This book is provided in digital form with the permission of the rightsholder as part of a Google project to make the world's books discoverable online.

This book is licensed under a Creative Commons license. By using a Creative Commons license, the rightsholder chose to give you more freedom to share or re-use the book than would otherwise be possible under copyright law.

This license allows distribution of this book with attribution but prohibits commercial use or derivative works. Terms available here: http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/

About Google Books

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Books helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

Sociology and Religions

An Ambiguous Relationship

Sociologie et Religions

Des Relations Ambiguës

KADOC-STUDIES 23
Leuven University Press

Digitized by Google

Digitized by Google

Sociology and Religions

An Ambiguous Relationship

Sociologie et Religions

Des Relations Ambiguës

This One

Digitized by Google

OPXD-CTZ-J9OP

The series KADOC-Jaarboeken
was followed by the series
KADOC-STUDIES.

KADOC-STUDIES
fait suite à la série
KADOC-jaarboeken

A publication of / Une publication de
KADOC
(Katholiek Documentatie- en Onderzoekscentrum)
Vlamingenstraat 39
B-3000 LEUVEN

© 1999 by
Leuven University Press / Presses Universitaires de Louvain / Universitaire Pers Leuven
Blijde Inkomststraat 5, B-3000 LEUVEN (Belgium)

No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.

Toute reproduction, même partielle, de cet ouvrage au moyen d'imprimés, de photocopies ou de microfilms, ou de quelque procédé que ce soit, est interdite sans l'accord préalable écrit des éditeurs.

ISBN 90 6186 967 6
D / 1999 / 1869 / 32

Digitized by Google

Sociology and Religions

An Ambiguous Relationship

Sociologie et Religions

Des Relations Ambiguës

Edited by
Liliane Voyé and Jaak Billiet

Textes réunis et introduits par
Liliane Voyé et Jaak Billiet

KADOC-STUDIES 23
Leuven University Press 1999

Digitized by Google

© *De Standaard, Firmin De Maître*

Digitized by Google

PREFACE

This volume is dedicated by the Catholic Documentation and Research Centre (KADOC) to Karel Dobbelaere, its first chairman (1976-1985) who recently became emeritus. As a sociologist of religion, Karel Dobbelaere has produced an impressive scholarly oeuvre. He has also played an important role in the International Society for the Sociology of Religion. During his career he has repeatedly demonstrated both the great leadership gifts and the eminent scholarly qualities that he has at his disposal. In this sense he may be called an all-round academic.

When, in 1976, KADOC was founded within the K.U.Leuven as an interdisciplinary documentation and research centre, a logistic infrastructure for the study of Catholic life in Flanders/Belgium, Karel Dobbelaere was prepared to put his abundant experience at the disposal of the new centre, which had still fully to prove itself. Although, in that early phase, the centre's documentation function – which had a predominantly historical dimension — had still to be developed, the sociologist Dobbelaere found no difficulty in according priority to the focus on collecting empirical material for later scholarly research. He ensured that the research function of the centre was developed as rapidly as possible and he endowed it with an interdisciplinary orientation.

KADOC is deeply indebted to its first chairman, who set the centre on the right track. Thanks to him, the centre has acquired a wide-ranging autonomy, both within the university, and in its relations with Catholic organizations with which, indeed, a bond of trust has been built up. Thanks to him, KADOC has developed a strong sense of professionalism and independent research. The centre's young staff have profited greatly from the wealth of his administrative experience. They found in him a wise guide and, even more, an understanding friend on whom they could always count. In gratitude, they dedicate this volume to the administrative leader and to the scholar, Karel Dobbelaere.

Jan De Maeyer
Director, KADOC

Emiel Lamberts
Chairman, KADOC

Digitized by Google

AVANT-PROPOS

Le Katholiek Documentatie- en Onderzoekscentrum (KADOC) (Centre catholique de documentation et de recherche) souhaite dédier ce livre à Karel Dobbelaere, son premier président (1976-1985), qui a récemment été admis à l'éméritat. En tant que sociologue des religions, Karel Dobbelaere a créé une oeuvre scientifique impressionnante. Il a également joué un rôle de premier plan au sein de la Societé Internationale de Sociologie des Religions (SISR). Au cours de sa carrière, il a à maintes reprises prouvé sa grande qualité d'administrateur ainsi que ses capacités scientifiques exceptionnelles. Aussi pouvons-nous le qualifier d'authentique académique.

La création du KADOC en 1976 visait à doter la K.U.Leuven d'un centre interdisciplinaire de documentation et de recherche, conçu comme une infrastructure logistique au service de l'étude de la vie catholique en Flandre/Belgique. D'emblée, Karel Dobbelaere fut prêt à mettre sa grande expérience à la disposition de ce nouveau centre qui avait encore tout à prouver. Dans une première phase, il fallait surtout développer la fonction de documentation, avec sa dimension principalement historique. Le sociologue qu'est Dobbelaere a pleinement reconnu l'importance de cette priorité, destinée à réunir le matériel empirique nécessaire pour les recherches scientifiques ultérieures. Tout en même temps, il a fait en sorte que le centre développe sa fonction de recherche, dans une perspective interdisciplinaire.

Le KADOC doit beaucoup à son premier président: c'est lui qui a mis le centre sur la bonne voie. Grâce à lui, celui-ci s'est doté d'une grande autonomie, tant au sein de l'université qu'à l'égard des organisations catholiques avec lesquelles il a toutefois développé une relation de confiance. C'est également à Karel Dobbelaere que le KADOC doit d'avoir toujours gardé le souci d' un grand professionnalisme et d'indépendance de la recherche. Les jeunes collaborateurs du centre ont beaucoup profité de sa grande expérience d'administrateur. Il était pour eux un guide intelligent et, surtout, un ami qui les comprenait et auquel ils pouvaient toujours faire appel. C'est en reconnaissance de ces qualités qu'ils dédient ce livre au maître et à l'homme scientifique qu'est Karel Dobbelaere.

Jan De Maeyer
Directeur du KADOC

Emiel Lamberts
Président du KADOC

Digitized by Google

CONTENTS / CONTENU

PREFACE 5
AVANT-PROPOS 6

CONTENTS / CONTENU 7

INTRODUCTION 9
Sociology and Religions: Patterns of Encounter
Liliane Voyé and Jaak Billiet

INTRODUCTION 23
Sociologie et religions: figures de rencontres
Liliane Voyé et Jaak Billiet

Catholics and Sociology in Leuven from Désiré Mercier to Jacques Leclercq: A Process of Appropriation 38
Emmanuel Gerard and Kaat Wils

La CISR de la fondation à la mutation: réflexions sur une trajectoire et ses enjeux 57
Emile Poulat

CISR, an Alternative Approach to Sociology of Religion in Europe: ACSS and CISR Compared 79
Karel Dobbelaere

The International Society for the Sociology of Religion (SISR): The Last Decade of the 20th Century 90
Karel Dobbelaere

L'Eglise catholique et la sociologie 101
Jean Remy

La relation ambiguë des protestantismes à la sociologie 116
Roland Campiche

Sociology and the Church of England 131
David Martin

Digitized by Google

Ambiguous Reception and Troublesome Relationship: The Sociology of Religion in Eastern Orthodox Europe 139
Vasilios Makrides

Le Judaïsme et la sociologie 155
Régine Azria

Islam et sociologie: une rencontre qui n'a pas eu lieu? 171
Constant Hamès

Asian Religions and Sociology: The Case of New Religion Studies in Japan 183
Susumu Shimazono

Sects and Sociology 194
Bryan Wilson

Taking Two to Tango: The New Religious Movements and Sociology 204
Eileen Barker

BIBLIOGRAPHY / BIBLIOGRAPHIE 227

CONTRIBUTORS / AUTEURS 261

Digitized by Google

INTRODUCTION SOCIOLOGY AND RELIGIONS: PATTERNS OF ENCOUNTER

Liliane Voyé and Jaak Billiet

Without doubt, it is in the western European context - that is to say, the Christian and, more specifically, the Catholic context - and from the beginning of this century that the first encounters between sociology and religion have taken place. Even if today it is blurred, and even if different times and places have brought to it diverse inflections, ranging from radical rejection to open collaboration and passing through intermediate reactions, this particular beginning has not ceased to mark the history of these relations. It has done so and continues to do so in diverse ways.

In the French-speaking world (but also more widely) the thought of Durkheim played an important role in determining the tone which these relations took. As E. Gerard and K. Wils emphasize, Catholic milieus were at first strongly inclined to confuse sociology with positivism. The latter's claim to construct an ethic on a scientific basis, without reference to the transcendent; its understanding of religion as merely a social fact and above all not as an individual experience; the absence of a scale of values to differentiate the different religions; and the external character of the phenomena studied (rituals,...): all these could not but arouse scepticism and rejection.

At the same time, however, the Durkheimian vision of a corporatist type of society, shaped by its opposition to Marxist thought, which is founded on class struggle, and the critique of liberalism developed by Comte, these together contributed little by little to generating a certain sympathy in Christian-Democratic circles concerned to rethink the social bond that had been disrupted by the major transformations of the era. From this perspective, the studies of Le Play were regarded with interest and opened, as it were, the way to the utilization of sociology or rather of sociography. On the one hand, the latter could provide information capable of helping the Church in its pastoral reflections by giving it a better knowledge of the field. Such research also facilitated the entry of the institution "into a modernist perspective that is oriented among other things", as J. Remy emphasizes, " towards infusing the life of the Church with techniques of rational administration and planning, which were at that time applied in other areas of activity". The large surveys conducted in France by Lebras since the thirties, and then by Boulard; those developed in the Netherlands by Zeeghers and Goddijn; in Quebec by Lacoste, de Montigny, and Rouleau, and also in Belgium by the Centres de Recherches Socio-Religieuses under the direction of F. Houtart: all denote the same preoccupation - for a better adaptation of pastoral action to a changing world. On the other hand, as E. Gerard and K. Wils note, this more nuanced knowledge of society at that time constituted for some a privileged way capable of stimulating the Church's engage-

Digitized by Google

ment in the social reformism called for by the great encyclicals. It allowed the Church better to ground its social concerns in those particular areas where it wished to operate. J. Remy notes that it is also thanks to this perspective that, despite Rome's reservations, some important research was undertaken principally in Latin America, but also in Africa and in Asia. If the elaboration of statistics about religion was the official objective of these studies, the implicit intention was also to provide pertinent information to help the social development of underdeveloped regions, whilst at the same time maintaining a critical and enlightened view of the action of the Church. The affinity between the social doctrine enunciated in the encyclicals and the "objects" of such research in describing "social reality" thus undoubtedly contributed to lessening the positivistic associations of the discipline.

But sociology's return to grace was relative, and it received a positive evaluation only insofar as it limited itself to description and left the monopoly of interpretation to the religious actors. This restriction, applicable to all branches of sociology, appeared all the more imperative where the field of religion was concerned. In this field, it had to be understood that whatever might be the contributions expected of it, sociology had to guard itself against interfering in any way whatsoever in the teachings and organization of the Church; the affirmation of their supernatural character immediately placed them beyond all claims of investigation and analysis. Useful for pastoral action, sociology saw itself thus relegated to an a-critical service role - this, the ecclesiastical hierarchy considered, would be guaranteed if sociologists belonged to the Church. One can here measure how revolutionary was the insistence of J. Leclercq who, from 1948, in his course, "Introduction to Sociology" at the Catholic University of Louvain, had called for a sociology that "is developed in scientific milieus truly and profoundly devoid of preconceptions (....). Philosophical, religious, political, even scientific preconceptions", because, as he used to say, "true science demands a freedom of the whole spirit".

The strained relations between sociology and the Catholic Church came to know a truce with the Council whose works accorded an important place to this discipline. But the respite was brief. The hierarchy resumed its distance, disappointed in not having found in sociology "recipes" capable of stopping or at least of curbing the decline in religious practice and in vocations. It did so with all the more conviction, says J. Remy, as the hierarchy saw hopeful signs of a renewal in the spontaneous appearance of various new religious manifestations.

For its part, sociology working in the area of religion gradually freed itself from its ancillary character. The history of the CISR/SISR and its very change of name clearly testify to this profound evolution, as the articles of E. Poulat and K. Dobbelaere show. Departing from an exclusive desire to serve the Church, this association - though not without resistance from some - was gradually opened up to other religions, beginning with Protestantism which, for its part, also had had varying relations with sociology.

In this history, as R. Campiche notes, a distinction should be made from the very beginning between Calvinism and Lutheranism. He writes that in Germany from the 19th century on, Lutheranism was strongly influenced by the work of M. Weber and E. Troeltsch. These thinkers led a number of the-

Digitized by Google

ologians to become interested in the social sciences, to theorize about the links between sociology and theology and to see the usefulness of sociology for "reconstructing the pastoral role and functions" and "the reform of theological studies". Here again, one remarks the ancillary function of sociology. It is, moreover, not without interest to note that R. Campiche situates in "the tradition of the Two Reigns" of Lutheranism an important explanatory factor for the recognition by Lutheranism of the legitimacy of "the profane approaches of the secular world" for of its reserve towards these appoaches whenever the religious and ecclesiastical domain is concerned. By contrast, this reserve on the part of Calvinism seems greater and more global, at least as it is expressed by the emblematic figure of Barth, whom R. Campiche invokes. "The irreducible, absolute presence of God" which Barth emphasizes, leads him to judge as useless the sociological analyses that could "get in the way of the radical quality of the transforming word".

Whatever may have been the views of sociology held by Protestant theologians, one had to wait until the sixties and the official acknowledgment of a certain dechristianization and secularization, before a definite "expectation concerning sociological investigations" developed on the Protestant side. These investigations would then be considered as capable of throwing light on "the relativity of historical forms of ecclesiastical life" and of helping to explain developments in progress and their effect on the Churches. The recourse to sociology which the Churches were to make, however, would vary from one national context to the next, but the collaboration would everywhere intensify and increase; "the utilitarian and confessional movement" - how to organize the Churches so that they might reach a population increasingly alienated from them by new life-styles – would become open for investigation of the domain of religion itself, investigation which was legitimated by the actual social reality of this domain. But from the Protestant as from the Catholic side, the distrust barely relented whenever there was a question of delineating possible orientations. This was so, even if, as was the case more recently in Switzerland, reference to the results of large sociological surveys was to be found in all the Churches' moves of aggiornamento. It makes no difference, concludes R. Campiche: even if the Churches have "appropriated sociological research (moreover, all the more confidently, when it was conducted with the utmost rigour), the question remains of how to implement a theory which allows the articulation of a diagnosis along with the religious norm".

It is clear that the relations of Protestantism and Catholicism largely follow the same hesitant course; *rapprochement* appears all the more possible if sociology confines itself to an ancillary role and limits itself to offering analyses of the "social", being careful not to make a similar analysis of religion itself. And yet, remarks R. Campiche, contemporary sociologists undoubtedly contribute to rehabilitating the object of religion in the context of general sociology where, in revealing its complexity, they show its importance with a methodological and epistemological rigour that none can deny. The proximity of Protestantism and Catholicism - in origin, in the first areas where they were established, and in the contexts in which both evolved - undoubtedly facilitated the opening up to Protestantism of the CISR/SISR, which had been set up to serve the Catholic Church. It had to proceed in the same way with other Christian religions, beginning with Anglicanism.

Digitized by Google

D. Martin emphasizes that even though important sociological work is of concern to Anglicanism, it never had a strict institutional tie with sociology, and its different constituent Churches show a diversity of interests regarding it. Even though one of the first works solicited was a study of normative sociology, with the aim of elaborating the idea of a "Christian society" during the cultural crisis between the World Wars, the Churches – when they expect something - above all demand that sociology demonstrates various types of expertise (e.g. concerning the nature of ecclesiastical structures, or, "the needs of parish communities") and demand also, as elsewhere, sociographic studies. More recently, however, it seems that recourse to sociology is becoming more widespread; sociologists are called on, sometimes along with representatives of other sciences, to participate in discussions on topics as varied as the academic curriculum of religious colleges, the ordination of women, the research into a "third way" between socialism and liberalism, or the involvement of Great Britain in Europe. D. Martin sees the participation of sociologists in such debates as a sign that this discipline is recognized (not without opposition from some quarters) as having a certain right to become involved in these debates of the Church. However, at the same time he shows the persistence of tensions between the ecclesiastical and academic milieus, particularly when the latter engage in criticism, as was the case with liturgical reform or again with the "managerial" orientations of the Churches. There is however one area where sociology appears to enjoy a particular legitimation to intervene: namely in relation with the great contemporary social dilemmas, such as those of the family or of ethical questions. But, D. Martin writes, the gap continues between "the professional clerics" and academics; even if the former have "a vague sense" about the eventual usefulness of sociology, they often content themselves with ad hoc information and have hardly any taste for elaborately developed theories.

The scepticism shown towards such theoretical developments takes a yet more radical dimension in the Orthodox context - at least in eastern Europe. V. Makrides considers that various elements in fact combine to maintain a constant distrust, even a certain hostility regarding a sociology which sought to be more than a sociography to be used by the Churches in the service of their own vision of the world. In the eyes of Orthodox ecclesiastical institutions, the western origin of sociology (which thus ties it to an exogamous culture that is at once envied and despised), and its a-religious or anti-religious character (from Comte to Marx) immediately raise obstacles, which are difficult to overcome, to the reception of this discipline in general and of the sociology of religion in particular. Certainly, the acceptance of the sociology of religion differs a little from one country to another; but in a general way, in the opinion of V. Makrides, "the gap which separates sociology of religion from the object of its study - orthodox Christianity - always appears rather insuperable".

The communist system, which has dominated most of the Orthodox countries for the greater part of the twentieth century, has only reinforced the distrust, if not hostility of the Orthodox Churches towards sociology. In effect, this regime has not failed to use the Marxist-Leninist critique of religion to secure its foundations and to promote "Scientific Atheism" as the basis and legitimation of its project. Within this perspective "an ideological-

Digitized by Google

ly rigid sociology of religion" has developed, "whose ultimate goal was to help the State eradicate religion in socialist countries". Thus, when the communist regimes came to an end, the countries of Eastern Europe did not have at their disposal any "scientific" sociology, that is to say a sociology that embraced an objective approach to social phenomena and especially to religion. On their side, the orthodox Churches were then above all preoccupied with re-establishing the social power and the prestige that many decades of communism had wiped out. This preoccupation led them "to take a conservative, nationalistic and even reactionary stance" — hardly favourable to promoting dispassionate attention to somewhat critical sociological analyses.

Moreover, these Churches' distrust of such analyses does not stop at the frontiers of the old communist block. The Greek Orthodox Church shares this sentiment and, like its sister Churches, evinces hardly any interest except in those "surveys" which contribute information considered useful for presenting an image of society and, in particular, for helping the Church in what it understands as being its social mission. One finds here again an affinity with the situation in Western Europe where the social involvement of the Churches has always allowed for some indirect contact between them and a predominantly descriptive sociology. In Greece, then, there has developed what V. Makrides calls "a Christian sociology", taught and practised by theologians. Without any academic sociological training, they regard "orthodox theology as a clearly empirical science (...) and base their sociology on ideas borrowed from the Bible, on patristic literature and on the works of orthodox thinkers who point out the problems of the society and define the remedies that are to be brought to bear on them". In this vision, sociology is seen as "recruited": "to better articulate the social presence of the Church in society and to help it increase its influence". In such a context, religious phenomena then seem to be objects which are the exclusive province of the theologians, and which, therefore, sociologists scorn. The result is a lack of theoretical research and an explicitly practical orientation to studies conducted in a one-sided way in the interests of the Church. And, in the opinion of V. Makrides, the actual resurgence of the religious cannot but comfort the Church in this regard: even if its interest in sociological research increases, this still remains "defined by the principles, priorities and objectives which are its own".

Beyond the differences, some of which are major, the history of the relations of various Christian churches with sociology seem to be marked, in varying degrees, by three permanent features: a distrust that this discipline inspires in them of the reductionist vision - positivist or Marxist - which they continue to see in it; a certain recourse to descriptions and sociological analyses of the social context in which they are involved; a more or less rigid rejection of analyses of religion itself, its institutions, the reception of its dogmas and its rites, the range of its truth...: in these areas, the reservations regarding sociology have unquestionably a hard life. What is the nature of the relations between sociology and other religions? They prove to be on the whole very different, and the role of institutional authorities clearly appears less pressing, if pressure exists at all. This is clearly what emerges from the analysis by R. Azria concerning the relation between sociology and Judaism.

Digitized by Google

The first researchers studying a non-Christian religion who joined the CISR/SISR were sociologists of Judaism. This can be easily explained: not only was Christianity born in the midst of the Jewish world before the subsequent deterioration in their relations, but above all - and here lies, at this time, a difference with Islam - Judaism is a religion that is fully rooted in Europe, the area where CISR/SISR originated, as shown by the patterns of membership outlined by K. Dobbelaere. This new opening was important in that it again highlighted the complexity, plurivocity and the polymorphous character of the object. In this sense, R. Azria concerns herself directly with the "nature" of Judaism, as it is treated by sociologists. "When he talks of Jews and Judaism", she writes, "what is (the specialist of these social realities) talking about exactly: About a confessional group? About an ethnic minority? About a nation understood in the pre-modern and/or political sense of the term? About a people? About a spiritual, social, historical entity? About a tradition? About cultures? The question is neither simple nor neutral," she concludes. If these questions about Judaism are obvious for many, they were none the less ignored for a long time in the approach of the Christian religions and undoubtedly they scarcely touched the "pastoral sociology" of early times. This first departure from Christian territory which marks the arrival of sociologists of Judaism in "an area of research until then predominantly centered on Catholicism", as R. Azria also reminds us, "leads the discipline to be diversified and renewed but (also to work) in the direction of its internal secularization", while disengaging it certainly from Catholicism but also from its prior allegiances to this Church. This movement towards the progressive secularization of the field, insofar as Judaism is concerned, was at once encouraged by the coincidence between "the beginnings of Jewish modernity" with those of the scientific study of Judaism; it is this connivance which facilitated "the distanced and critical look" and promoted disengagement.

Moreover, R. Azria writes, even when it focuses on its religious dimensions, the study of Judaism cannot neglect its "intellectual relationships" with the German Science of Judaism - which is oriented more towards philosophy and history - and Anglo-American Jewish Studies which approach Judaism as much from the religious angle as from the ethnic dimension or from its status as a minority group. The identifying and legitimizing dimension which Jewish studies in Israel give to Judaism can no longer be neglected. This is a dimension which leads these studies to a particularly wide-ranging multidisciplinarity. Here is another contribution by the sociology of Judaism to the field of the sociology of religion.

It is clear that in the case of Judaism, the relations of this discipline with its object are inescapably complex. To the polysemy of the object is added the diversity of the places and the conditions within which it is manifested - ranging from the different diasporas to the state of Israel, from the immersion in modern western societies which encourage the unravelling of a collective Jewish identity to the construction of an Israel which utilizes the cultural resources of this identity.

The relations between sociology and religion thus take on different faces here, but their ambiguities do not appear to be of the same order as those seen in the case of Christianity and, more particularly, of Catholicism. Whereas the latter has sought to put sociology in an ancillary role, whilst,

Digitized by Google

at the same time, rejecting a view from the outside and refusing it an interpretative role, the necessary recognition of the polymorphous character of Judaism and the timing of the appearance of scientific studies of it have directly avoided such tensions - the autonomy of the research not being open to question.

Thus the contribution of sociologists of Judaism to the work of the CISR/SISR - and of the sociology of religion in general - has contributed to enlarging the perspective: the "religious fact" will be increasingly perceived as a total social fact, appealing for a multi-disciplinary approach. Certainly today, sociologists of religion - or rather "of religions", as they often prefer to qualify themselves – still uphold the singularity of their subject, as do sociologists of the family, of organisations, or urban sociologists. But the undeniable increasing complexity of their subject, its emancipation from institutional frameworks which claimed to signpost it, and the proliferation of the configurations which it takes, inevitably lead some sociologists to open their field of research, not only to other objects of sociology (political, legal, ...), but also to other disciplines, such, for example, as history or psychology.

Likewise, the very recent introduction of the study of Islam to the field of the sociology of religion is guided also in the direction of a redefinition of the subject and of a multi-disciplinary opening. C. Hames states that after the long colonization, the countries of Islam had favoured a certain concealment of the religious subject from the specific perspective of the sociology of religion, the study of Islam still seems to be preferentially entrusted to other disciplines. In rediscovering the paths of ethnology, anthropology focuses on the analysis of small communities, cults, ... At the same time, the implantation of Islam into Europe opens up a new area of investigation for a sociology of migration with, notably, cultural and identifying dimensions, but also with the political dimension which accompanies it and which, in turn, opens up towards a "sociology of national constructs", considered, says C. Hames - as "a modern science, in phase with post-independence questions".

These diverse contemporary treatments of "the object Islam" which, in some way, marginalize sociology, are all the more interesting to recognize, remarks C. Hames, as "the European thinkers of the mid-19th century - like Comte and Marx - annex the thinkers of other cultures and of other continents who seem to them to corroborate their own views, conferring on them an appearance of general law". C. Hames adds that it is to this movement that the thought of Ibn Khaldûn is recruited, interpreted as "that of a sociologist who applies reason to the analysis of social facts and this frame of mind frees one from the constraining and totalizing vision of Islamic theological thought(...). The result then is that Ibn Khaldûn is considered as a thinker who, if not atheistic or anti-religious, at least is released and freed from the weight of the dogmatic theology of Islam (...). That quality of detachment would come from a strictly rational analysis of social facts which are to be understood in themselves and which have no further need of supernatural explanations." Founded on a misunderstanding which obliterates "the totalizing and non-contradictory vision of the universe" which was that of this Arabic Muslim thinker of the 14th century, this so-called first encounter of sociology and Islam thus turns out to be "atheistic", if one

Digitized by Google

can describe it in this way. And, despite their unquestionable interest in religion, in their work Durkheim and Mauss missed out on Islam – contrary to English anthropologists, and ethnologists like Doutté.

This absence of Islam from the nascent European scientific sociology is to be found again later in the sociology that was institutionalized in the Muslim countries following their independence. Preoccupied by their entry into modernity, sociology wants to be a "quasi-positivistic" discipline in phase with the social, political and economic problems associated with the end of colonization and the construction of independent states. In this programme, Islamic religion seems of little relevance... Its study is then largely left either to ethnologists, or above all to orientalists through whose intervention, says C. Hames, sociology progressively - and this time, without misunderstanding - will encounter Islam. It will do so thanks particularly to M. Rodinson - an orientalist-linguist before becoming a sociologist - to whom one owes "the most important sociological work on the Muslim world".

Despite this major contribution, it seems indeed that today we are witnessing a new eclipse - albeit relative- of sociology in Islamic studies. In fact, since the seizure of power by the Ayatollahs in Iran (1979), the political events shaping a number of Muslim countries have brought to the fore "a so-called integralist Islam" which has led to the privileging of politico-logical approaches. On the other hand, we are witnessing a resurgence of anthropological approaches which rediscover "the paths taken by the ethnologists of the colonial period, but whose research has been repressed and hidden by the modernizing agenda of the independence movements". However, C. Hames sees the possibility of a new area of encounter between Islam and sociology and especially sociology of religion: that of the implantation of Islam in Europe, which - beyond the problematic already explored of "immigrant workers" - opens itself gradually to the study of Islamic ideas and practices and of a new Islam busy establishing itself on the public scene..

However, to understand Islam, a major demand should be met, namely what C. Hames calls "the dechristianising" of sociology. This is undoubtedly the same imperative that determines the approach of oriental religions, notably in the Japanese context which S. Shimazono describes. Contrasted with the ancient (and relatively enduring) religious homogeneity of European countries, it is above all diversity which characterizes the Japanese religious landscape - a diversity that does not consist solely in the coexistence of distinct religious groups but that directly concerns individuals themselves, who, depending on time and need - marriage, funerals, ... - resort to the resources of the different religions available. Religious pluralism here, then, is not only a phenomenon which expresses itself at the level of the country; it is an individual way of managing oneself and one's relations with the world. To this type of pluralism, Japan adds - in the domain of religion as elsewhere - a very great capacity for appropriating and importing exogenous forms of religion. Contrary to what happens in Christianity and above all in Catholicism, the beliefs, rites, ... of relevant other religions are generally welcomed without conflict and without guilt. Undoubtedly, this has to be seen as one of the factors which explain the success of new religious movements in Japan: there they benefit - at the very least a priori - from the long tradition of religious pluralism that clearly differentiates this

Digitized by Google

country from European countries. Moreover, the reception of these new religious movements is made all the easier when they are for the most part close to the great religious traditions of the country, Buddhism, Shintoism, and "folk religions".

This large openness to the diversity of religious expressions probably finds its roots in the fact that traditional Japanese religions, are themselves either divided into many sects - as is the case with Buddhism which is the most powerful religious organization there - or are "folk religions" like Shamanism or "mountain religions", or, on the other hand, (and this is an essential point) operate in fact more effectively at the level of people's daily lives than as a cohesive global force - as is the case with Shintoism.

Moreover, this last aspect probably explains why it was that, around 1910, folklorists were the first to give their attention to the study of religious phenomena. They were followed, some twenty years later by anthropologists seeking to analyze Japanese culture in its everyday diversity. At the same time, the first studies focusing on a western-type problematic appeared, in particular research concerned with the connections between modernity and religion from a Weberian perspective. But it was with secularization theory in the 1970's that the influence of western sociology, both that of Europe and of the United States, truly took effect. Since then, sociology has coexisted with the seemingly still dominant folkloric and anthropological approaches to religious phenomena. These approaches influence the style of religious research, privileging, in the view of S. Shimazono, interpretative studies of a qualitative or clinical type to the detriment of the quantitative methods that were more developed by sociologists.

It is against this background that - since the 1950's - studies on New Religious Movements have been largely conducted in Japan. These studies were at first clearly marked by sympathetic stances - why discriminate against them? - or by anxieties - were they not re-introducing the irrational elements of pre-modern times? Under the influence of positivist sociology (1970) some studies subsequently became more neutral; nevertheless, researchers working in the area of the New Religious Movements were caught up in conflicts in which some of them had to confront - as they still do today - "public opinion", the media, and governmental agencies. Because they were considered as bearers of information and as expert evaluators, a number of sociologists were called on by the media to share their knowledge and to comment on various events connected with these New Religious Movements or on the legal proceedings and decisions concerning them. As S. Shimazono emphasizes, this consequently raises the question of the social responsibility of sociologists and the links which they have had with the subjects of their research or which they develop in the course of their investigations. In this way, though in a new form and with other stakes, the dilemma of distance/proximity once again arises which, in the early sociological studies of Catholicism, set the champions of a "religious sociology", conducted in the service of the Church by persons belonging to the Church, over against academic sociologists who saw in objectivity the indispensable guarantee of scientific rigour.

The question is important, all the more so as, from now on, it stirs up the political and legal worlds in a number of countries. It is all the more urgent also as more and more sociologists become interested in the schis-

Digitized by Google

matic movements and in these break-away groups from the great religious traditions which develop as sects and New Religious Movements. Sects that derive from Christianity have, from the beginning, commanded the attention of sociologists, primarily, as B. Wilson notes, in Germany and North America. Placing themselves in the tradition of Weber and Troeltsch, the Germans first saw in it a theoretical interest - the Church/sect distinction which revealed the legacy of a theological perspective - while the North-Americans were interested at first in the motivation of the members of these voluntaristic institutions.

But there are other reasons for sociologists' interest in sects, writes B. Wilson. As a dissentient, indeed pathological phenomenon, the sects arouse more curiosity than that which "normality" appears to arouse. On the other hand, insofar as some sects defy the State - by refusing to do military service or declining "public" education or medicine,... - they thrust themselves into the public arena, thereby constituting a double appeal to sociologists: requisitioned or proposing themselves as experts in this matter, they find, furthermore, material in this debate itself for the analysis of social issues and value systems. For the sociologist, the sects constitute in other respects a "laboratory case", a rarity in this discipline, as B. Wilson emphasizes. Their voluntaristic character, their relatively rigid lines of demarcation, the possibility of following their history directly,... have put them into a privileged position for the observation and analysis of social modes of organization, of the diffusion and the institutionalization of alternative models of social and cultural systems, ... and have on occasion inspired some sociologists to produce "a taxonomy perhaps with botany as the model".

Along with these efforts to classify and to elaborate universally applicable definitions, and along with the search by some sociologists for ideal-type formulations placing the Churches in the area of normality and relegating the sects to the heretical and/or pathological margins, another line of sociological research began to develop which enlarged the problematic by advancing a new postulate: namely that as much as, and perhaps even more than they are a protest against the churches as such, the sects express a criticism of society and of certain aspects of the State. The interest in analyzing them sociologically has increased since not only their theology but also their modes of organization can offer a negative - in the photographic sense of the term - of the dominant social functioning and of the state's priorities and its values.

If sociologists then became quickly and deeply interested in sects, for a long time that interest was not reciprocated. But ever since sects came up against the incomprehension, if not the opposition of political authorities, which increasingly challenged them in courts of law, they have sought the assistance of experts to defend their rights of conscience and even of existence. As B. Wilson points out, neither the theologians nor the psychologists to whom occasionally appeal was made could offer satisfaction. The discipline of theologians is above all normative and generally linked to a Church which claims exclusive possession of the truth; that of the psychologists leads them to look at individuals and makes them readily inclined to see sects as "pathological". By contrast, their discipline orients sociologists more towards the study of social movements of all types and towards the functioning of collectivities. To this general competence of sociologists, those

Digitized by Google

who are specialized in the exploration of religions add the specificity of their research subject and this, in B. Wilson's view, makes them without doubt "the best resource available", both for the sects and, on occasion, for governmental agencies and for the courts of law.

For the sociologist, however, this immersion in the area of sects and their conflicts with public authorities is not without demands and dangers. B. Wilson avers that this adventure - for such it is - requires in fact that sociologists be convinced of the positive character of religious toleration, and that throughout their investigations which assume "... participant observation [as] an essential element of Verstehen..., they constantly be on guard to maintain ... the stance of disinterested sympathetic detachment". Such imperatives, in some way intrinsic to the ethic of the discipline, are nevertheless insufficient to put to rest accusations that sociologists are "pro-sect" or confine themselves to theoretical elaborations - some would even say elucubrations - that render them incapable of grasping the concrete problems raised by the sects.

Such denunciations - generally unjustified - have recently intensified with the increase of the New Religious Movements and the suspicion that they arouse in a public, whose opinion is shaped by the media and reinforced by the handling of the question by various governments, particularly European governments. This privileged location of debates around these movements is to be understood as beginning with their "exotic" origin: while sects are movements dissenting from Christianity, the New Religious Movements find their origins most often in oriental religions and this at once endows them with a disquieting strangeness. Certainly, they made their first appearance in the West in California at the beginning of the sixties with the hippie movement and with the nebulae of movements disputing "bourgeois imperialism" and the Christian religions historically associated with it. However, the traditional religious pluralism of the United States spared them the difficulties which, later, they came to experience in Europe.

The first encounters between sociology and the New Religious Movements were ambiguous. E. Barker recalls that they go back to Lofland's investigations of the Unification Church - the Moonies. While he was trying to enter this Church in order to study it, the Moonies were hoping to have made a new convert. This confusion of objectives, belatedly clarified, made it difficult for a long time for sociologists to gain access to the New Religious Movements who were hurt by what they interpreted as treachery.

But the fascination which these movements aroused - a fascination of the same order as that provoked by the sects - gradually overcame the reservations and, according to E. Barker, led to the creation of a kind of sub-discipline in the field of the sociology of religion. Today this sub-discipline is copiously provided for by the Internet which offers multiple sites generously supplied both by the New Religious Movements themselves and by their detractors, and also by sociologists who disseminate their own perspectives on it.

Relations between the New Religious Movements and sociologists remain nonetheless sensitive, varying from one to the other and changing over time. According to E. Barker, these relations range from an obstinate closedness, through a tolerated but limited access, to solicitous and active

Digitized by Google

cooperation. In this opening up of numerous New Religious Movements to sociological study, the debates between them and the legal system have undoubtedly played an important role. These debates have largely contributed, says E. Barker, to the change ..."from a situation in which sociologists have been regarded with suspicion and fear ... to one in which they are welcomed or even wooed as persons who may counter the negative images that others bestow upon them, and even as persons to whom the movement might turn for advice...". E. Barker sees in the very methodologies of sociologists an explanation for this role for which they are known; their questioning, she says, can awaken a clearer conscience and can weaken (or strengthen!) the feeling of a radical otherness. But she also emphasizes the extent to which sociologists – through the knowledge they have at their disposal - can be functional for the New Religious Movements when acting as expert witnesses and by facilitating communication between them and the surrounding world which has developed an a priori negative attitude towards them.

This role which various sociologists effectively play for the New Religious Movements gives rise to difficulties other than those connected with the variability of access. Anti-cult movements denounce them and, according to E. Barker, consider only apostates to have an expertise worthy of credibility; and one knows, too, how often sociologists are excluded from the parliamentary commissions that are established to review the subject, and from the "investigatory centres" to which such commissions can lead. Be that as it may, the study of New Religious Movements represents a new challenge for sociologists of religion. The controversies surrounding these movements make it more imperative than ever to redefine the very subject of the discipline and the understanding of what is at stake.

Relations between sociology and "religions" have thus been ambiguous since the beginning, and the tensions which traverse them are to be explained in various ways, the first and perhaps the principal one of which is to be found in the particular context of their first encounter: the context was European, therefore Christian and in particular Catholic. The encounter took place at a time of profound change: to put it broadly, this was a time of change from an agricultural society - easily dominated by a reading of the world in cosmological terms and non-controllable events - to an industrial and urban society, which insisted on the transformative power of men as agents of progress who were able to give orientation to the world.

This specificity of time and place had various repercussions, the effects of which, even if they are strongly attenuated, sometimes continue surreptitiously to make themselves felt. From the start, the scene of the relations of sociology and religions was complicated by the interference of a third player: that of the religious institutions themselves, the Churches, and of their intellectual agents, the theologians. In this game of three players, sociology is either considered to be subversive (as we have seen, positivism and Marxism are designated, not without reason, as a- or anti-religious) and is consequently rejected, or it is reduced to an ancillary role. Then sociology was relatively welcome as long as it contented itself with describing situa-

Digitized by Google

tions and confined itself to essentially sociographic tasks; however, sociology has more often found itself thrust aside, forgotten, and denigrated by the religious player as soon as it dared to engage in a critical and interpretative mode. "Science investigates, religion interprets", said Martin Luther King Jr., thus clearly laying down the markers of scientific work in general and sociological work in particular, as understood by the religious player. Sociologists thus found themselves confronted with a choice, which, moreover, they had not always the possibility of fully managing: either they accepted this distorted restriction of their role and lost scientific recognition, as has been the case at various times, as we have seen; or they accorded primacy to scientific recognition and freed themselves from their institutional allegiances, thereby rendering themselves suspect in the eyes of the religious player.

Moreover, the time and place where the first encounters between sociology and religion took place, were characterized by a process of rationalization that relegated religion, on the one hand, to a specific domain, and, on the other hand, to an institutional vision. This vision evaded or greatly diminished non-rational elements and was inscribed in a logic of disenchantment which, moreover, in its turn, was confirmed at a certain moment by the ecclesiastical institutions, themselves in search of rationality.

The confining of "the religious subject" to Christian institutions, caught in the movement of disenchantment, has in other respects led to a narrowing of this subject. Religion was for a long time confined in the forms - content, organization, functions, ... - which these institutions had given to it. The broadening of research to other religious traditions and, more recently, to sects and New Religious Movements, but also to more vague manifestations of religiosity, has gradually led sociologists to ask questions about the very subject of their work and to abandon even the idea that its nature is evident.

Just when the sociology of religion, freed of its original institutional allegiances, can thus freely reconsider its subject and reconstruct it anew, the stage is complicated once again and another player enters the game, claiming also to define the religious. In a number of countries the development - often completely new - of sects and New Religious Movements has awakened the attention of the legislators. In fact, as L. L. Christians said recently during a conference, legislators function implicitly in the mode of the religious culture of the majority and elaborate legal norms informed, without their knowing, by a specific religious background that is accurately revealed by the emergence of minority religions. If this historic connivance between the legal norm and the majority religion assures a "normative tranquillity" for the latter, by contrast it puts "minority religions" in a marginal situation, indeed one of deviance, that cannot but challenge the sociologists. It reminds them on the spot - if they still need it – of the social and political stakes that traverse their field, and that oblige them to take a pluri-disciplinary approach and to reject an exclusivist culturalistic orientation. But it also happens that sociologists are led to rule on this connivance and to point out the uncertainty that results from it for minority religions.

In this way, the study of the field of religion confronts the sociologist with a triple demand (which, however, may not be confined to this field).

Digitized by Google

He must first "revisit" his theoretical foundations and reconsider the concepts constructed in historically and culturally distinctive environments. The contemporary developments of context may in itself render obsolete theories and concepts constructed on the basis of somewhat out-of-date referents. Moreover, the opening of sociological interest in other cultural environments calls urgently for a change in position, i.e. a refusal to transplant to other contexts theories and concepts that were born out of a specific history, and that consequently allow other genealogies to escape.

This demanding but indispensable work must, moreover, be accompanied by an enhanced complexity and a refinement of methodological tools. Certainly, choice of method is never a matter of principle; it relates to the questions posed by the research. But today, in this time of accelerated change and of increasing uncertainty, the methodological options are more than ever decisive. In this sense, one can affirm that if the extensive surveys remain indispensable for delineating the background and for indicating the major lines of transformation, they must be accompanied by intensive field studies and by "qualitative" and clinical approaches of various types. In fact, statistical approaches often classify and calculate by reference to pre-established institutional grids. In doing this, they risk hiding the work of concrete practices which transform and use cunning, which re-route and colour, which overflow and divert. Contemporary "bricolages" make study from close proximity, indeed by participation, more necessary than ever. Only such studies can account precisely for what is really going on, for what escapes the pre-established categories, and can thus reveal the variety of liberties taken by the actual players. In their daily practices, these players are enmeshed in the flaws, the margins, the interstices of the rules which they mould and modulate without concern for the project that institutionalized these rules.

It is there that the third demand looms, which concerns the deontology of sociologists. It requires of sociologists that they maintain what B. Wilson calls a "stance of disinterested, sympathetic detachment", without which they condemn themselves to drifting and to suspicion. More than ever, it is clear that their credibility depends on their freedom, both with regard to the authorities as well as to their field of study. Like Ulrich, Musil's "Man without qualities", sociologists of religion must combine without concession scientific rigour with submission to their subject — a subject which participates fully in the "retour critique de l'ordinaire" (return to the ordinary) as understood by L. Wittgenstein.

Digitized by Google

INTRODUCTION SOCIOLOGIE ET RELIGIONS: FIGURES DE RENCONTRES

Liliane Voyé et Jaak Billiet

C'est incontestablement dans le contexte européen occidental - donc chrétien et, plus spécifiquement encore, catholique - que se sont produites, dès le début de ce siècle, les premières rencontres entre sociologie et religion. Même si aujourd'hui elle s'estompe et si les temps et les lieux y ont apporté des inflexions diverses allant du rejet radical à la collaboration ouverte en passant par les recours ancillaires, cette origine particulière n'a cessé de marquer l'histoire de ces relations. Elle l'a fait et continue à le faire de diverses façons.

Dans le monde francophone (mais aussi plus largement), la pensée de Durkheim joua un grand rôle dans la tonalité que prirent ces relations. Comme le soulignent E. Gerard et K. Wils, les milieux catholiques furent tout d'abord fortement enclins à confondre la sociologie avec le positivisme. La prétention de celle-ci à construire une morale sur des bases scientifiques, en dehors de toute référence à un transcendant, l'appréhension de la religion en tant que fait social et non avant tout comme expérience individuelle, l'absence d'échelle de valeurs discriminant les diverses religions et le caractère externe des phénomènes étudiés (rites...) ne pouvaient que susciter scepticisme et rejet.

Tout en même temps cependant, la vision durkheimienne d'une société de type corporatiste, allant à l'encontre de la pensée marxiste fondée sur la lutte des classes, et la critique du libéralisme, développée par Comte, contribuèrent peu à peu à engendrer une certaine sympathie dans les milieux démocrates-chrétiens, soucieux de repenser le lien social perturbé par les transformations majeures de l'époque. Dans cette perspective, les études de Le Play furent regardées avec intérêt et ouvrirent en quelque sorte la voie à l'instrumentalisation de la sociologie ou plutôt de la sociographie. Celle-ci pourrait d'une part apporter des données susceptibles d'aider l'Eglise dans ses réflexions pastorales en lui donnant une meilleure connaissance du terrain. De telles recherches pourraient en outre faciliter l'entrée de l'institution "dans une perspective modernisatrice, orientée entre autres, souligne J. Remy, vers une transposition à la vie de l'Eglise des techniques de gestion rationnelle et de planning appliquées alors dans d'autres domaines d'activités". Les grandes enquêtes conduites en France par Le Bras, dès les années 1930, puis par Boulard, celles développées aux Pays-Bas par Zeeghers et Goddijn, au Québec par Lacoste, de Montigny et Rouleau ou encore, en Belgique, par les Centres de Recherches Socio-Religieuses dirigés par F. Houtart s'inscrivaient toutes dans cette même préoccupation d'une meilleure adéquation de l'action pastorale dans un monde en changement. D'autre part, cette connaissance affinée de la société du moment constituait

Digitized by Google

pour certains une voie privilégiée susceptible de stimuler l'engagement de l'Eglise dans un réformisme social, appelé par les grandes encycliques, notent E. Gerard et K. Wils. Elle permettait à la préoccupation sociale de l'Eglise de mieux s'ancrer sur les terrains concrets où celle-ci voulait agir. C'est aussi dans cette même perspective, note J. Remy, que, malgré les réticences de Rome, d'importantes recherches furent entreprises en Amérique latine surtout, mais aussi en Afrique et en Asie. Si l'élaboration de statistiques religieuses en était l'objectif officiel, l'intention implicite était aussi de fournir des informations pertinentes pour aider le développement social de régions sous-développées, tout en portant un regard critique et éclairé sur l'action de l'Eglise. L'affinité entre la doctrine sociale énoncée dans les encycliques et les "objets" de telles recherches décrivant la "réalité sociale" contribua ainsi sans nul doute à atténuer la connotation positiviste de la discipline.

Mais son retour en grâce était relatif et son évaluation positive n'était acquise que pour autant qu'elle se limitât à décrire et laissât à l'acteur religieux le monopole de l'interprétation. Valable pour tous les champs de la sociologie, cette restriction paraissait d'autant plus impérative qu'il s'agissait du champ religieux. En la matière, il devait être entendu que quels que soient les apports attendus de celle-ci, la sociologie devait se garder de s'immiscer dans une quelconque approche de l'enseignement et de l'organisation de l'Eglise: l'affirmation de leur caractère surnaturel les posait d'emblée en dehors de toute prétention d'investigation et d'analyse. Utile pour l'action pastorale, la sociologie se voyait ainsi reléguée dans un rôle de service a-critique - ce que contribuerait à garantir, estimait la hiérarchie ecclésiale, l'appartenance à l'Eglise des sociologues travaillant dans cette perspective. On peut par là mesurer combien avait été révolutionnaire l'insistance de J. Leclercq qui, dès 1948, dans son *Introduction à la sociologie*, enseignée à l'Université Catholique de Louvain, réclamait une sociologie qui "se développe dans des milieux scientifiques réellement et profondément dépourvus de préjugés (....). Préjugés philosophiques, religieux, politiques, même scientifiques" car, disait-il, "la vraie science exige une liberté d'esprit totale".

Les relations tendues entre la sociologie et l'Eglise catholique allaient connaître une trève avec le Concile qui, dans ses travaux, accordait une grande place à cette discipline. Mais le répit fut bref. Déçue de ne pas avoir trouvé dans la sociologie les "recettes" susceptibles d'arrêter ou tout au moins de freiner le déclin des pratiques et des vocations, la hiérarchie reprit distance. Et elle le fit avec d'autant plus de conviction, dit J. Remy, qu'elle voyait des signes d'espoir de retournement dans diverses manifestations religieuses nouvelles, spontanément apparues.

De son côté, la sociologie travaillant dans le champ religieux s'était peu à peu émancipée de son caractère ancillaire. L'histoire de la CISR/SISR et ce changement de nom lui-même témoignent clairement de cette profonde évolution, comme le montrent les articles de E. Poulat et de K. Dobbelaere. Partie d'une volonté exclusive de service à l'Eglise catholique, cette association s'est progressivement - et non sans résistance de la part de certains - ouverte à d'autres religions, à commencer par le protestantisme qui, de son côté, avait eu lui aussi des relations variables avec la sociologie.

Digitized by Google

C'est l'histoire de celles-ci que retrace R. Campiche notant tout d'abord qu'il convient à ce propos de distinguer calvinisme et luthéranisme. En Allemagne, dit cet auteur, ce dernier fut, dès le 19ème siècle, fortement marqué par les travaux de M. Weber et de E.Troeltsch. Ceux-ci amenèrent nombre de théologiens à s'intéresser aux sciences sociales, à théoriser les rapports entre sociologie et théologie et à en voir l'utilité pour "la reconstruction du rôle et des fonctions pastorales" et "la réforme des études de théologie". On retrouve ici la fonction ancillaire de la sociologie. Il n'est par ailleurs pas sans intérêt de noter que R. Campiche situe dans "la tradition des Deux Règnes" du luthéranisme un facteur explicatif important de la reconnaissance par celui-ci de la légitimité des "approches profanes du monde séculier" et de sa réserve à l'égard de celles-ci dès lors qu'il s'agit du domaine religieux et ecclésial. Cette réserve semble par contre plus large et plus globale du côté du Calvinisme, tout au moins tel que celui-ci transparaît à travers la figure emblématique de Barth, qu'invoque R. Campiche. "La préséance irréductible, absolue de Dieu" que souligne Barth, dit celui-ci, le conduit à juger inutiles les analyses sociologiques qui pourraient "faire écran à la radicalité de la parole transformatrice".

Quoi qu'il en soit de ces regards théologiques protestants sur la sociologie, il faudra attendre les années 1960 et le constat d'une certaine déchristianisation et sécularisation pour que se développe, du côté protestant, une certaine "attente à l'égard des investigations sociologiques"; celles-ci vont alors être considérées comme susceptibles d'éclairer "la relativité des formes historiques de la vie ecclésiale" et d'aider à comprendre les évolutions en cours et leurs incidences sur les Eglises. Le recours que vont faire celles-ci à la sociologie va toutefois varier d'un contexte national à l'autre, mais la collaboration va partout s'intensifier et s'élargir: "la démarche utilitaire et confessionnelle" - comment organiser les Eglises pour atteindre une population qu'en éloignent les nouveaux modes de vie? – va s'ouvrir à une investigation du champ religieux lui-même, que rend légitime la réalité sociale de celui-ci. Mais du côté protestant comme du côté catholique, la méfiance ne désarme guère dès lors qu'il s'agit d'indiquer des orientations possibles et ce, même si plus récemment, comme c'est le cas en Suisse, la référence aux résultats de grandes recherches sociologiques se retrouve désormais dans toutes les démarches d'aggiornamento des Eglises. Il n'empêche, conclut R. Campiche: si les Eglises se sont "approprié les travaux sociologiques (avec d'ailleurs d'autant plus de confiance que ceux-ci étaient rigoureusement conduits) la question de la mise en œuvre d'une théorie permettant d'articuler le diagnostic avec la norme religieuse reste posée".

On le voit: les rapports du protestantisme et du catholicisme avec la sociologie suivent largement le même parcours hésitant – les rapprochements apparaissant d'autant plus possibles que la sociologie se cantonne dans un rôle de service et se limite à offrir des analyses du "social" tout en se gardant de prétendre à de semblables démarches vis-à-vis du religieux lui-même. Et pourtant, remarque R. Campiche, les sociologues contemporains contribuent sans doute à réhabiliter l'objet religieux dans le cadre de la sociologie générale, où – tout en en soulignant la complexité – ils en démontrent l'importance avec une rigueur méthodologique et épistémologique incontestable.

Digitized by Google

La proximité du protestantisme et du catholicisme – proximité de leur genèse, de leurs terrains premiers d'implantation, des contextes où ils évoluent – facilitait sans doute l'ouverture au protestantisme de la CISR/SISR, instituée comme service à l'Eglise catholique. Il devait en aller de même pour les autres religions chrétiennes, à commencer par l'Anglicanisme.

Bien qu'une importante production sociologique le concerne, celui-ci n'a jamais eu de lien institutionnel strict avec la sociologie, souligne D. Martin, et les différentes Eglises qui le constituent manifestent des intérêts divers à l'égard de celle-ci. Si un des premiers travaux sollicités fut une recherche de sociologie normative, visant à élaborer l'idée de "société chrétienne" dans la crise culturelle de l'entre-deux-guerres, les Eglises - lorsqu'elles en attendent quelque chose - demandent avant tout à la sociologie divers types d'expertise - sur la nature des structures ecclésiales ou encore sur "les besoins des communautés paroissiales" - et aussi, comme ailleurs, des études sociographiques. Plus récemment toutefois, il semble que le recours à la sociologie s'élargisse: des sociologues sont appelés, à côté parfois de représentants d'autres sciences, à participer à des discussions portant sur des domaines aussi variés que le curriculum scolaire des collèges religieux, l'ordination des femmes, la recherche d'une "troisième voie" entre le socialisme et le libéralisme ou sur l'engagement de la Grande Bretagne dans l'Europe. D. Martin voit dans la participation des sociologues à de tels débats le signe que cette discipline s'est vu reconnaître - non sans opposition - un certain droit d'argumentation dans des débats d'Eglise. Cependant il montre tout en même temps la persistance des tensions entre les milieux ecclésiastiques et académiques, particulièrement lorsque ceux-ci s'engagent dans la voie de critiques comme ce fut le cas à propos de la réforme liturgique ou encore des orientations "manageriales" des Eglises. Il est toutefois un domaine où la sociologie paraît jouir d'une légitimité particulière d'intervention: c'est celui des grands dilemmes sociaux contemporains, comme celui de la famille ou celui des questions éthiques. Mais le fossé subsiste entre, dit D. Martin, les "clercs professionnels" et les académiques; même s'il existe chez les premiers "un sentiment vague" de l'éventuelle utilité de la sociologie, ceux-ci se contentent souvent d'informations ad hoc et n'ont guère de goût pour des développements théoriques élaborés.

Le scepticisme manifesté à l'égard de tels développements théoriques prend une dimension plus radicale encore dans le contexte orthodoxe – tout au moins en Europe orientale. Divers éléments s'y conjuguent en effet, estime V. Makrides, pour entretenir une méfiance constante, voire une certaine hostilité à l'égard d'une sociologie qui se voudrait plus qu'une sociographie utilisable par les Eglises dans la ligne de leur propre vision du monde. Aux yeux des institutions ecclésiales orthodoxes, l'origine occidentale de la sociologie – avec ce que cela signifie comme lien avec une tradition culturelle exogène à la fois enviée et méprisée – et le caractère a– ou anti-religieux de celle-ci – de Comte à Marx – constituent d'emblée des handicaps difficilement surmontables pour l'accueil de cette discipline en général et de la sociologie des religions en particulier. Certes, la réception de celle-ci diffère quelque peu d'un pays à l'autre mais, d'une façon générale, estime V. Makrides, "le fossé qui sépare la sociologie des religions de son objet d'étude – le christianisme orthodoxe – paraît toujours plutôt infranchissable".

Digitized by Google

Le système communiste, qui a dominé la plupart des pays orthodoxes durant la plus grande partie du vingtième siècle, n'a fait que renforcer la méfiance sinon l'hostilité des Eglises orthodoxes à l'égard de la sociologie. En effet, ce régime n'a pas manqué d'instrumentaliser la critique marxiste-léniniste de la religion pour établir ses assises et pour promouvoir "l'Athéisme scientifique" comme fondement et légitimation de son projet. C'est dans cette perspective que s'est développée "une sociologie de la religion idéologiquement rigide, dont le but ultime était d'aider l'Etat à éradiquer la religion des sociétés socialistes". A la fin des régimes communistes, les pays de l'Est européen ne disposaient ainsi d'aucune sociologie "scientifique" c'est-à-dire orientée vers une approche objective des phénomènes sociaux et notamment des religions. De leur côté, les Eglises orthodoxes se préoccupèrent alors avant tout de rétablir le pouvoir social et le prestige que plusieurs décennies de communisme avaient effacés – ce qui les a conduites "à prendre une posture conservatrice, nationaliste et même réactionnaire" peu propice à induire une attention sereine à des analyses sociologiques quelque peu critiques.

La méfiance entretenue par ces Eglises à l'égard de celles-ci ne s'arrête d'ailleurs pas aux frontières de l'ancien bloc communiste: l'Eglise orthodoxe grecque partage ce sentiment et, comme ses sœurs, elle ne s'intéresse guère qu'aux "surveys" qui apportent des données considérées comme utiles pour brosser une image de la société et, en particulier, pour l'aider dans ce qu'elle définit comme étant sa mission sociale. On retrouve là une affinité avec la situation d'Europe occidentale, où l'engagement social des Eglises a toujours offert un biais de rencontre entre celles-ci et une sociologie avant tout descriptive. En Grèce s'est ainsi développée ce que V. Makrides appelle "une sociologie chrétienne", enseignée et pratiquée par des théologiens. Sans formation sociologique académique, ceux-ci regardent "la théologie orthodoxe comme une science clairement empirique (...) et basent leur sociologie sur des idées empruntées à la Bible, sur la littérature patristique et sur les travaux de penseurs orthodoxes qui désignent les problèmes de la société et définissent les remèdes à y apporter". C'est dans cette vision que la sociologie s'est vue "recrutée": "mieux articuler la présence sociale de l'Eglise à la société et l'aider à y accroître son influence". Dans un tel contexte, les phénomènes religieux semblent dès lors être un objet qui est du ressort exclusif des théologiens et que donc les sociologues dédaignent. Il en résulte une carence de recherche théorique et une orientation explicitement pratique des travaux, conduits dans le sens unilatéral des intérêts de l'Eglise. Et l'actuelle résurgence du religieux ne peut, estime V. Makrides, que conforter celle-ci dans cette ligne: si son intérêt pour la recherche sociologique s'amplifie, il reste "déterminé" par les principes, priorités et objectifs qui sont les siens.

Au-delà des différences, dont certaines sont majeures, l'histoire des relations des diverses Eglises chrétiennes avec la sociologie semblent marquées, à des degrés variables, par trois constantes: la méfiance que cette discipline leur inspire à partir de la vision réductionniste – positiviste ou marxiste – qu'elles en entretiennent; un certain recours aux descriptions et analyses sociologiques du contexte social dans lequel elles évoluent; un refus plus ou moins rigide des analyses portant sur le religieux lui-même, ses institutions, la réception de ses dogmes et de ses rites, la portée de sa parole...: en

Digitized by Google

ces domaines, les réticences à l'égard de la sociologie ont incontestablement la vie dure. Qu'en est-il des rapports entre cette discipline et d'autres religions? Ils s'avèrent dans l'ensemble bien différents, le rôle des instances institutionnelles y paraissant, s'il existe, nettement moins présent. C'est notamment ce que montre l'analyse des relations de la sociologie avec le judaïsme, telle que la propose R. Azria.

Les premiers chercheurs ayant pour objet d'études une religion non chrétienne qui firent leur entrée à la CISR/SISR furent les sociologues du judaïsme. La chose s'explique aisément: non seulement le christianisme est né au cœur de ce monde avant d'entretenir avec lui des rapports souvent douloureux, mais surtout – à la différence, à ce moment, de l'Islam – le judaïsme est une religion pleinement présente en Europe, premier terrain où s'est développée cette association, comme le montre l'évolution du membership signalée par K. Dobbelaere. Cette nouvelle ouverture était d'importance: elle complexifiait encore l'objet et en montrait la plurivocité et le caractère polymorphe. En ce sens, R. Azria s'interroge d'emblée sur la "nature" du judaïsme, tel qu'il est traité par les sociologues. "Lorsqu'il parle de juifs et de judaïsme, écrit-elle, de quoi parle au juste (le spécialiste de ces réalités sociales): d'un groupe confessionnel? d'une minorité ethnique? d'une nation comprise dans le sens pré-moderne et/ou politique du terme? d'un peuple? d'une entité spirituelle? sociale? historique? d'une tradition? de cultures? La question n'est ni simple, ni neutre" conclut-elle. Evidente pour beaucoup dès lors qu'il s'agit du judaïsme, cette interrogation a pu rester longtemps ignorée dans l'abordage de "l'objet religieux chrétien" et n'effleurait sans doute guère la "sociologie pastorale" des premiers temps... Cette première sortie du terrain chrétien que marque l'arrivée de sociologues du judaïsme dans "un champ de recherche jusque là massivement centré sur le catholicisme", comme le rappelle aussi R. Azria, "va amener la discipline à se diversifier et à se renouveler mais (va aussi œuvrer) dans le sens de sa sécularisation interne", en la dégageant certes du catholicisme mais aussi de ses allégeances antérieures à l'égard de cette Eglise. Ce mouvement de sécularisation progressive du champ va, en ce qui concerne le judaïsme, être d'emblée favorisé par la coïncidence entre "les débuts de la modernité juive" et ceux de l'étude scientifique du judaïsme: c'est cette connivence qui va permettre "le regard distancié et critique" et favoriser le désengagement.

Par ailleurs, même lorsqu'elle se focalise sur les dimensions religieuses de celui-ci, l'étude du judaïsme ne peut faire fi, dit R. Azria, de ses "parentés intellectuelles" avec la Science du Judaïsme allemande – plutôt orientée vers la philosophie et l'histoire – et des Jewish Studies anglo-américaines, qui abordent le Judaïsme tant par le biais religieux que par la dimension ethnique ou encore par son statut de groupe minoritaire. Elle ne pouvait davantage négliger la dimension identitaire et légitimatrice que donnent au judaïsme les études juives conduites en Israël, dimension qui amène celles-ci à une pluridisciplinarité particulièrement ample. C'est là un autre apport de la sociologie du judaïsme au champ de la sociologie des religions.

On le voit: dans le cas du judaïsme, les rapports de cette discipline avec son objet sont inéluctablement complexes. A la polysémie de l'objet, s'ajoute la diversité des lieux et des conditions au sein desquels il se manifeste – des diasporas diverses à l'Etat d'Israël, de l'immersion dans les sociétés occiden-

Digitized by Google

tales modernes favorisant le détricotage de l'identité collective juive à la construction d'Israël instrumentalisant les ressources culturelles de celle-ci.

Les rapports entre sociologie et religion prennent ainsi ici des visages divers mais leurs ambiguïtés ne paraissent pas être du même ordre que celles entrevues dans le cas du christianisme et, plus particulièrement, du catholicisme. Alors que ce dernier a longtemps entendu placer la sociologie dans un rôle ancillaire et lui refuser à la fois toute extériorité et toute démarche d'interprétation, la nécessaire reconnaissance du caractère polymorphe du judaïsme et le moment où sont apparues les études scientifiques de celui-ci ont d'emblée éludé de telles tensions – l'autonomie de la recherche ne pouvant être mise en question.

Ainsi la contribution des sociologues du judaïsme aux travaux de la CISR/SISR - et de la sociologie des religions en général – a-t-elle aidé à élargir la perspective: le fait religieux sera de plus en plus saisi comme fait social total, fondant dès lors une approche pluridisciplinaire. Certes aujourd' hui encore, les sociologues de la religion – ou plutôt "des religions", comme ils préfèrent souvent désormais se qualifier – maintiennent la spécificité de leur objet – tout comme le font de leur côté les sociologues de la famille, de l'entreprise ou de la ville. Mais l'indéniable complexification de leur objet, son émancipation des cadres institutionnels qui prétendaient la baliser et la prolifération des figures qu'il arbore amènent inévitablement ces sociologues à ouvrir leur champ de recherche, non seulement à d'autres objets de la sociologie (le politique, le juridique...) mais aussi à d'autres disciplines comme l'histoire ou la psychologie par exemple.

C'est aussi dans le sens d'une redéfinition de l'objet et d'une ouverture pluridisciplinaire que conduit la plus récente introduction de l'étude de l'Islam dans le champ de la sociologie des religions. Après que la longue colonisation des pays de l'Islam ait favorisé, constate C. Hamès, une certaine occultation de l'objet religieux dans la perspective spécifique d'une sociologie des religions, l'étude de l'Islam semble jusqu'ici s'être vue préférentiellement investie par d'autres disciplines. Retrouvant les voies de l'ethnologie, l'anthropologie s'attache à l'analyse des petites communautés, des cultes... En même temps, l'implantation européenne de l'Islam ouvre un terrain d'investigation nouveau à une sociologie des migrations, avec notamment, les dimensions culturelles, identitaires mais aussi politiques qui accompagnent celles-ci et qui ouvrent vers une "sociologie des constructions nationales", considérée – dit C. Hamès – comme "une science moderne, en phase avec les questions post-indépendantistes".

Ces divers traitements contemporains de "l'objet Islam" qui, en quelque sorte, marginalisent la sociologie, sont d'autant plus intéressants à reconnaître que, remarque C. Hamès, "l'Europe pensante du milieu du 19ème siècle – celle de Comte et de Marx – annexe les penseurs d'autres cultures et d'autres continents qui lui paraissent venir conforter ses propres vues en leur conférant une apparence de loi générale". C'est dans ce mouvement, dit cet auteur, qu'est recrutée la pensée d'Ibn Khaldûn, interprétée comme étant "celle d'un sociologue qui applique la raison à l'analyse des faits sociaux et (que) cette disposition libère de la vision contraignante et totalisante de la pensée théologique islamique (...). Le résultat est donc qu'Ibn Khaldûn est considéré comme un penseur, sinon athée ou antireligieux, du moins comme dégagé et affranchi du poids de la dogmatique théologique islamique (...).

Digitized by Google

Cela proviendrait (...) d'une analyse strictement rationnelle des faits sociaux qui se comprennent ainsi par eux-mêmes et n'ont plus besoin, dans leur explication, du recours à des facteurs supra-naturels". Fondée sur un malentendu qui oblitère "la vision totalisante et non contradictoire de l'univers" qui était celle de ce penseur arabe musulman du 14ème siècle, cette soi-disant première rencontre de la sociologie et de l'Islam s'avère ainsi être une rencontre "athée" si on peut la qualifier de la sorte. Et, malgré leur incontestable intérêt pour le religieux, E. Durkheim et Mauss feront, dans leurs travaux, l'impasse sur l'Islam – à l'opposé d'ailleurs des anthropologues (anglais) et des ethnologues comme Doutté.

Cette absence de l'Islam dans la sociologie scientifique européenne naissante se retrouvera plus tard dans la sociologie qui se mettra institutionnellement en place dans les pays musulmans, au lendemain de leurs indépendances: préoccupée par l'entrée dans la modernité, la sociologie entend être une discipline "quasi-positiviste" en phase avec les problèmes sociaux, politiques et économiques associés à la fin de la colonisation et à la construction d'Etats indépendants. Et dans ce programme, la religion islamique semble peu pertinente... Son étude est donc longuement abandonnée soit aux ethnologues, soit surtout aux orientalistes par le truchement desquels, dit C. Hamès, "la sociologie va progressivement - et cette fois, sans malentendu - rencontrer l'Islam". Elle le fera en particulier grâce à M. Rodinson - linguiste-orientaliste avant d'être sociologue - a qui on doit "l'œuvre sociologique la plus importante sur le monde musulman".

Malgré cet apport majeur, il semble bien que l'on assiste aujourd'hui à une nouvelle éclipse - certes relative - de la sociologie dans les études islamiques. En effet, les événements politiques qui, depuis la prise du pouvoir par les Ayatollahs en Iran (1979), ont marqué nombre de pays musulmans, ont mis en évidence un "islam dit intégriste" qui a conduit à privilégier les approches de politologie. D'autre part, on assiste à une résurgence des approches anthropologiques, qui redécouvrent "les chemins empruntés par les ethnologues de la période coloniale, mais dont les recherches (ont été) refoulées et occultées par les volontés modernistes des indépendances". Cependant, C. Hamès voit un terrain nouveau de rencontre possible entre l'Islam et la sociologie et notamment la sociologie des religions: celui de l'implantation européenne de l'Islam qui, au-delà de la problématique déjà largement explorée des "travailleurs immigrés" s'ouvre peu à peu à l'étude des idées et pratiques islamiques et à celle d'un nouvel Islam en train de s'édifier sur la scène publique.

La saisie de celui-ci s'assortit toutefois d'une exigence majeure: celle, dit C. Hames, de "déchristianiser" la sociologie. C'est sans conteste le même impératif que requiert l'approche des religions orientales, notamment dans le contexte japonais que décrit S. Shimazono. Face à l'ancienne (et relativement perdurante) homogénéité religieuse des pays européens, c'est tout d'abord la diversité qui caractérise le paysage religieux japonais. Une diversité qui ne consiste pas seulement en la coexistence de groupes religieux distincts mais qui concerne directement les individus eux-mêmes, lesquels recourent, selon les moments et les besoins – mariage, funérailles... - aux ressources des différentes religions disponibles. Le pluralisme religieux n'est donc pas seulement ici un phénomène s'exprimant au niveau du pays; il est une modalité individuelle de gestion de soi et de son rapport au monde.

Digitized by Google

A ce type de pluralisme, le Japon ajoute – dans le domaine religieux comme ailleurs – une très grande capacité d'appropriation et d'importation de formes religieuses exogènes. Contrairement à ce qui se passe dans le christianisme et surtout dans le catholicisme, les croyances, les rites, ... relevant d'autres religions sont généralement accueillis sans conflit et sans culpabilité. Sans doute faut-il voir en cela un des facteurs explicatifs du succès rencontré par des nouveaux mouvements religieux au Japon: ils bénéficient là – tout au moins a priori – de la longue tradition de pluralisme religieux qui différencie nettement ce pays des pays européens. Leur accueil est par ailleurs rendu d'autant plus aisé qu'ils sont pour la plupart proches des grandes lignées religieuses du pays, Bouddhisme, Shintoïsme, "folk religions".

Cette large ouverture à la diversité des expressions religieuses trouve elle-même probablement ses racines dans le fait que les religions japonaises traditionnelles soit sont elles-mêmes divisées en de multiples sectes – c'est le cas du Bouddhisme qui est là l'organisation religieuse la plus puissante -, soit sont des "folk religions" - comme le Shamanisme ou les "religions des montagnes" -, soit encore (et c'est un point essentiel) jouent de fait plus efficacement au niveau de la vie quotidienne des gens qu'en tant que force cohésive globale – c'est le cas du Shintoïsme.

Ce dernier aspect explique vraisemblablement en outre pourquoi ce sont les folkloristes qui se sont les premiers préoccupés, aux environs de 1910, d'étudier les phénomènes religieux. Ils furent suivis, une vingtaine d'années après, par les anthropologues soucieux d'analyser la culture japonaise dans sa diversité quotidienne. Au même moment, apparurent les premières recherches s'inscrivant dans des problématiques de type occidental et notamment dans la perspective wébérienne recherchant les liens entre modernité et religion. Mais c'est avec la théorie de la sécularisation, dans les années 1970, que la sociologie occidentale, européenne et états-unienne, y connut vraiment le début de son essor. Depuis, elle y coexiste avec les approches folkloristes et anthropologiques des phénomènes religieux, lesquelles semblent rester dominantes. Du même coup, elles influencent les modes de saisie de ceux-ci, privilégiant dit S. Shimazono, les études interprétatives de type qualitatif ou clinique au détriment des méthodes quantitatives, plus développées par les sociologues.

C'est sur ce fond que, depuis les années 1950, se sont largement développées au Japon les études conduites sur les Nouveaux Mouvements Religieux. Celles-ci furent d'abord nettement marquées par des prises de position en leur faveur – pourquoi les discriminer? – ou par des inquiétudes – ne réintroduisent-ils pas l'irrationnel des temps pré-modernes? Sous l'influence de la sociologie positiviste (1970) certaines études se firent ensuite plus neutres. Rapidement après toutefois, les chercheurs travaillant dans le champ des Nouveaux Mouvements Religieux se virent pris dans les conflits au sein desquels certains de ceux-ci avaient – et ont toujours – à affronter "l'opinion publique", les médias et les instances gouvernementales: considérés comme porteurs d'informations et comme évaluateurs-experts, nombre de sociologues furent appelés par les médias à diffuser leurs connaissances et à commenter divers événements liés à ces Nouveaux Mouvements Religieux ou les poursuites et décisions judiciaires les concernant. Se pose dès lors, comme le souligne S. Shimazono, la question de la responsabilité

Digitized by Google

sociale du sociologue et des liens qu'il a avec son objet d'études ou qu'il noue avec celui-ci au cours de ses explorations. Ainsi resurgit, sous une nouvelle forme et avec d'autres enjeux, le dilemme de la distance/proximité qui, dans les premières études sociologiques du catholicisme, opposait les tenants d'une "sociologie religieuse", conduite au service de l'Eglise par des personnes appartenant à celle-ci, aux sociologues académiques qui voyaient, dans l'extériorité, le garant indispensable de la rigueur scientifique.

La question est d'importance. Et ce d'autant plus qu'elle agite dorénavant les mondes politique et judiciaire dans nombre de pays. Elle est d'autant plus urgente aussi que des sociologues de plus en plus nombreux s'intéressent à ces mouvements schismatiques et à ces dissidences des grandes traditions religieuses que sont les sectes et les Nouveaux Mouvements Religieux. Dérivées du christianisme, les premières ont d'emblée retenu l'attention de sociologues, prioritairement – remarque B. Wilson – allemands et nord-américains. S'inscrivant dans la tradition de Weber et de Troeltsch, les premiers y voyaient un intérêt théorique – la distinction Eglise/secte qui révélait l'héritage d'une perspective théologique – tandis que les seconds s'intéressèrent d'abord aux motivations des membres de ces institutions volontaires que sont les sectes.

Mais l'intérêt des sociologues pour les sectes trouve d'autres raisons d'être, dit B. Wilson. Phénomène dissident, voire pathologique, elles suscitent plus de curiosité que ce qui paraît relever de la "normalité". D'autre part, dans la mesure où certaines d'entre elles défient l'Etat – par refus du service militaire, de l'enseignement ou de la médecine "publiques", ... - les sectes s'imposent dans le débat public et constituent par là un double appel aux sociologues: requis ou se proposant comme experts dans celui-ci, ils trouvent en outre dans ce débat lui-même matière à analyse des enjeux sociaux et des systèmes de valeur. Pour le sociologue, les sectes constituent par ailleurs des "cas de laboratoire", denrée rare, souligne B. Wilson, dans cette discipline. Leur caractère volontaire, leur délimitation relativement rigide, la possibilité de suivre en direct leur histoire, ... en ont fait des lieux privilégiés d'observation et d'analyse des modes d'organisation sociale, de diffusion et d'institutionnalisation de modèles alternatifs de systèmes sociaux et culturels, ... et ont un temps incité certains sociologues à produire "une taxonomie peut-être inspirée de la botanique".

A côté de ces efforts de classification et d'élaboration de définitions universellement applicables et à côté de la poursuite par certains de formulations idéal-typiques inscrivant les Eglises dans la normalité et reléguant les sectes dans les marges hérétiques et/ou pathologiques, une autre ligne de recherche sociologique commençat à se développer qui élargissait la problématique en avançant un nouveau postulat: autant ou peut-être même plus qu'elles ne sont une protestation contre les Eglises, les sectes expriment une critique de la société et de certains aspects de l'Etat. L'intérêt de les analyser sociologiquement s'en trouvait accru puisque non seulement leur théologie mais aussi leurs modes d'organisation pouvaient offrir en négatif – au sens photographique du terme – une image du fonctionnement social dominant, de ses priorités et de ses valeurs.

Si les sociologues se sont ainsi rapidement grandement intéressés aux sectes, la réciproque est restée longtemps absente. Mais dès lors que les sectes se sont heurtées à l'incompréhension voire à l'opposition des autorités

Digitized by Google

politiques, lesquelles de plus ont commencé à les traîner en justice, elles se sont mises à chercher l'assistance d'experts pour défendre leurs droits de conscience et même d'existence. Ni les théologiens ni les psychologues à qui il fut parfois tenté de faire appel ne furent à même de satisfaire, dit B. Wilson: la discipline des premiers est avant tout normative et généralement liée à une Eglise qui revendique la possession exclusive de la vérité; celle des seconds les porte au regard sur des individus et les rend aisément enclins à faire du "pathologisme". Par contre, la discipline qui est la leur oriente plutôt les sociologues vers l'étude des mouvements sociaux de tous types et vers le fonctionnement des collectifs. A cette compétence générale des sociologues, ceux qui se sont spécialisés dans l'exploration des religions ajoutent la spécificité de leur objet de recherche – ce qui, dit B. Wilson, en fait sans doute "la ressource disponible la plus pertinente", tant pour les sectes que, parfois, pour les instances gouvernementales et pour les cours de justice.

Pour le sociologue toutefois, cette immersion dans le terrain des sectes et de leurs conflits avec les autorités publiques n'est ni sans exigences, ni sans périls. Cette aventure – car c'en est une – requiert en effet, insiste B. Wilson, qu'il soit convaincu du caractère positif de la tolérance religieuse et que, au long de ses investigations qui supposent "l'observation participante comme élément essentiel de Verstehen, (...) il veille constamment à maintenir une posture de détachement sympathique désintéressé". De tels impératifs, en quelque sorte intrinsèques à l'éthique de sa discipline, sont néanmoins insuffisants à le mettre pleinement à l'abri d'accusations le désignant comme "pro-sectes" ou lui reprochant de se cantonner dans des élaborations – certains diront alors élucubrations – théoriques le rendant inapte à saisir les problèmes concrets suscités par les sectes.

De telles dénonciations – généralement injustifiées - ont pris une récente ampleur avec la multiplication des Nouveaux Mouvements Religieux et la suspicion que ceux-ci suscitent dans une opinion publique, copieusement alimentée par les médias et confortée par la prise en charge de la question par divers gouvernements, essentiellement européens. Cette localisation privilégiée des débats autour de ces mouvements doit se comprendre à partir de l'origine "exotique" de ceux-ci: alors que les sectes sont des dissidences du christianisme, les Nouveaux Mouvements Religieux trouvent le plus souvent leurs racines dans des religions orientales – ce qui les pare d'emblée d'une étrangeté inquiétante. Certes en Occident, ils firent leur première apparition en Californie dès le début des années 1960 avec le mouvement hippie et avec la nébuleuse des mouvements contestant "l'impérialisme bourgeois" et les religions chrétiennes associées à l'histoire de celui-ci mais le pluralisme religieux traditionnel des Etats-Unis leur épargna les difficultés qu'ils allaient plus tard connaître en Europe.

Les premières rencontres de la sociologie avec les Nouveaux Mouvements Religieux furent ambiguës. Elles remontent, rappelle E. Barker, aux investigations par Lofland de l'Unification Church - les Moonies -: alors qu'il cherchait à entrer dans cette Eglise pour l'étudier, elle espérait avoir fait un nouveau membre. Cette confusion d'objectifs, tardivement explicitée, allait rendre longtemps malaisé aux sociologues l'accès aux Nouveaux Mouvements Religieux, échaudés par ce qu'ils interprétaient comme une trahison.

Digitized by Google

Mais la fascination que suscitaient ces mouvements – fascination du même ordre que celle provoquée par les sectes – eut peu à peu raison de ces réticences et déboucha, considère E. Barker, sur une sorte de sous-discipline dans le champ de la sociologie des religions. Cette sous-discipline se voit largement alimentée aujourd'hui par le réseau Internet qui offre de multiples sites généreusement nourris tant par les Nouveaux Mouvements Religieux eux-mêmes que par leurs détracteurs et aussi par les sociologues qui y diffusent leurs points de vue.

Les relations entre les Nouveaux Mouvements Religieux et les sociologues n'en restent pas moins délicates, variables de l'un à l'autre et changeantes dans le temps. Elles vont, estime E. Barker, de la fermeture obstinée à la coopération sollicitée et active en passant par l'accès toléré mais limité. Dans l'ouverture progressive de nombreux Nouveaux Mouvements Religieux à l'étude des sociologues, il est incontestable que les débats de ces mouvements avec la justice ont joué un grand rôle. Ils ont largement contribué, dit E. Barker, au "passage d'une situation où les sociologues étaient regardés avec suspicion et peur (...) à une situation où ceux-ci sont non seulement les bienvenus mais aussi où ils sont vus et comme étant susceptibles de contrer les images négatives avec lesquelles ces mouvements sont par ailleurs souvent stigmatisés, et comme personnes-ressources, aptes à donner des avis pertinents". E. Barker voit dans les méthodologies mêmes des sociologues une des raisons explicatives de ce rôle qui leur est reconnu: leurs questionnements, dit-elle, peuvent favoriser une prise de conscience plus claire et affaiblir (ou accroître!) le sentiment d'une altérité radicale. Mais elle souligne aussi combien les sociologues peuvent, par la connaissance qu'ils maîtrisent, être fonctionnels pour les Nouveaux Mouvements Religieux, en jouant le rôle d'expert-témoin et en facilitant la communication entre ceux-ci et le monde qui les environne et a développé à leur égard un a priori négatif.

Ce rôle que jouent effectivement divers sociologues des Nouveaux Mouvements Religieux leur vaut d'autres difficultés que celles liées à la variabilité de leurs possibilités d'accès à ceux-ci. Les mouvements anti-cultes les dénoncent, attribuant aux seuls apostats, dit E. Barker, une compétence digne de foi; et l'on sait combien ils sont le plus souvent tenus à l'écart des commissions parlementaires instaurées autour du sujet et des "observatoires" qui peuvent en résulter... Quoi qu'il en soit, l'étude des Nouveaux Mouvements Religieux représente un nouveau défi pour les sociologues des religions. Les controverses qui entourent ces mouvements rendent plus impérieuse que jamais la redéfinition même de l'objet de la discipline et la saisie des enjeux dont il est porteur.

Digitized by Google

Ambigus, les rapports entre la sociologie et les "religions" le sont ainsi dès l'origine et les tensions qui les traversent s'expliquent de diverses manières, dont la première et peut-être la principale doit être trouvée dans le contexte particulier où s'est produite leur première rencontre. Il était européen, donc chrétien et particulièrement catholique. Et la rencontre se produisit en un temps de changement profond – celui, pour le caricaturer, du passage d'une société agricole – facilement dominée par une lecture du monde en termes cosmologiques et de non maîtrise – à une société industrielle et urbaine, insistant sur la puissance transformatrice de l'homme, acteur de progrès et d'orientation du monde.

Cette spécificité de temps et de lieu eut diverses incidences, dont les effets, même s'ils se sont fortement atténués, continuent subrepticement parfois à se faire sentir. D'emblée tout d'abord la scène des rapports sociologie et religions fut compliquée par l'immixtion d'un troisième acteur: celui des institutions religieuses elles-mêmes - les Eglises - et de leurs intellectuels "organiques" - les théologiens. Dans ce jeu à trois, la sociologie est soit considérée comme subversive (le positivisme et le marxisme, on l'a vu, sont désignés, non sans raison, comme a- ou anti-religieux) et dès lors rejetée, soit réduite à un rôle ancillaire. Relativement alors bienvenue lorsqu'elle se contentait de décrire des situations et se cantonnait dans des tâches essentiellement sociographiques, elle se trouvait le plus souvent écartée, oubliée, dénigrée par l'acteur religieux dès lors qu'elle prétendait s'engager dans une démarche critique et interprétative. "Science investigates, religion interprets" a dit Martin Luther King jr posant ainsi clairement les balises du travail scientifique en général et sociologique en particulier, accepté par l'acteur religieux. Le sociologue se trouvait dès lors confronté à un choix – qu'il n'avait d'ailleurs pas toujours la possibilité de pleinement gérer: ou il acceptait cette restriction dénaturante de son rôle et s'aliénait la reconnaissance scientifique, chose qui, on l'a vu, a diverses fois été le cas; ou il privilégiait cette reconnaissance et se dégageait de ses allégeances institutionnelles, ce qui le rendait suspect aux yeux de l'acteur religieux.

Le temps et le lieu où s'inscrivirent les premières rencontres entre sociologie et religions étaient en outre caractérisés par un projet de rationalité qui reléguait la religion d'une part dans un champ spécifique, d'autre part dans une vision institutionnelle éludant ou minorisant fortement les dimensions non rationnelles et s'inscrivant dans une logique de désenchantement – entérinée d'ailleurs à un certain moment par les institutions ecclésiales, elles-mêmes en quête de rationalité.

L'enfermement de "l'objet religieux" dans des institutions chrétiennes prises dans le mouvement de désenchantement a par ailleurs conduit au "rétrécissement" de cet objet. Celui-ci se vit longtemps confiné dans les formes – de contenu, d'organisation, de fonctions, ... - que lui avaient données ces institutions. L'élargissement des recherches à d'autres traditions religieuses et, plus récemment, aux sectes et aux Nouveaux Mouvements Religieux mais aussi à des manifestations plus floues a peu à peu conduit les sociologues à s'interroger sur l'objet même de leurs travaux et à abandonner jusqu'à l'idée de l'évidence de sa nature.

Au moment où la sociologie des religions, dégagée de ses allégeances institutionnelles d'origine, peut ainsi librement reconsidérer son objet et le construire à neuf, la scène se complique à nouveau et un autre acteur entre

Digitized by Google

dans le jeu, prétendant lui aussi, définir le religieux: dans nombre de pays, le développement – souvent tout neuf – des sectes et des Nouveaux Mouvements Religieux réveille l'attention du législateur. En effet, comme l'a dit récemment au cours d'une conférence L.L. Christians, celui-ci fonctionne implicitement sur le mode de la culture religieuse majoritaire et élabore des normes juridiques travaillées à son insu par des arrière-plans religieux spécifiques que révèlent précisément l'émergence des "religions minoritaires". Si cette connivence historique entre la norme juridique et la religion majoritaire assure à celle-ci une "tranquillité normative", elle place par contre les "religions minoritaires" dans une situation de marginalité voire de déviance qui ne peut qu'interpeller à plusieurs titres le sociologue. Elle lui rappelle à chaud – s'il en était encore besoin – les enjeux sociaux et politiques qui traversent son champ et l'obligent ainsi à une démarche pluridisciplinaire et au refus d'une exclusive culturaliste. Mais il arrive aussi que le sociologue soit amené à statuer sur cette connivence et à montrer l'incertitude qui en résulte pour les religions minoritaires ...

L'étude du champ religieux – mais est-ce une spécificité de celui-ci? – confronte ainsi le sociologue à une triple exigence.

Il lui faut tout d'abord "revisiter" ses fondements théoriques et reconsidérer des concepts construits dans un environnement marqué historiquement et culturellement. Non seulement les évolutions contemporaines de ce contexte lui-même rendent caduques des théories et concepts construits sur base de référents plus ou moins périmés mais encore l'ouverture du regard sociologique sur d'autres environnements culturels appelle d'urgence un changement de posture: il s'agit de renoncer à transplanter à d'autres contextes des théories et concepts nés d'une histoire spécifique et qui dès lors laissent échapper d'autres généalogies.

Ce travail exigeant mais indispensable doit en outre s'accompagner d'une complexification et d'un affinement des outils méthodologiques. Le choix de la méthode n'est certes jamais une affaire de principe: il renvoie aux questions que pose la recherche. Mais aujourd'hui, en ces temps de mouvement accéléré et d'incertitude croissante, les options méthodologiques se font plus que jamais décisives. En ce sens, on peut affirmer que si les enquêtes extensives restent indispensables pour brosser la toile de fond et en indiquer les lignes majeures de transformation, elles doivent s'accompagner de démarches directes de terrain et d'approches "qualitatives" et cliniques de types divers. En effet, les approches statistiques classent et calculent souvent en référence à des quadrillages institutionnels pré-donnés; ce faisant, elles risquent d'occulter le travail des pratiques concrètes qui transforment et rusent, détournent et colorent, débordent et dérivent. Les "bricolages" contemporains rendent plus que jamais nécessaire cette saisie par proximité, voire par participation. Elle seule peut rendre compte de ce qui, précisément, est en train de se faire, de ce qui échappe ainsi aux classements pré-établis et révèle les divers espaces de liberté des acteurs concrets: par leurs pratiques quotidiennes, ceux-ci s'inscrivent dans les failles, les marges, les interstices des règles qu'ils modèlent et modulent ainsi sans se préoccuper du projet qui les a instaurées.

C'est là que surgit la troisième exigence, celle qui concerne la déontologie du sociologue. Elle requiert de celui-ci qu'il garde ce que B. Wilson appelle une "attitude de détachement désintéressé sympathique" – "a stance

Digitized by Google

of disinterested sympathetic detachment" - sans laquelle il se condamne aux dérives et aux suspicions. Plus que jamais, il est clair que sa crédibilité dépend de sa liberté, tant à l'égard des pouvoirs que face à son terrain d'études. Comme Ulrich, "L'homme sans qualités" de Musil, le sociologue des religions se doit d'allier sans concession rigueur scientifique et soumission à son objet. Un objet qui participe pleinement au "retour critique de l'ordinaire" tel que l'entend L. Wittgenstein.

Digitized by Google

CATHOLICS AND SOCIOLOGY IN LEUVEN FROM DÉSIRÉ MERCIER TO JACQUES LECLERCQ: A PROCESS OF APPROPRIATION

Emmanuel Gerard and Kaat Wils

On June 26 1902 at Louvain University, the 24-year old philosopher, Maurice Defourny, defended a dissertation entitled *La sociologie positiviste. Auguste Comte.*[1] Such a subject was not an obvious one for a Catholic university at that time. Defourny's promoter, the philosopher, jurist and priest Simon Deploige, deemed it necessary to clarify a number of matters in his introductory speech. He argued that Catholics attached great importance to an interest in sociology, despite the fact that the discipline laboured under a bad reputation. Many so-called sociologists indeed attempted to put a positivist sociology in the place of a teleological moral and social philosophy, but this did not necessarily mean that sociology was by definition positivist. Catholics merely needed to show that sociology could be reconciled with respect for the juridical order and the ultimate purposefulness of reality. The empirical work of Frédéric Le Play had shown how necessary such a study of social reality could be. Moreover, social, moral, and legal philosophy would profit from sociology, at least as long as it remained faithful to the Thomist tradition. And even if the attempt to develop a new sociological science failed, nevertheless, studying the work of those who had believed in it, such as Auguste Comte, would continue to be worthwhile.[2]

In this way, Deploige not only made known his own personal doubts about the success of sociology as an independent science but very clearly identified sociology with positivism, and at the same time urged a strategic, Catholic appropriation of it. Even though not all those present would have admitted to the same degree of scepticism, everybody appeared to be in agreement with the importance of and Deploige's definition of the problem – "sociology must not remain a positivist monopoly". Besides the Bishop of Liège, Mgr. Rutten, and the Rector of the University, Mgr. Hebbelynck, almost all Belgian Catholics interested in sociology at the turn of the century were present at the ceremony. Their diverging attitudes to sociology can grosso modo be characterized as ranging from completely hostile, to strategically interested, to completely supportive.

The first two attitudes would nourish Louvain discourse on sociology until the 1930's. It is hardly surprising, then, that only from 1939 onwards was any work done to make sociology a fully-fledged university course. The

1. Defourny, *La sociologie positiviste. Auguste Comte.* Defourny was awarded the degree of "maître agrégé de l'école de St. Thomas" for this dissertation.
2. See "Une thèse de sociologie".

Digitized by Google

more or less autonomous Catholic interest in contemporary international sociology developed chiefly in the margins of the university, although indeed before 1914 its supporters obtained a certain visibility through an extensive collection of publications. It was also within this "third group" that religious sociology became a favourite research interest shortly after the turn of the century.

1. Strategic Openness

At the end of the 1880's, sociology abroad received its first institutional recognition. In France, where Emile Durkheim had taught the first university "social science" course at the University of Bordeaux, sociology shifted to the centre of academic interest in the course of the 1890's. Although outsiders would label the competing sociological models of Gabriel Tarde and René Worms as positivist because of their belief in the existence of social laws, it was above all the successful school around Durkheim and *L'Année sociologique* that linked up with the legacy of Auguste Comte. Durkheim's conviction that "the social" was a reality that could not be reduced to individual, psychological or biological factors (his "social-realism"), his conviction that social cohesion was the result of moral and intellectual factors rather than of political or economic factors, his explicit moral concern for social harmony and his wider sociological imperialism placed him - partly unintentionally - in the positivist tradition that had been kept alive by Comte's devoted pupils.[3]

From 1890 on, Belgian universities could no longer ignore the demand for sociological education. It was above all in the circles around the free-thinking University of Brussels that intellectuals such as Hector Denis and Guillaume De Greef argued for an explicitly positivist sociology, a desire to which the largely "Doctrinaire-Liberal" leadership of the university gave as little hearing as possible. Even though De Greef was allowed to teach an independent university course on "Methodology of the Social Sciences", in the new inter-faculty programme of Political and Social Sciences from 1889 onwards, it would be 1901 before sociology was officially put on the programme as an independent discipline.[4]

The first Louvain advocate of a deliberate openness towards contemporary sociology was the future archbishop Désiré Mercier (1851-1926), chairman of the university's Higher Institute of Philosophy, founded in 1889. The revival of the philosophy of St. Thomas, as sought by Leo XIII,

3. For the development of sociology in France, see the recent Muchielli, La découverte du social.
4. For the development of sociology in Belgium (where it is important to note that empirical studies with a sociological impact such as those of Adolphe Quetelet preceded direct pleas for the development of the discipline): de Bie, *Les premiers essais de sociologie en Belgique*; Dumon, "Sociologie in België"; de Bie, *Naissance et premiers développements de la sociologie en Belgique*; Crombois, *l'Univers de la sociologie en Belgique de 1900 à 1940*. For the U.L.B., see also Daled, *Spiritualisme et matérialisme au XIXe siècle*, 195-206. For Louvain University, see Wils, "De verleiding van de sociologie" (The following pages are largely based on this last article which also provides a more extensive list of sources and references).

Digitized by Google

gave him a context in which to develop a Catholic philosophy that would match positivism, which Catholics considered to be already overly respected. Parallel with the positivist ideal of knowledge, he stressed the integration of all the modern sciences with philosophy. Although Mercier had his eye primarily on the natural sciences, the social sciences also came within his field of concern. From 1891 on, he advocated the expansion of classical philosophical education in moral and natural law with a chair in the social sciences. Here he also wanted to see positivist sociology treated as a "social theory". The programme of the Higher Institute of Philosophy was in 1893 greatly expanded with a chair in Social Economy and an accompanying subject on the history of economic and political doctrines, with Mercier's former pupil, Deploige, as holder of the chair . Mercier's request for attention to contemporary sociology would be honoured in 1903 with a chair in the History of Social Theory. This was awarded to Defourny who, in the meantime, had achieved full proficiency with the French sociologists, Durkheim and Tarde, and with two representatives of the German historical school, the economists Schmoller and Wagner.

As with all Mercier's activities at the Louvain Institute, his plea for sociological education was also motivated by a striving for as close an association as possible between the Catholic intelligentsia and modern science. Still, this early openness to sociology was inevitably merely a partial and defensive openness, in which even a minimal appropriation of the word "sociology" seemed important. "Sociology" was for Mercier directed primarily to the development of a Catholic, neo-Thomistic socio-economic and political theory. Professors such as Defourny and Deploige *de facto* turned their primary attention in this direction also and with their research contributed to building up a Catholic corporatist social and political doctrine, along the guidelines set out in *Rerum novarum*. In Mercier's view it was in such studies that attention could also be accorded to the concrete social thought of sociologists such as Comte and Durkheim. Positivist sociology was thus approached more as a socio-philosophical subject than as a new discipline with its own method.[5] Mercier himself went so far as to counsel his professors to use the word "sociology" in lessons about Catholic social doctrine: "Je n'ai pas peur du mot 'sociologie' [...] et il y aurait avantage de ne pas le laisser accaparer par le camp positiviste".[6] Nevertheless, Mercier's specific, well-considered use of the concept did not mean any "forgery" of the generally accepted, "true" definition of sociology. Indeed, this did not even exist at the end of the 19th century. Mercier was well aware of the great lack of clarity that reigned around the discipline and of its appropriation by ideology, especially socialism, and he understood also that it would be best to give it a Catholic interpretation.

Mercier's ambivalent attitude to sociology must be seen in the context of the much larger philosophical project of the Institute which sought to for-

5. Nevertheless, in his course on "Natural Law and Social Philosophy" Deploige would analyse the work of Durkheim not only for its content but also its methodology (Deploige, *Droit naturel et philosophie sociale*, handwritten notes by F.J.W.A. Roels 1912-1913. Utrecht, Manuscript Room, University Library, Collection of Collegedictaten/ University course notes).
6. Louvain-La-Neuve, Archives de l'Institut supérieur de Philosophie, port. 73, Mercier to Deploige, 31 October 1900.

Digitized by Google

mulate a modern answer to the attacks of positivism against traditional religion and philosophy and which therefore, by definition, was to some extent a *defensive* project. This ambiguity was also to be found in the many publications on sociology of the Louvain Institute of Philosophy. Though they repeatedly pronounced favourably on the importance that the positivist method attached to observation as a source of knowledge, the Louvain philosophers were not sympathetic to positivist sociology. This preached too exclusive an attention to observable facts, at the cost of the very necessary higher philosophical truths that were reached by deduction. Besides the organicist explanatory model of Comte and Spencer, which paid no attention to the individual and certainly not to the soul, the moral sociology of Durkheim came under fire. The positivist hope for the development of a morality simply on the basis of a scientific study of the functioning of societies, was, according to the Louvain critique, doomed to failure because of its denial of God as the foundation of morality. The fatal failure of sociological morality for that matter had already manifested itself in the general atmosphere of moral decline that was seen as a contemporary phenomenon.

Deploige's influential study, *Le conflit de la morale et de la sociologie* (1911) was almost completely devoted to this problematic. The starting point of Deploige's well-documented work was the controversial book by the French sociologist and Durkheim convert, Lucien Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs* (1903). Lévy-Bruhl's plea for a sociological morality had provoked an intense debate in France about the possibility - already defended by Comte and Durkheim - of developing a positive "science of morality" ("science de la morale") through a sociological study of the origin and working of moral systems, a science that would give direction to (practical) ethics ("l'art moral"). In this way, ethics could adapt itself to the ideals that belonged to the collective consciousness of a group; traditional, abstract morality based on an illusory concept of a universal, unchangeable human nature was redundant in this vision. Deploige interpreted this stance as a proclamation of an irreconcilable conflict between sociology and morality and set out as his principal goal to restore the honour of (traditional) morality.

In his book, which was directed principally against Durkheim, Deploige argued that the positivist critique of traditional morality as being too abstract was not applicable to the morality of St. Thomas. His *scientia moralis* was, after all, based on close observation of the concrete working of morality. In this way sociology was appropriated as a discipline that in essence had already been developed by St. Thomas. Deploige's work found much favour among Catholics and philosophers interested in spirituality, but it was attacked by those who sympathized with the French sociological school. Durkheim himself also reacted by letter to Deploige's proposition that the largest body of his thought could be traced back to the German intellectual tradition of the 19th century, moving from idealistic philosophy to "Kathedersozialismus". In the ensuing polemic and discussion that he

Digitized by Google

devoted to Deploige's work in the *Année sociologique*, Durkheim dismissed the book as an ill-willed pamphlet in apologetics.[7]

Paradoxically enough, Deploige with his many-sided strategies of incorporation recognized that he also could not pass over the central position of positivist sociology. However sceptical his final judgement was, he had given a basic analysis of the sociological work of his contemporaries and, together with his colleagues from the Higher Institute of Philosophy, had introduced a method of dealing with sociology which even non-academic authors could not avoid. Anyone who wrote a tract on Catholic social doctrine and wished to give it the name of "sociology" now felt obliged first of all to point out the deficiency of the merely empirical-positivist sociology and to show the necessity of a more philosophical, normative approach. The legitimacy of their own method had become a compulsory procedure.

2. Complete Rejection

The strategic and limited welcome given to sociology at the Louvain Institute of Philosophy was not a general reflection of the Catholic world, as became apparent from the attitude adopted in this context by the Louvain School of Political and Social Sciences. That school was set up in 1892 in close relation with the Law Faculty of the university and, in theory at any rate, should have been the ideal place to introduce courses in sociology. The professors, however, were formal opponents of sociology; the courses in the school remained in large measure juridical and practical, directed towards the administration of society.[8]

Nevertheless, the jurist Jules Van den Heuvel had truly stimulated empirical research at his School. In fact, he was among the first practitioners and advocates of research into comparative international legislation. It was precisely this empirical-practical concern that fed his distrust of sociology. This positivist science was not only deterministic, but with its "singulière habitude de scruter à la loupe les moeurs et les institutions des moin-

7. Durkheim responded in an open letter to Deploige's proposals after the relevant sections of Deploige's book had appeared in the *Revue néo-scolastique* in 1907. Durkheim's letter and the three following rebuttals would appear as an appendix in Deploige's book. In his response, Durkheim confirmed that besides English and especially French thinkers, German thinkers had inspired him, but he condemned the effect of Deploige's argument "à faire croire à vos lecteurs que j'ai fait à certains écrivains allemands des emprunts soigneusement déguisés" (Deploige, *Le conflit*, 354). Durkheim's most important biographer, Steven Lukes, blamed Deploige: "Durkheim was inspired by what he found in Germany, but it would be a mistake to argue, as the Catholic apologist Simon Deploige did in a polemical attack on Durkheim, that his main ideas were basically all of German origin. It is true that he was influenced by these German writers, but, essentially, they clarified and reinforced existing tendencies in his thought" (Lukes, *Emile Durkheim*, 92). Lukes's judgement on Deploige seems to have been informed more by Durkheim's criticism than by a reading of Deploige's book. While it is true that Deploige's book was pedantic, polemical and hostile in tone, its analysis of Durkheim's work was too fundamental for it to be typified as just the product of an "apologist".

8. On this and on Van den Heuvel's opposition to the expansion of sociology at the Institute of Philosophy, see Gerard, *Sociale wetenschappen aan de Katholieke Universiteit te Leuven*, 29-32.

Digitized by Google

dres tribus anciennes ou modernes pour déduire des détails curieux de cette observation toutes sortes de conclusions", it was also too erudite and theoretical, not practical nor useful enough.[9] Whereas philosophers of the Institute of Philosophy often criticized (positivist) sociologists for reducing knowledge to what was strictly perceptible, and for not taking account of a higher reality and higher ideals, the criticism of the "practical man", Van den Heuvel was quite the opposite. Sociology was too theoretical for him. Both forms of criticism had one leg to stand on - the philosophical based itself on positivist *rhetoric*, the practical emphasized the failure to generate synthetic empirical *results* - but both were also the product of bias. In the light of the further development of the discipline after the turn of the century, neither would be able to maintain its critical stance against sociology.

Van den Heuvel's distrust of sociology was shared by his most important colleague at the School of Political and Social Sciences, the historian and economist Victor Brants. He had become acquainted with Le Play through his predecessor and mentor, Charles Perin, and throughout his career would swear by a "social science" that followed in Le Play's tracks but was clearly distanced from sociology which he, like Le Play, connected with positivism and socialism. Le Play's monographical method was based on rigourous empirical observation, above all on studies of family budgets, and for Brants this method responded better than any other to the contemporary pressure for "positive facts". But in Brants's opinion, social science needed to recognize its own limits and to respect the superiority of religious law. Here he could also remain faithful to Le Play who had put his research at the service of an extremely conservative social doctrine. But even after Brants had moved towards a more reformist attitude, he continued to call on Le Play's *methodological model*, "malgré les erreurs de plusieurs de ses appréciations".[10] Brants was certainly not alone in Belgium in his appreciation of Le Play. In 1881, following the example of Le Play's Paris study circle, he had set up the Société d'économie sociale in Brussels. A constant in the discourse of those who praised Le Play as "founder of *the* social science" - for example, Perin or the Liège professor of Political Economy, Charles Dejace - was the stress on the extent to which Le Play's method was a match for this "century of positivism".[11]

The choice of Le Play as methodological guide not only meant an ideological choice for a careful social policy, it also fitted in easily with the long-established practice of government-sponsored surveys and statistical research. Still, it was not only Brants's involvement in socio-economic policy or his "practical sense" that shaped his preference for Le Play's social science over sociology. At a meeting he chaired in 1900 of the Louvain study circle, Conférence d'économie sociale, which was devoted to Comte's sociology, Brants made his opinion even more clearly known. He reiterated the proposition, often-heard in Louvain, that all that was new in positivist soci-

9. Van den Heuvel, *Rapport sur l'enseignement des sciences politiques*, 10-11; Id., *De l'enseignement des sciences politiques dans les universités belges*, 11.
10. Id., "La part de la méthode de Le Play dans les études sociales en Belgique", 641.
11. Cited by Périn and cited again in Brants, "La part de la méthode de Le Play dans les études sociales en Belgique", *La réforme sociale*, 6 (1906) 640; Dejace, "Frédéric Le Play, sa vie et ses oeuvres", 819.

Digitized by Google

ology, especially organicism and evolutionary determinism, was objectionable, while the valuable elements had been formulated already by Thomas. He warned also against the tendency to see gains in positivism. Brants argued that in fact Comtianism indeed led to state socialism, as was evidenced by the career of Hector Denis, who had in the meantime become a socialist parliamentary representative.[12]

3. Missionary Enthusiasm

At the same conference meeting there was also praise for Comte's sociology. It came from Fernand Deschamps, an alumnus of the Institute of Philosophy and editorial secretary of the *Mouvement sociologique*, the official organ of the Société belge de Sociologie.[13] This society had been set up in 1899 by the Christian-Democrat, Cyrille Van Overbergh, a high official in the Ministry of Education and also guest professor at the Louvain Institute. Van Overbergh sought to bring together Catholic intellectuals in an undividedly enthusiastic approach to modern sociology and thus, in time, to stimulate empirical research. The actual tie that existed initially between the Institute of Philosophy and the Societé belge de Sociologie again witnessed to the openness of the Institute. Simon Deploige, who was a member, would, on the other hand, have belonged to those who in 1906 called for a halt to the cooperation because of a distrust of too much sociological intrusion at the Institute.[14]

The explicit choice of the Société de Sociologie to interest itself in all forms of sociology, without making preliminary choices between the different "schools", resulted in an exceptionally broad and eclectic approach, which also allowed for wide differences of interpretation within its own circle. All the newest foreign publications were followed up in the paramount bibliographical journal, *Le Mouvement sociologique*. Durkheim's *Année sociologique* was the explicit model for the division of the various sections of the journal, even though the editors preferred to drop a "delicate" section such as "Sociologie morale".[15] More so than their Louvain colleagues, who published from a philosophical perspective, the members of the Société de Sociologie succeeded in turning a blind eye to the positivist background of modern sociology. Their critique of the agnostic character of much sociological work did not outweigh their enthusiasm for this new, promising science. Moreover, it seemed that in any case from the turn of the century on, sociology and positivism no longer necessarily needed to be identified with each other. So the work of Tarde, which put the mental relations between

12. The discussion was reproduced by Paillot in "La sociologie d'Auguste Comte et la méthode des sciences sociales", 279-283.
13. From 1907 to 1910 the predominant bibliographical journal *Le Mouvement sociologique* (hereafter abbreviated to MS) would be followed by the independently published *Le Mouvement sociologique international*, which, just like the (hardly viable) *Annales de la Société belge de Sociologie*, was dedicated to the publication of original studies by the members of the association.
14. De Bie, *Naissance*, 95-106.
15. Van Overbergh, "Recensie van E. Durkheim, *L'Année sociologique*".

Digitized by Google

individuals in a central position, created a split with the Comtean tradition which allowed too little for the self-determination of the individual.

The object and method of sociology were also a subject for discussion within the Société de Sociologie, even though Comte's model of sociology as a synthetic and theoretical science of empirically studied social phenomena was repeatedly invoked as a guide.[16] There seemed to be general agreement with the view that sociology, in principle, was a science that had to be pursued for its own sake. Yet, some looked longingly for points of contact with the work of "great" sociologists. Durkheim's plea for a more corporative organization of society could count on obvious support. Also, the Christian-Democrat Van Overbergh - whose enthusiasm for sociology as a tolerant open house was almost boundless - liked to incorporate Durkheim into his criticism of the Marxist vision of society. According to Van Overbergh, Durkheim, and with him "sociology" fitted in completely with what Leo XIII meant by saying that the contemporary moral vacuum in society was not a feature inherent in the economic system of the division of labour, but was rather the consequence of an absence of a moral consensus. Under normal social conditions, the different classes could live together in harmony. "Telle est la 'thèse' et la sociologie doit l'opposer à celle du marxisme."[17] In a similar manner, the professors at the Institute, Deploige and Defourny, saw in Comte a usable aid in their critique of liberalism. "Pourquoi serait-il interdit de faire appel au témoignage de ce loyal adversaire?": thus Defourny made explicit his own working procedure.[18]

4. Religious Sociology

The pioneers of the Société belge de Sociologie, such as Van Overbergh and Deschamps, were fully conscious of the need to struggle continuously on two fronts. To their distrustful Brussels and Paris colleagues they wanted to prove that they were serious about sociology. When the much-admired *L'Année sociologique* dismissed their yearbook with the note, "les préoccupations apologétiques n'y sont pas trop apparentes", they despaired.[19] On the other hand, they had to reckon with deep Catholic hostility to sociology, an attitude which they continuously encountered. But the superficial appropriation strategies of their Catholic colleagues could also not possibly be approved, because they too confirmed liberal biases.[20] A strategy such as that of Mercier was therefore not without danger. However, within the Société itself there was even less agreement about the degree to which a

16. In connection with these discussions, see for example "Philosophie de l'histoire et sociologie. Extrait des procès verbaux des séances du 29 novembre 1900 et du 10 janvier 1901", *Annales de sociologie*, 1 (1900-1901) 287-310; MS, 2 (1901-1902) 209-214, 297-301. In connection with Comte as model, see for example MS, 2 (1901-1902) 193-200, 209-214; 3 (1902-1903) 498-500. Invoking Comte or Durkheim as a model did not imply any lack of appreciation for Le Play within the eclectic Société de Sociologie.
17. Van Overbergh, *La classe sociale*, 217.
18. Defourny, *Le rôle de la sociologie dans le positivisme* 55; see also Deploige, *Le conflit* , 198-217.
19. Van Overbergh, "Recensie van *L'Année sociologique*", 133.
20. See for example Van Overbergh, "Recensie van abbé Millot".

Digitized by Google

Catholic interpretation could be given to sociology. Discussions regarding religious sociology especially brought these tensions to the fore.

Everybody was in agreement that religious sociology should be close to the heart of the Société . Not for nothing had Comte underlined the important historical role of religion, and for Durkheim the study of religion was at the very core of every sociological undertaking. Catholics with their wide knowledge of the history of religion were well-placed to do justice to this central role of religion. However, seemingly it was not as clear to everybody that it should be explicitly added here that this research into the social function of religion would mean "an exciting confirmation of its truth", as the Jesuit and dedicated contributor, Arthur Vermeersch proposed.[21]

Although in this area Durkheim's school was also the central reference point for the discussions in the Société, its basic assumptions were not uncontested. In the first place Durkheim's definition of religion - in which a vague notion of "the sacred" played a role, but not the idea of the supernatural reality of God - was seen as very problematic. Moreover, his approach to religion as a collective, social fact left no place for the very essential, individual religious experience.[22] Some theologically-educated specialists in religion within the Société, including the exegete, Achilleus Camerlynck, the Capuchin Evariste and the Jesuit Vermeersch saw a real threat in the tendency of contemporary sociology to reduce religion to a merely social phenomenon and not to apply a single scale of moral values to the multiplicity of religions. Despite their ambition to seek an association with religious sociology, they saw the antagonism between Catholics and non-Catholics, believing and non-believing authors as natural. Religion could be studied in a worthwhile manner only from the inside out.[23]

While the two clearest "converts" to sociology, Van Overbergh and Deschamps, and also the Dominican philosopher De Munnynck[24] and the orientalist Louis de la Vallée Poussin[25], sought an interpretation of religion that would account for social factors and would stimulate comparison with other religions, their attitude met every time with resistance from the major-

21. Vermeersch, "Les catholiques et la sociologie", 50; cf. Van Overbergh, "Recensie van L'Année sociologique", 135.
22. See for example MS, 1 (1901) 153-157; 2 (1901-1902) 259-261. Regarding the notion of "God" present in Durkheim's definition of religion, see Pickering, *Durkheim's sociology of religion*, 162-165, 211.
23. See for example *MS*, 3 (1902-1903) 413-415; 2 (1901-1902) 355; 2 (1901-1902) 356-360; 4 (1903) 16-21; 6 (1905) 154-157.
24. The Louvain-educated philosopher and theologian, Polydorus E. De Munnynck would give lectures at the University of Fribourg from 1904 onwards. On his criticism of the overly apolegetic or insufficiently sociological position of his theologically educated colleagues, see for example, MS, 5 (1904) 44-55, 171-174; on his enthusiasm for sociology, see De Munnynck, "La sociologie positive".
25. Louis de la Vallée Poussin, Professor of Sanskrit and Comparative Grammar in Ghent, as a specialist in Buddhism belonged also among the theology scholars of the Société. His contributions were specialized by nature and therefore less oriented to Christian belief. Although he also for example pleaded for the right to pronounce a moral judgement on other religions and explicitly indicated that his interpretations were coloured by his own faith, he was not averse to sociological comparisons between Catholicism and other religions, and he suggested that the actual moral influence of Buddhism was comparable with that of Christendom. See for example *MS*, 3 (1902-1903) 559-567; 5 (1904) 120-121; 5 (1904) 184-187.

Digitized by Google

ity of their theologically-educated colleagues. Although the latter agreed in principle, for example, with a project to compare various forms of mysticism, their attachment to the irreducibly specific character of Christian mysticism stood in the way of such a comparison.[26] For some of them the turn to sociology did not really imply a radical methodological reorientation, as was evident for example in the way in which Evariste reviewed a handbook of Christian apologetics. Without many scruples, he (re)read the work as a religious sociological study about Catholicism as a moralising authority.[27]

Still, a Catholic concern was also not foreign to Van Overbergh's sociological projects. This was especially evident in the large-scale ethnographic survey of various population groupings in the Congo that he planned with the Liège Professor of Ethnography, Joseph Halkin. The project had developed out of a proposition by Camerlynck to make use of missionaries in the sociological study of "primitive peoples". Camerlynck argued that in the area of religious sociology especially it was time that the prevailing, ideologically inspired models, according to which every religion evolved from fetishism via polytheism to monotheism, were revised through scrupulous observation. The society supported his proposal but decided that for such a delicate subject it would be best not to call only on missionaries. Halkin compiled a questionnaire, and in 1905 the project was approved by the International Congress for Economic Expansion.[28]

Van Overbergh was in charge of the prestigious series of ethnographical monographs that resulted from the project. Each volume dealt with one people and was structured accordingly. Each question was accompanied by all the survey material, principally coming from Belgian functionaries and to a lesser extent from missionaries, supplemented with relevant fragments from the scientific and missionary literature. In the section on "Religious Life", missionary sources did not play any more prominent a role than elsewhere, though explicitly evangelizing views were included. Positive answers were given predominantly, though not systematically, to questions regarding the presence of monotheistic views and a belief in a soul separate from the body.[29] Still, this information was enough for Van Overbergh in 1913, following the appearance of ten monographs, to decide that "toute l'Afrique nègre confesse sa foi au Dieu unique et créateur".[30] The material collected by the surveys had now for him a clearly apologetic finality: it gave the missionaries a tool for their evangelical work. The studies had shown that a gradualist approach, in which the new religion would be grafted on to local

26. See (with a similar discussion on totemism) *MS*, 4 (1903) 43-55, 103-111.
27. His own working method is indeed explicitly clarified: "Le R.P. Chabin [=the author] ne nous en voudra pas, espérons-le, d'avoir fait de sa personne un sociologue alors que modestement il ne voulait être qu'apologète." (Evariste, "Recensie van Chabin, S.J., *La science de la religion*", 463). Camerlycnk also attributed an apologetic goal to religious sociology (see for example MS, 4 (1903) 174-176).
28. Camerlynck, *De l'opportunité d'une enquête ethnographique et sociologique*; *MS*, 6 (1905) 42, 50-52, 95-103; 6 (1905) 174-212.
29. The series was entitled *Collection de monographies ethnographiques* and had as subtitle *Sociologie descriptive*. For a juxtaposition of explicitly affirmative and hesitant answers, see for example, Van Overbergh and De Jonghe, *Les Bangala*, 277-279; Id., *Les mayombe*, 309-310. Affirmative answers were for example forbidden in: Id., *Les Mangbetu*, 379.
30. Van Overbergh, *Les nègres d'Afrique*, 216.

Digitized by Google

forms of faith, would be more efficient than a radical approach that would first uproot the local faith. Ethnographical knowledge was thus indispensable for every missionary.[31]

5. Sociology and Social Reformism

The period between approximately 1890 and the First World War witnessed a confrontation between the Catholic practice of science and a positivist-based sociology. While admittedly there was a certain openness towards sociology in the Louvain Institute of Philosophy, albeit one belying a defensive attitude, in the same university's School of Political and Social Sciences it was blatantly rejected. Insofar as sociology - in the tradition of Comte and Durkheim - came up for discussion, it was nothing more than a social theory and not a discipline and method to be followed. After the First World War, initially everything remained as it had been. With Van Overbergh's departure went the most enthusiastic advocate of modern sociology.[32] The same people remained in office at the University in Louvain (the twosome Deploige-Defourny at the Institute and the duo Van den Heuvel-Dupriez at the School) and there was little movement to be detected in their ideas. However, signs of wear and tear were beginning to appear in the opposition.[33]

In the 1930's the first signs of a drastic change became visible. It was the beginning of an evolution that would make sociology acceptable in Catholic circles and serviceable in Catholic affairs. This change came about under the influence of various factors. There was a growing interest in a non-ideologically charged, sheerly descriptive sociology. This interest was associated with the increasing interventionism of the government in post-war society which demanded a greater knowledge of the social field to be governed and the social problems to be resolved. On the other hand, certain sociological assumptions, even of the positivist school, became more attractive, now that the liberal - and individualistic - foundations of politics and economics came in for vehement criticism in the 1930s under the influence of fascism. One example of this was the idea of the "Volksgemeinschaft" as an expression of a social reality that cannot be reduced merely to the sum of its individuals.[34]

31. This was also the message that Van Overbergh and Halkin had already disseminated at the Congress of Malines in 1909. (Colle, "Etude des croyances nègres" and Halkin, "Les enquêtes ethnographiques")
32. Van Overbergh left the civil service in 1911 in order to devote himself to Christian-Democracy. From then on he was taken up by his social and political activities. From 1921 to 1952 he was a senator, and in 1934 he became a Minister of State. After the Second World War he still wrote a number of voluminous works on Marxism.
33. A third edition of Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, appeared in 1923 and was in 1938 followed by an English translation (*The conflict between ethics and sociology*). Deploige himself was chairman of the Higher Institute of Philosophy from 1906 - when he succeeded Mercier who had been named Archbishop of Malines - until his death in 1927. Defourny continued to hold the Chair in Social Theories until he became emeritus in 1943. Van den Heuvel became emeritus in 1924, but his like-minded colleague Léon Dupriez continued as chairman to dominate the School until 1937.
34. It is striking that also Jacques Leclercq devoted a sympathetic essay to this concept. *De la communauté populaire* (1938).

Digitized by Google

Collectivity obviously inspired less fear when it was separated from egalitarian socialism. Related with this was the leaning to corporatism in all its forms, certainly a factor that promoted the attraction of sociology in certain circles.[35] In Catholic milieus specifically the shift from the earlier conservative attitude to an attitude focused on social reform - under pressure from Catholic social organizations - affected a certain influence on the nature of the social sciences. This was accompanied by a renewed interest in Catholic social teaching after the publication of the encyclical *Quadragesimo anno* concerning the "restoration of the social order" (1931).

At Louvain University all these elements translated into a growing demand for sociology in its diverse senses. The centre of interest in sociology would now move from the Higher Institute of Philosophy to the School for Political and Social Sciences. In 1938 Victor Leemans could still write: "The School for Political and Social Sciences at the University in Louvain has little to do with sociology: it is oriented more in a juridical, economic and socio-pragmatic direction".[36] Ten years later the situation was fundamentally changed and a complete cycle of sociological subjects had been introduced. In 1948 Pierre de Bie called the sociology programme at Louvain "unique en Europe".[37]

It is well-known that Jacques Leclercq played a central role in the breakthrough of sociology in Louvain. Less known is the fact that the push for reform in fact came from the Flemish professors. In the 1930s the Flemings increasingly expressed their disappointment as much over the slow changeover to Dutch in college courses as over the antiquated content of the programme in the School for Political and Social Sciences. Those college courses that had been set up in Dutch gave evidence not only of a gulf between the generations, since the Flemish professors were as a rule much younger than their French-speaking colleagues, but also between cultural worlds. Clearly on the Flemish side there were other sensitivities and concerns. Here there was a much closer connection with Catholic social organizations whose base of support, for that matter, was to be found in Flanders. Organizations for workers, farmers, tradespeople and employers had greatly expanded since the war and with their social reformism put increasing pressure on Catholic policy. Precisely in these organizations there was a great interest in Catholic social teaching, particularly after the appearance of the encyclical *Quadragesimo anno*, in corporatism and in an organized economy. This also found an echo at the university. Moreover, the Flemish felt themselves threatened by the sociology being developed at the State University of Ghent, which since 1930 was completely Dutch-speak-

35. It must be noted that Fernand Deschamps and Georges Legrand, who before 1914 had already been enthusiastic advocates of a Comtean sociology because of its anti-liberal critique of revolution, after the First World War showed a striking sympathy for the Action française. After 1918 Maurice Defourny published numerous books and articles on corporatism. In 1941 an anthology appeared under his name: *De corporatieve gedachte bij de katholieke sociologen van de XIXe eeuw.* The main pioneer of Flemish sociology outside the university in the thirties, Victor Leemans, was completely under the influence of the *Revolution von Rechts.*
36. Leemans, *Inleiding tot de sociologie*, 45.
37. De Bie, "Chronique de l'Ecole des sciences politiques et sociales", 146.

Digitized by Google

ing. Where formerly the free-thinking Institut Solvay of the Université Libre de Bruxelles was the big bogeyman, now the Flemings were unsettled by the "Marxist sociology" developing in Ghent.[38]

In 1936 the Flemish professor Emiel Van Dievoet proposed to Rector Paulin Ladeuze the foundation of a new Instituut voor Staatswetenschappen en Sociologie (Institute for Political Science and Sociology). The programme of the existing Ecole des Sciences Politiques et Sociales, in his view, was not adapted any longer to "actual trends". The new institute would then by name explicitly refer to sociology. But which brand of sociology would it support? Van Dievoet made a distinction between normative and positive sociology. By the first he understood the doctrinal, Catholic approach to social reality, by the second the sheerly descriptive study of society, the state and economic life. He even spoke of ethnography from the same descriptive point of view.[39]

Van Dievoet was a jurist, politician and a prominent figure in the Belgian Farmers' League. In this context it is not superfluous to note that he, like other leaders of Catholic social organizations, had studied with Victor Brants before the war.[40] What he introduced as positive sociology, could connect up with Brants and his great model Le Play, although he certainly could also point to the sociography of Steinmetz that had developed in the Netherlands since the war. Sociography could speak to Catholics because it was stripped of the philosophical and moral pretentions that had characterized the positivist sociology of Durkheim. The method used by Brants, as was already evident before 1914, was not at all incompatible with explicit doctrinal or even speculative views about the reform of society. In those days they were presented as normative sociology and were in fact nothing more than Catholic social teaching, such as it had developed in the wake of the papal encyclicals. It meant here a "catholic" and figurative use of the term sociology - adopted in the Netherlands and in a certain sense in Belgium since the beginning of the century - that could be replaced by "social doctrine".[41]

The advocates of the empirical research that was now seen as a necessary component of the social sciences did not however need to appeal to Le Play or to Dutch sociography. Empirical research also had its roots closer by,

38. "Aux arguments que le Conseil de l'Ecole des Sciences Politiques et Sociales fait valoir en faveur du développement de l'enseignement de la sociologie, les professeurs flamands ont ajouté celui-ci lors de la dernière séance. A l'université de Gand où cet enseignement est assez développé, il est entièrement entre les mains de deux professeurs marxistes dont l'enseignement est imprègné de leur théories. Ils insistent pour que les étudiants de Louvain puissent recevoir un enseignement sociologique irréprochable au point de vue des principes catholiques" (Director Velge to Rector Ladeuze, 17 june 1939, University Archives Louvain, Van Waeyenbergh 12 III).
39. Van Dievoet's proposals are elaborated in Gerard, *Sociale Wetenschappen*, 56-66.
40. In 1913 Van Dievoet was awarded a doctorate in Political and Social Sciences for a dissertation on leasing agreements. (*Le bail à ferme en Belgique. Le droit écrit et la coutume. Le fait économique. Les réformes nécessaires*). His promoter was Victor Brants.
41. It is not accidental that at the 50th commemoration of the School Van Dievoet highlighted the role of Brants, at the cost of Van den Heuvel's contribution: "J. Van den Heuvel took the initiative in 1892 (...). The actual leader of the School, and also the man who exerted the greatest influence over a long time was the economist Victor Brants" (*Onze Alma Mater*, (1947) 2, 4).

Digitized by Google

more particularly in the development of economic science that had expanded enormously at the School for Political and Social Sciences since 1928. Research into economic cycles, based on precise empirical data and moreover supported by scientific and statistical methods, had started within the young Institute for Economic Research. The economist Léon H. Dupriez Jr. played a pioneering role here. From there it was a small step to research in the social aspects of economic life, such as demographical phenomena. In this atmosphere the Flemish scientific journal *Tijdschrift voor Economie en sociologie* was founded in 1935 with the collaboration of Ghent and Louvain.[42]

The Flemings' proposal for their own institute met with a *non possumus* from the Rector, but they did not desist. In 1939 they joined forces in the Academische Vereniging voor Staatswetenschappen en Sociologie (Academic Association for Political Science and Sociology) under the chairmanship of Fernand Van Goethem. Van Goethem belonged to the new generation of Flemish professors; he was also secretary of the Union of Mechelen which wanted to provide a Catholic answer for contemporary social problems. Likewise, the Academic Association also had as its goal the dissemination of Roman Catholic principles concerning politics and sociology and their adaptation to contemporary problems. At the founding session, the Dominican Constant Van Gestel specified what should be understood by "social science". He proposed dividing it into three sections: social theory, positive study of social facts and social philosophy. Social theory was the study of the social question. He understood this as the study of "the causes and forms of and remedies for social disorder and of the different systems that could offer a solution to these problems". Social theory went together with the teaching of the social encyclicals. The positive study of social phenomena was "the proper task of general or formal sociology, which with all the resources of modern, exact science and with an inductive method perceives, describes and analyses the phenomena of human life in society and, like every science, converts them into laws of recurrence and /or rules". Positive sociology and social philosophy "rely on each other and fulfill each other; social philosophy that is not guided by sociological experience risks disappearing "im Blaue hinein" and remaining a stranger to life. A sociology that will not see anything more than just the data of experience cannot answer the ultimate questions of the reflecting mind and cannot offer any guidelines for the morally responsible action".[43]

Nothing here was exceptionally original, except one point. Since French positivism had lost its dominant position, the complete rejection of sociology had also become outmoded. But the younger generation had not yet freed itself from a debate that was defined by Comte or Durkheim. That

42. Edited by the Vereniging voor Economische Wetenschappen (Association for Economic Sciences). Two young Louvain professors, both economists, namely Gaston Eyskens and Willy Cracco, collaborated on this journal. In 1935 Cracco introduced the first courses in economic sociology, and especially in demography. Eyskens was also active in the Christian Workers' Movement.
43. The report of the founding meeting is included in *Annalen voor rechtsgeleerdheid en staatswetenschappen*, VIII (1939-1940) 51-54. Van Gestel's report, "De stand der sociale wetenschappen in Vlaanderen", is more extensively reported in *Kultuurleven*, 10 (1939) 296-305.

Digitized by Google

debate established the stress on the truly positive or scientific study of social facts. What was here presented as "positive" sociology was not much more than a description of the social reality that would then be interpreted and regulated in the light of Catholic social teaching and Catholic social philosophy. Positive sociology was ranked as secondary, subservient to normative sociology and social philosophy. Since 1938 Van Gestel himself was responsible for the course entitled "The Social Teaching of the Church". Not a word was said about the status of this social teaching, nor about the link between the definition of the social question and the "social facts" that had to constitute the subject of positive sociology.

In the meantime, an obstacle to a more substantial change in the political and social science curriculum disappeared with the departure of the jurist Dupriez Sr. in 1937. In 1939 an important step was made in the development of sociology at Louvain University. In answer to the persistent demand of the Flemish, the programme was supplemented by two new courses: social philosophy and positive sociology.[44] But there was more. Beside the two subjects insisted on by the Flemish, a third subject appeared also on the programme, "Introduction à la sociologie".[45] Where did this subject come from and who was Jacques Leclercq, the first teacher of the course?

6. Jacques Leclercq and the Development of Sociology

Jacques Leclercq (1891-1971) was a homo novus for the University of Leuven when he was appointed professor of moral philosophy in 1938.[46] But in the world outside this priest had built up a wide reputation as mentor of the weekly *La Cité Chrétienne* and as spiritual director of a whole generation of French-speaking youth in search of spiritual depth and social engagement. Leclercq was a moral philosopher, not a sociologist. But in the thomist tradition of Deploige, who had been his spiritual director before 1914, he was convinced that moral philosophy could not limit itself to abstract formulae but through the study of social phenomena had to confront the reality of life. His appointment was rather coincidentally of major importance for the development of sociology in Louvain. His "Cours approfondi de morale" at the Higher Institute of Philosophy included a section entitled "Introduction to Sociology". When a number of its students wished to take this course as an optional subject, the School for Political and Social Sciences decided to put this section on its programme as a separate subject.

44. The first course was taught by the priest Louis Janssens, who earlier that year was awarded the degree of Magister in Theology (Maître agrégé) for his dissertation, *Personne et société. Théories actuelles et essai doctrinal*. Director Velge writes to Rector Van Waeyenbergh on 4 August 1942: "Ce cours devient l'un des principaux de notre école" (University Archives Louvain, ibid.). Since a lecturer was not initially appointed for the second course, it was not given.
45. This was the first course which explicitly referred to sociology. The course on positive sociology was officially called "A Fundamental Study of Social Facts".
46. On this imposing figure see Sauvage, *Jacques Leclercq*. On Leclercq's reorganization plan of 1941 and its execution, however, there is only Gerard, *Sociale Wetenschappen*, 72-82.

Digitized by Google

As the director of the School, Henri Velge put it to the rector: "Comme vous le savez...le Conseil de l'Ecole attache une très grande importance à l'enseignement de la sociologie, il espère que l'année prochaine cet enseignement pourra être inséré à son programme et, dans ce cas, le cours de M. Leclercq pourrait être considéré comme se rattachant à ce cycle nouveau des sciences sociales".[47] In 1939 Leclercq's course appeared on the study programme of the School of Political and Social Sciences.

Leclercq, who as the inspiration for *La Cité Chrétienne* had stirred up great interest in Catholic social organizations, understood the major significance of the development of the social sciences and became actively involved himself in the School. In 1941, at the request of the new rector Honoré Van Waeyenbergh, he formulated a plan for reorganization. He produced a blueprint that, once realized, would change the face of the School of Political and Social Sciences. His plan signified the real start of sociology in Louvain. Leclercq pleaded for a complete and autonomous course of studies in the social sciences, separate from the Law Faculty and founded on two pillars: (1) reflection on the life of society or social philosophy in the broadest sense of that word; (2) positive and scientific study of social facts or positive sociology. This is a division which we have already encountered in Van Dievoet, and which is not surprising given that the new rector in 1941 had expressly asked for Leclercq's opinion about the 1936 proposal of Van Dievoet.[48] The course of studies was to lead to a degree in Political and Social Science with three options: social science, which Leclercq termed sociology, public policy and colonial science. Not only courses in the social sciences but research also had to be stimulated. To that end Leclercq envisioned the expansion of the Institute for Economic Research into the Institute for Economic and Social Research.

The execution of the plan was not easy because of a shortage of suitable personnel. But it was realized, step by step, and was completed in 1955. Leclercq first arranged for a complete reorganization of the course of studies in political and social sciences, that now was provided with a substantial number of sociological subjects. In 1945 the programme included besides a Practicum in Sociology, courses in Criminal Sociology, Economic Sociology and Religious Sociology. Many others followed. The pillar of this new education in sociology was the jurist and philosopher Pierre de Bie. Though he had been trained to teach the course in social philosophy, in 1943 he was entrusted not only with the new core course, "Fundamental Study of Social Facts" (the so-called positive sociology), but also the course, "Social Theory" which had been taught by Defourny until that year when he finally retired. In this way a new chair in sociology was in fact created.[49]

From 1950 to 1955 Leclercq was in charge of the School for Political and Social Sciences. He completed the reorganization of the programme and directed his efforts further to the development of social research. Initially he had counted on the Institut de Recherches Economiques et Sociales run by Dupriez Jr. When the IRES offered too little space for social research,

47. Director Velge to Rector Ladeuze, 9 Nov. 1938; University Archives Louvain, ibid.
48. In 1939 two key courses were integrated into the programme.
49. De Bie prepared himself for his teaching with a study of early sociology in Belgium: *Les premiers essais de sociologie en Belgique à la fin du XIXe siècle.*

Digitized by Google

Leclercq founded the Centre for Social Studies in 1955, which finally created its own framework for sociological research . "C'est uné véritable nécessité", argued Leclercq. "On entreprend partout des enquêtes sociales; de nombreux organismes s'en occupent et on n'a rien à Louvain pour répondre à la demande. Nous avons organisé des cours mais nous n'avons pas de centre de recherches".[50] From one thing and another it appears that he wanted above all to answer to policy questions raised by Catholic social organizations: "Si l'on crée un centre de recherches sociales, celui-ci doit s'appuyer sur les grandes institutions catholiques nationales et il doit être à leur service".[51] Leclercq answered here to a need that he, among others, had noticed in the Association for Political and Social Studies, founded by himself in 1951. This association was conceived of as a meeting place for professors and leaders of Catholic social organizations. Positive sociology then did not appear so innocent, because it was of service to a Catholic-oriented "social policy".

7. And, once more, Religious Sociology

In a certain sense an evolution was now complete. Sociology was rid of its sting. It could now develop without any hesitation. Besides family and population sociology with de Bie as a central figure, religious sociology had a remarkable start under the impetus of Leclercq, and his close collaborators abbé Eugène Collard and Father Devolder. Religious sociology probably best shows the distance that had been covered in half a century. One can still feel the suspicion in the additional thesis of the Franciscan Nabor Devolder from 1942: "The positive sociological study of religion is not in conflict with the supernatural character of the Catholic Church". The undertone is clear: the sociological study of the phenomenon of religion is not yet evident. One year later he published a short study on religious sociology. "The distrust in Catholic circles of the positive study of social phenomena is declining more and more, ever since serious sociologists and ethnologists cast off the theories of E. Durkheim, L. Lévy-Bruhl, W. Wundt *et al.*", wrote the self-confident Devolder. "Everywhere the insight is growing that sociology is a positive science that does not give any cause for conflicts with metaphysics or social ethics. The objections to the sociology of religion in general and in particular to the sociology of the Catholic Church seem not to have completely disappeared. The Church is indeed a visible community, yet its teaching and organization have been revealed by Christ and its inner and outer life is guided by the invisible power of the Holy Spirit. Is a sociological study of the Church then possible?" For Devolder it was, but under rather restrictive conditions: "The sociology of the Church can be scientifically developed only by Catholics with appropriate theological training. They will know to respect the supernatural character of the Church and they have a complete knowledge of Catholicism". For Devolder this study should be encouraged, "because a trustworthy sociology of the Church yields a three-fold benefit: it will supply social science with valuable insights,

50. Cited. Sauvage, *Jacques Leclercq*, 193.
51. Ibidem.

Digitized by Google

it will refute naturalistic sociology with an objective presentation of the facts and it will provide new aids for the Church's apostolate". The deficiencies in sociological research "can be remedied by none better than priests and spiritual carers", just as missionaries had brought material for ethnology.[52] Ten years later all reservations were gone. In 1954 the first dissertation on a subject in religious sociology was defended. It was by the Jesuit Jan Kerkhofs and concerned *Religious Practise and Social Milieu. A Religious Sociological Study of the Province of Limburg.*[53] In his foreword Bishop Kerkhofs of Liège wrote that religious sociology had grown into an "auxiliary science" for pastoral work.[54] Indeed, studies about religious practice were increasingly adopted as support for a pastoral policy adapted to modern industrial life and the big city.[55]

This was also a trend internationally. Leclercq in 1948 established the basis of the Conférence Internationale de Sociologie Religieuse (CISR), after a preliminary international meeting of some sixteen interested persons in Louvain earlier that year. The statutes specified that the group did not have a confessional character and was open to all scientists interested in sociology of religions. On the other hand, the aim of religious sociology and also of the Conférence internationale was described internally as being of great benefit for the Church.[56]

The passage of Jacques Leclercq, from 1938 to 1961, was thus of major importance for the development of sociology in Louvain, although in a certain sense he reinforced trends already present when he arrived at the university. If one looks back at the disturbed relationship between Catholic thinking and sociology since the end of the 19th century, then the distance travelled can be measured. Jacques Leclercq's conclusion in the first edition of his course book, *Introduction à la sociologie* of 1948, and repeated verbatim in the edition of 1959, is revealing:

> "Le tableau de la sociologie qu'on vient de dessiner à grands traits per met d'en discerner la voie au milieu des obstacles parmi lesquels elle se fraie sa route. Science jeune, elle commence seulement à s'affirmer; ses méthodes s'établissent, son objectif se précise et n'ayant encore donné que quelques échantillons de son savoir-faire, elle apparaît déjà comme l'instrument d'une transformation profonde des perspectives humaines. Entourée de mauvais génies, sollicitée par tous les appétits, menacée par tous les germes de dirigisme intellectuel, elle semble, pourvu qu'elle garde son indépendance, pouvoir libérer l'homme de mille fantômes et débarasser sa voie de mille obstacles. Mais il faut pour cela qu'elle se développe dans des milieux scientifiques réellement et profondément dépourvus de préjugés. Préjugés de toutes sortes. Nous en avons noté les formes principales, préjugés philosophiques, religieux, politiques, même scientifiques. La vraie science exige une liberté d'esprit totale.

52. Devolder, "Sociologie van de Kerk en apostolaat".
53. Kerkhofs, *Godsdienstpraktijk en sociaal milieu. Proeve van godsdienstsociologische studie der provincie Limburg.*
54. One of the first studies by Karel Dobbelaere, then a young researcher at the University of Louvain, appeared in the Catholic Action periodical, *Leek en wereld. Actio catholica*: "Een godsdienstsociografie van onze gemeente?" (1959).
55. See also the publications of abbé François Houtart on the Brussels parishes.
56. Sauvage, *Jacques Leclercq*, 192.

Digitized by Google

Elle demande la patience qui poursuit les recherches et suspend le jugement jusqu'à ce que les conclusions se dégagent des faits. Elle exige la paix de l'âme. Mais à considérer l'évolution de la sociologie depuis les précurseurs, il y a un siècle, on se sent optimiste. Malgré les parasites, le développement est immence et la sociologie prend une place qui ne cesse de s'accroitre. On est presque au terme; on est tout près du point où l'accord sera fait sur le caractère positif de la sociologie aussi bien que sur l'importance du caractère social des phènomènes humains. Et pour la construction de l'humanité de demain, ces deux notions semblent d'une telle importance qu'elles renouvellent la science de l'homme et de l'action".

The departure of Leclercq in 1961 marked an end and at the same time a turning point. In the 1960's sociology in Louvain would experience the repercussions of accelerated secularization which would promote the introduction into sociology of new, neo-positivist models from the Anglo-Saxon world.

Digitized by Google

LA CISR DE LA FONDATION À LA MUTATION: RÉFLEXIONS SUR UNE TRAJECTOIRE ET SES ENJEUX[1]

Emile Poulat

The CISR was founded in 1948, over forty years ago. Although this is a relatively short time, it is already too long for the collective memory. Today, the origins of the CISR are generally misunderstood, veiled in a mist of legends. The CISR was born in the Catholic University of Louvain. Canon Jacques Leclercq, professor of philosophy and natural law, who, since 1938, has sought to introduce and develop sociology in Belgium, took the initiative. From conversations with a French Dominican emerged the idea of organizing conferences to enable those interested in the sociology of religion to become acquainted with one another. The first two conferences were organized in Louvain in 1948 and 1949, but with restricted audiences and without published proceedings. However, there was a charter which set out ten points. At the request of Leclercq, the CISR was defined as a non-denominational, scientific organization. In 1951, at the third conference, held in Breda (The Netherlands), at which pastors outnumbered sociologists, a major shift took place. From that time, the association became Catholic, a circumstance which resulted in internal tensions and cyclical weaknesses until a radical change occurred in the conference at Opatija (1971). At that meeting, the original character of the CISR was restored, but now in a scientific and international environment that had itself completely changed.

La CISR, c'est une grande aventure, et qui continue. Quarante années déjà derrière nous, ponctuées, jalonnées par vingt conférences dont, très vite, les *Actes* ont été régulièrement publiés. Et moins de quarante minutes pour en parler, pour évoquer le travail accompli et le chemin parcouru. C'est court, trop pour en faire l'histoire, mais suffisant, je pense, pour en dessiner la trajectoire, pour comprendre ce qui s'est joué dans sa création d'abord, dans sa mutation ensuite.

L'idée d'une "Conférence Internationale de Sociologie Religieuse" est née en France, mais elle est venue de Belgique. Elle est née au Saulchoir - le couvent d'études dominicain proche de Paris, où enseignaient alors des hommes comme Chenu et Congar - d'une conversation entre le père Grégoire et le chanoine Jacques Leclercq, professeur de philosophie morale

1. Réimpression de *Social Compass*, 37 (1990) 11-33.

Digitized by Google

et de droit naturel à l'Université catholique de Louvain, chez qui ce projet répondait à un besoin.[2]

Le P. Grégoire n'est pas autrement connu des sociologues ou en sociologie: il enseignait la philosophie sociale. En revanche, et à défaut d'une oeuvre majeure, Mgr. Leclercq a laissé une trace profonde: plus encore qu'un fondateur, il a été un initiateur et un inspirateur, d'un mot, une personnalité, singulière et forte. Pour nous, un nom connu, dissimulant un homme mal connu, voire méconnu.

1. Le fondateur

Jacques Leclercq (1891-1971), né à Bruxelles, était issu d'une famille de haute bourgeoisie libérale et catholique où, a-t-il écrit, "la religion de ceux qui en avaient se limitait au culte" et se gardait du clergé: on allait à l'église, on ignorait l'Eglise. Etudes supérieures à l'Université Libre de Bruxelles - professeurs tous libres penseurs - puis à l'Université Catholique de Louvain. Il apprécie les deux, mais en garde "un grand scepticisme à l'égard des écoles" et le goût de penser par lui-même.

Il est ainsi un homme de culture laïque en réaction contre son milieu libéral dont il garde trois grandes idées: la dignité de l'être humain comme tel, la compétence nécessaire à toute fonction, la distinction et la délimitation des rôles. Il ne s'intègre pas mieux dans le milieu catholique où l'introduit sa vocation sacerdotale. Ses amis évoqueront "son individualisme tranché". Lui-même parle de malaise et se voit en ermite, accueillant qui vient jusqu'à sa solitude; il se sent "en marge", "en porte à faux". Mais, précisément, son "non-conformisme" attire. Etienne de Greeff jugeait exceptionnelle, alors, cette "rencontre d'un homme non conventionnel". Et pourtant, ajoutait-il, "il n'a jamais été un prêtre aux idées larges": il était moins ouvert que libre, n'éludant pas les questions, même les plus délicates. Esprit exigeant et compréhensif, il se montrait courageux et rigoureux.

Avec les jeunes qui l'entourent, il lance en 1926 une revue qui durera jusqu'à la guerre: *La Cité chrétienne*. Mais en 1939, aux Conversations de Saint Sébastien[3], il scandalise: "La chrétienté telle qu'on l'a conçue et connue au Moyen Age est finie, morte à jamais. On ne la reverra plus". Il était au-delà de Maritain dont la fresque d'*Humanisme intégral* (1936) - sur les "problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté" - avait paru dangereusement téméraire à beaucoup.

Sa pensée allait dans une autre direction. En 1938, il avait inauguré à l'université des conférences de sociologie: "pour faire avancer le droit naturel[4], il fallait développer l'étude positive des faits sociaux... Jusque là,

2. Je n'ai pas personnellement connu Mgr Leclercq. Je tiens ici toute ma science de ses *Documents autobiographiques*, quatre textes et une bio-bibliographie publiés après sa mort par J. Ladrière et E. Collard, et du volume d'hommages, *Jacques Leclercq. L'homme, son oeuvre et ses amis*. Antérieurement, le numéro jubilaire de *La Revue Nouvelle*, décembre 1954. La bibliographie la meilleure est due à Ghislain Morin, *Jacques Leclercq, témoin de l'évolution de la morale*: plus de cent ouvrages et opuscules.
3. Rencontres annuelles, d'inspiration démocrate-chrétienne, au Pays basque espagnol.
4. "On enseigne sous ce nom la philosophie sociale", en gardant l'appellation "que donne la loi belge" (*Documents autobiographiques*, 133).

Digitized by Google

personne ne s'était occupé de sociologie à Louvain. On ne savait même pas ce que c'était". Plus précisément, on l'avait peut-être oublié, mais on l'avait su- c'était l'adversaire durkheimien, contre lequel Mgr Simon Deploige avait publié en 1911 *Le conflit de la morale et de la sociologie*. Elle apparut aussitôt "une nécessité que beaucoup pressentaient" mais que d'autres appréciaient mal.

Il faut voir en effet sur quel terrain elle tombait. Etudiant vingt ans après E. de Greeff, Lucien Guissard, qui deviendra assomptionniste et rédacteur en chef de La Croix, a raconté le choc que pouvait donner cet enseignement: "En ce temps-là, l'Eglise n'existait pas. Il y avait seulement la Sainte Eglise... Gens d'Eglise, nous ne savions rien de l'Eglise. Nos regards ne portaient pas plus loin que la paroisse". Et pourtant le milieu n'était ni fermé ni assoupi: entre étudiants amis, "on refaisait le monde, on voulait un catholicisme social; on honnissait les conservateurs; on bâtissait une Eglise à la mesure de nos enthousiasmes... Un mot me soulevait comme une musique de marche, le mot moderne..." Mais voilà, le problème était ailleurs: "Formé à une école philosophique et théologique où l'on condamnait vite et fort, j'en ai gardé quelque temps les habitudes... Il y avait une autre habitude à contracter, celle de la complexité, discipline sévère".[5]

L'école et le maître de la complexité, pour beaucoup à Louvain, en ce domaine, ce fut Leclercq. En France, en Belgique, l'explosion de la sociologie est consécutive à la seconde guerre mondiale et à la découverte de l'empirisme américain. Grâce à Leclercq, "Louvain possédait en 1945 le programme le plus développé de l'Europe sur le plan de l'enseignement". Ce fut en 1948 son *Introduction à la sociologie* (272 pp.), traduit en portugais, espagnol et italien: un livre jugé nul aux Etats-Unis mais dont le succès, a noté Mgr Leclercq, "a montré la nécessité de la Sociologie"[6] pour le public "européen, latin et catholique".

2. La fondation

Ce long préambule n'est pas une digression sur la préhistoire de la CISR, mais l'indispensable clé, si l'on veut échapper au brouillage de souvenirs approximatifs et contradictoires. Saisir ce qui s'est réellement passé à l'origine est une tâche risquée: nous ne manquons pas de témoignages, plus ou moins autorisés et assurés, mais nous ne disposons pas d'une série complète d'archives. Celles-ci sont lacunaires et dispersées. Karel Dobbelaere, Liliane Voyé et moi-même avons fait de notre mieux pour retrouver et rassembler ce qui restait: essentiellement, en Belgique, pour les débuts, quelques dossiers Leclercq, De Bie, Hoyois et Houtart. Je suggère à notre Conférence d'Helsinki une résolution sur l'effort d'archivage à poursuivre,

5. Guissard, *Histoire d'une migration*.
6. Pierre De Bie dans *Jacques Leclercq. L'homme, son oeuvre, ses amis*, 44. En France, il n'existait alors que trois chaires universitaires de sociologie et, dans le cadre de la licence des lettres, mention philosophie, un certificat de morale et sociologie. C'est ce qui incita Georges Gurvitch à créer le Centre d'Etudes Sociologiques (1945), laboratoire propre du CNRS, qui a été en France la grande pépinière sociologique et où a été constitué en 1954 le Groupe de Sociologie des Religions.

Digitized by Google

sur la centralisation de la collecte dans un lieu approprié, et enfin sur la recherche historique permise par cette documentation.
En 1938, J. Leclercq était un homme seul. Dix ans plus tard il pouvait constater - comme un fait social - que la situation avait bien changé, et doublement. D'une part, il y avait des hommes, des enquêtes, des publications, des projets, et même des centres. D'autre part, il s'agissait de Sociologie religieuse, d'études socio-religieuses ou socio-ecclésiales comme on disait alors, dont la matière était l'actualité immédiate et la finalité l'action pastorale. Toutes les conditions étaient réunies pour une première rencontre: elle eut lieu les 2 et 3 avril 1948 à l'Université de Louvain, dans les salons de l'Institut supérieur de philosophie fondé par le cardinal Mercier.

Qui fut invité et en quels termes, on l'ignore à ce jour. Ce fut affaire de relations: Leclercq et De Volder pour la Belgique, Grégoire pour la France. On ne possède qu'un procès-verbal de la rencontre en deux pages, daté du 20 avril et non signé, et une déclaration de fondation en une page, non datée et signée J. Leclercq. Rétrospectivement, la rencontre fondatrice sera considérée comme la première des conférences. Elle réunit seize personnes (dont une femme, Claire Leplae, sociologue de Louvain, qui fut la première secrétaire de l'organisation naissante): dix Belges, quatre Français, deux Néerlandais, engagés la plupart dans l'enseignement universitaire et trois dans la recherche sociologique. Des clercs et des laïcs (deux tiers, un tiers), mais aucun théologien. La moitié de Louvain. Un professeur de l'Université de Liège. Les deux Néerlandais représentent le très actif et bientôt très discuté KASKI de La Haye (Katholiek Sociaal Kerkelijk Instituut): "arrivés à la dernière minute, en quelque sorte par hasard", très motivés par ce qu'ils faisaient, mais laissant l'impression de ne pas "s'intéresser beaucoup à ce qui se faisait ailleurs" (J. Leclercq à Mgr Koenraadt, président du KASKI, 14 mai 1951). Les Français viennent des Facultés catholiques de Paris et surtout de Lille, du Saulchoir, d'Economie et Humanisme. Plusieurs - un sur deux - répondaient à un appel amical plus qu'à un intérêt véritable: la CISR ne les a plus revus.

Le P. Grégoire avait eu la tâche de contacter les Français. A nos yeux, sans qu'on en sache toujours la raison, des absents de marque: en tête, Gabriel Le Bras, professeur d'histoire du droit canonique et des institutions chrétiennes à la Faculté de droit de Paris, qui avait lancé en 1931 une enquête nationale en vue d'une "explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de France", puis avait publié ses deux volumes d'*Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France* (1942-1945). Tous le tiennent alors pour "l'initiateur scientifique de la sociologie religieuse".[7]

Son absence pose un problème troublant. En janvier 1960, dans le *Bulletin de liaison* de la CISR, Jean Labbens, nouveau président, offre ses voeux "à ceux qui, ayant été nos fondateurs, restent nos guides, M. le chanoine Leclercq et M.G. Le Bras". A la même date, un projet de statuts de la CISR porte, art. 4: "Les premiers membres sont les fondateurs indiqués ci-dessous, Monsieur le Chanoine Jacques Leclercq, Monsieur le Professeur

7. Note de Giovanni Hoyois, président de l'Action Catholique belge et membre de la CISR (mars 1955). G. Le Bras était plus modeste et plus nuancé, mais désarmé devant son image dans les milieux catholiques.

Digitized by Google

Gabriel Le Bras". La rédaction définitive a supprimé cette indication: par sentiment de son inutilité juridique ou par souci de vérité historique? Allègement ou rectification? Il reste que Le Bras a été tenu depuis une trentaine d'années, et le reste, pour un des deux co-fondateurs de la CISR. Doit-on dire alors que, créée en 1948, elle n'a été véritablement fondée (sans discontinuer) qu'en 1951, à la IIIe Conférence, la première dont *les Actes* aient été publiés - précédemment, il n'y avait pas matière - celle qui adopta les premiers statuts? Ne serait-ce pas plutôt une réécriture de l'histoire, les origines imaginées quand on ne les a pas vécues? J. Leclercq, lui, savait ce qu'il en était. Il l'avait écrit le 14 mai 1951 à Mgr Koenraadt, président du KASKI (Fonds de Bie): "Tous ceux qui font de la sociologie religieuse en France considèrent Le Bras comme leur maître. Quand nous avons songé à notre Conférence, tout le monde a estimé indispensable d'avoir Le Bras avec nous. Pour ma part, je connais fort bien Le Bras, que j'ai reçu à Louvain et chez qui j'ai été reçu à Paris... On en a parlé à Le Bras et on lui a écrit. Je l'ai fait, d'autres l'ont fait. Quand on lui écrit, il ne répond pas; quand on lui en parle, il témoigne de l'intérêt et de la sympathie, nous souhaite bon succès, mais ne répond pas à l'invitation de collaboration. Il ne veut donc pas collaborer et ne donne pas ses motifs".

Le fondateur espère bien le voir à la prochaine conférence en France (contredisant ainsi ceux qui, plus tard, parleront de sa présence à Breda). Il explique sa réserve par la discrétion du "maître", et surtout par sa position délicate dans une université aussi laïcisée...

Autres absents français notables: le P. Lebret, op, fondateur d'Economie et Humanisme, représenté par un de ses collaborateurs; le chanoine Boulard, qui avait publié en 1947 la première carte de la pratique religieuse dans les campagnes françaises; le P. Motte, ofm, fondateur du Centre pastoral des missions à l'intérieur (CPMI); l'abbé Yvan Daniel, co-auteur de *La France, pays de mission?*, etc.

La première journée se passa en échanges d'information sur l'état de l'enseignement, en discussions sur les méthodes de recherche, en réflexion sur le thème de la "déchristianisation". Le lendemain, la matinée fut occupée par un exposé sur le KASKI de G.H.L. Zeegers et la visite de l'IRES (Institut de recherches économiques et sociales) de Louvain. L'après-midi envisagea la suite à donner. Il en sortit une résolution en dix points, acte de naissance de la CISR (point l), définissant son but, son objet, son caractère, les conditions d'entrée, les activités et l'organisation:

2. Le but de cet organisme est d'établir des contacts entre les personnes qui se préoccupent de recherches de sociologie religieuse.
3. Il a pour objet la connaissance de tout ce qui touche les problèmes religieux au sens le plus large, tout en mettant particulièrement l'accent sur les méthodes de connaissance positive en vue d'une action efficace.
4. Le groupe n'est pas confessionnel, il est ouvert à toute personne s'intéressant aux problèmes de sociologie religieuse sur le plan scientifique.
5. Il ne comprendra que des personnes physiques s'occupant de recherches sociales positives. La nomination se fait par les comités nationaux, pour la première année, par l'accord d'au moins deux membres d'un même pays.
6. La Conférence se réunira une fois par an, successivement dans les divers pays représentés dans le groupe....
10. Les membres s'engagent à payer en monnaie nationale une cotisation....

Digitized by Google

A la source, on trouve la bonne volonté et la pensée ferme d'une personnalité forte. En revanche, il a manqué une volonté collective et un dessein commun. Il fallait commencer, mais les conditions dans lesquelles on a commencé sont révélatrices de l'état réel de la sociologie religieuse, de son degré zéro d'organisation, de la pauvreté des relations et des échanges. La charte fondatrice ne disait rien du droit de vote et des règles de décision; les art. 5 et 10 resteront lettre morte, et l'art. 4 ne résistera pas au sentiment dominant.

Cet art. 4 est pourtant clair: il ne permet ni hésitation ni ambiguïté. Un homme de culture laïque, prêtre par vocation et pionnier de l'enseignement de la sociologie en milieu catholique, tient pour essentiellement distinctes l'oeuvre pastorale et la connaissance positive, celle-ci appliquât-elle les méthodes sociologiques aux phénomènes religieux et si hésitants que fussent les premiers pas en ce domaine. Sans la moindre couverture théologique ou épiscopale, il propose dans ce but à des praticiens la création d'un organisme non confessionnel ouvert à toute personne scientifiquement qualifiée. Ce n'est pas une académie: la visée pratique prime le souci théorique, mais avec un fort accent sur l'exigence méthodologique. Par ailleurs, exclusivement catholique à l'origine par ses membres comme par ses travaux, le nouvel organisme se dit ouvert à tout et à tous, sans autre condition que la spécification religieuse de l'objet "au sens le plus large" et la compétence sociologique du chercheur. J. Leclercq s'en est expliqué, après la IIIe Conférence (Breda), dans une lettre au président du KASKI, le 14 mai 1951 (Fonds De Bie): "Il ne faut pas s'étonner que des professeurs aient eu surtout une préoccupation de méthode... La préoccupation était donc moins de stimuler les recherches que d'en assurer le sérieux... S'il ne s'agit que des méthodes, il est intéressant de rencontrer des personnalités d'autres religions s'intéressant dans leur domaine, à la connaissance positive des phénomènes religieux, et on ne voit pas grande utilité à constituer un organisme qui fasse partie, en quelque sorte, de la structure ecclésiastique".

En ce sens, la Conférence d'Opatija (1971) sera à la fois un retour aux origines et l'accomplissement de son programme. Il fallut pourtant vingt années et plus d'expérience, de débats, pour en arriver là. Nous comprendrons bientôt pourquoi, et ce qui s'est produit en cours de route. Mais, de toute évidence, il serait anachronique de prêter à J. Leclercq l'état d'esprit qui est aujourd'hui le nôtre. *Non confessionnel* n'a pas le même sens, la même épaisseur, pour lui et pour nous: seuls s'en étonneront - mais cela risque d'être le plus grand nombre - ceux qui ignorent tout du dossier de la confessionnalité au sein du catholicisme, sa redoutable subtilité, son épaisseur écrasante, son interminable durée (plus d'un siècle déjà!).

Je ne m'y aventurerai pas. Je rappellerai seulement que les divers partis catholiques ou d'inspiration chrétienne - en Allemagne, du Zentrum à la CDU-CSU - n'ont jamais été confessionnels. De même les syndicats chrétiens, pourtant conseillés par des assistants ecclésiastiques: en France, la "déconfessionnalisation" de la CFTC (Confédération française des travailleurs chrétiens) a porté sur la dernière lettre de l'appellation et la référence chrétienne dans les statuts.[8]

8. Le problème *redivivus* porte présentement sur la définition et les caractères d'une Université catholique.

Digitized by Google

Tout indépendant qu'il se considérât, J. Leclercq n'en tint pas moins à informer le Saint-Siège au début de 1949 de son initiative, escomptant approbation et encouragement. Il en reçut une mise en garde contre "les recherches sociales en matière religieuse qui pourraient se faire en partant des postulats et en usant des méthodes de la science sociologique telle qu'on l'entend communément". Avertissement à ses yeux justifié mais superflu: "Quand on parlait sociologie, on pensait Durkheim", et la CISR l'entendait autrement, mais qui pouvait le savoir? "L'esprit de recherches comme celles que nous faisions était quelque chose de si neuf qu'il n'avait pas encore atteint la notoriété publique". Puisque les durkheimiens étaient anti-catholiques, il était naturel que les catholiques fussent antidurkheimiens. Si "l'Ecole sociologique" n'était pas toute la sociologie (elle n'en était qu'une école), elle était aussi plus que la sociologie, avec des principes que ses méthodes étaient bien incapables de justifier.

La CISR entend allier principes catholiques et méthodes sociologiques pour les appliquer à l'étude positive des faits religieux: rien qui ne soit du domaine public, dont on peut débattre librement entre hommes de science, hors de toute autorité d'Eglise. Plus précisément, "quand on parle de vie religieuse, il s'agit de la nôtre, pas de celle des Mélanésiens ou des Hottentots", ce que, par opposition à la sociologie des primitifs, J. Leclercq appelle une *sociologie actualiste* pour laquelle il revendique en somme un régime d'*autonomie interne*. La CISR se positionne donc sur deux fronts, avec conscience de sa singularité. Son affaire n'est pas une sociologie générale ou comparée du phénomène religieux dans la totalité de ses manifestations, mais une sociologie délimitée par la communauté d'appartenance. D'un autre côté, si la hiérarchie enseigne, les sociologues observent: à chacun son métier, pour l'utilité de tous et sans empiètement sur l'autre. Comment ne pas discerner, dans cette attitude du fondateur, un effet de sa formation libérale, étrangère à un esprit romain?[9] Cette formation lui était propre et il ressentit vite son isolement: un abondant florilège le montrerait vite.

Statutairement, J. Leclercq a fait prévaloir une position épistémologique claire et nette. Mais socialement, politiquement, les choses vont vite s'embrouiller, pour trois raisons: (1) parce qu'il y a loin de la théorie à la pratique, que les participants sont loin d'être tous sur la même longueur d'ondes et que leur insertion ecclésiastique pèse sur leur pratique; (2) parce que la réalité de sociologues catholiques / catholiques sociologues domine l'idéalité d'une science aconfessionnelle; (3) parce que la hiérarchie catholique – du pape et de la curie romaine aux évêques diocésains – ne comprend pas cette prétention d'autonomie, une sociologie du catholicisme faite par des catholiques, soustraite à son contrôle et à ses directives, mais lui demandant sa bénédiction et lui offrant ses services – d'autant moins

9. Il en était conscient: "Je suis aujourd'hui au terme de ma carrière: je reste de l'avis que j'avais dans ma jeunesse. Cet avis n'est pas celui de la plupart des catholiques; si l'Eglise y conformait sa vie, beaucoup de choses changeraient... Je crois que ma conception est dans la ligne de l'évolution de l'Eglise, mais qu'elle précède son état actuel. Je suis peut-être né un siècle ou deux trop tôt, mais cela ne vaut-il pas mieux que l'inverse? (*Documents autobiographiques*, 64-65, texte daté du 30 déc. 1958). Les explications ici fournies sont tirées de sa Leçon d'ouverture, le 31 août 1956, à la Ve Conférence (Louvain).

Digitized by Google

Document de 1949. La Conférence Internationale de Sociologie Religieuse

De toutes les branches de la sociologie, la sociologie religieuse est sans doute celle qui a été le plus livrée aux passions partisanes. On l'a étudiée avec l'illusion d'y trouver des preuves de la fausseté de la religion et elle est souvent devenue une arme entre les mains d'esprits plus préoccupés de thèses philosophiques que d'étude positive du phénomène religieux.

Depuis quelque temps, on se rend compte dans l'Eglise des services que pourrait rendre une étude méthodique des conditions sociales de la vie religieuse. De tout côté des bureaux de statistiques religieuses s'organisent; les évêchés se préoccupent de connaître l'état exact de leur diocèse; des prêtres zélés font des enquêtes sur les conditions de la vie religieuse dans le milieu dont ils s'occupent, les causes de déchristianisation et les méthodes d'apostolat.

Ces efforts se font trop souvent en ordre dispersé et manquent trop souvent aussi de rigueur scientifique.

En 1948, un groupe de sociologues français, néerlandais et belges, réunis à Louvain, ont décidé la formation d'une Conférence Internationale de Sociologie Religieuse, qui aurait pour but de réunir ceux qui s'intéressent à cet ordre de recherche. En 1949, ils espèrent s'adjoindre encore des chercheurs d'autres nationalités.

Ils ont l'impression que le développement des recherches sociales religieuses pourraient rendre à la Sainte Eglise des services considérables et qu'en présence du besoin ressenti partout de recherches de ce genre, il ne serait pas difficile de grouper les bonnes volontés. D'autre part, ils pensent aussi que la Sainte Eglise augmenterait son prestige dans le monde actuel en montrant qu'elle ne craint pas une observation scientifiquement contrôlée des faits qui sont liés au développement de la vie catholique et qu'elle se réjouit au contraire de tout apport de vérité.

Les catholiques jouissent du bénéfice inégal d'être unis dans le monde entier par une hiérarchie centrée sur un Père commun. Les efforts de la Conférence Internationale de Sociologie Religieuse trouveraient un encouragement précieux dans l'approbation du Saint-Siège.

De plus, tout en se rendant compte de la nécessité de ménager les étapes, ils pensent que la création d'un centre international de sociologie religieuse où on formerait des spécialistes et où on pourrait proposer les directives aux sociologues catholiques de tous les pays, où on pourrait aussi organiser des réunions internationales, serait de nature à exercer une influence importante sur le développement de ces études, tout en assurant un haut prestige à l'Eglise. Mais s'il leur appartient d'en proposer l'idée, il ne leur appartient pas d'en prendre l'initiative.

Digitized by Google

qu'elle ne peut entendre le mot sociologie sans demander: quelle sociologie?[10]

En effet, la résistance, tout au moins la réserve, est double: devant l'esprit sociologique, devant son intrusion religieuse. Elle va directement au fond, sans s'arrêter à une appellation ambiguë, une sociologie qui se dit elle-même religieuse sans préciser à quel titre (son objet ou son inspiration). N'imaginons pas ici un débat qui, alors, était sans raison et dont les raisons sont plus tardives.

La CISR, devenue bilingue en 1971, est née francophone. L'usage français parlait sans problème de "sociologie religieuse", comme il disait sociologie rurale, industrielle, économique ou coloniale: c'était même, de fondation, l'intitulé d'une des sections de *L'Année sociologique*, tout comme, un peu plus tôt, de la section des Sciences religieuses de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes qui, à la Sorbonne, avait remplacé la Faculté de théologie catholique. Universitaire laïc, G. Le Bras s'est d'emblée situé dans cette tradition, avec l'appui public de M. Mauss et de C. Bouglé. Sa position et ses préoccupations le conduiront bientôt à patronner deux lignes d'évolution constitutivement distinctes: l'une qui se dessine autour d'ecclésiastiques comme Lebret, Boulard et Leclercq dès les années 1940; l'autre, dix ans plus tard, dans la tradition laïque de l'université française, autour du Groupe de Sociologie des Religions (fondé en 1954) et des *Archives de Sociologie des Religions* (n° 1: janvier-juin 1956).

Entre les deux, il y a différence de visée et différence de niveau. Visée: Le Bras opposera, en termes explicitement évaluatifs, sociologie pastorale et sociologie scientifique.[11] Niveau: il lancera la distinction entre sociologie et sociographie, celle-ci parfois identifiée à une "comptabilité de gendarme". Cette évolution divergente n'était pas, de soi, inéluctable; on pourrait dire que, des trois nommés, Leclercq l'excluait, Lebret l'ignorait, Boulard la postulait. En fait, la CISR y poussa de deux manières: par sa réorientation confessionnelle décidée, par son étroite limitation empirique dont se désolait Giovanni Hoyois en mars 1955. Comparant les voies ouvertes par G. Le Bras et "les essais actuels", souvent cantonnés "dans une exploitation statistique d'éléments faciles à saisir" et tentés d'en rester là, il concluait: "Ce serait faire grand tort à la sociologie religieuse de la réduire à une simple opération de recenseurs et de statisticiens. Cette tâche, déjà fort absorbante, ne constitue à la vérité qu'un seuil à franchir. De ce point de départ, il importe de lever les yeux sur le champ immense des causes d'un fait humain.[12] Il y eut donc deux "sociologies religieuses": l'une de tradition durkheimienne à *L'Année sociologique*, l'autre de marque catholique. Et c'est sous cette appellation que furent publiés en 1955-1956 les deux savants volumes *d'Etudes de Sociologie religieuse* où étaient recueillies les contributions dispersées de G. Le Bras. A cette date, la situation linguistique était modifiée depuis peu, avec la création, sous son égide, en octobre 1954, du Groupe de Sociologie des Religions (CNRS): le nom choisi affichait une dis-

10. C'est le gros problème - toujours ouvert - des deux sciences: une "science antichrétienne" que récuse une "science catholique" (J'ai abordé ce problème en dernier lieu dans *Liberté, laïcité*, ch. XI à XV.
11. *Archives de Sociologie des Religions*, (1959) 8, 5-14.
12. Fond Hoyois.

Digitized by Google

tance voulue par rapport tant à l'héritage durkheimien qu'au voisinage catholique; l'intérêt déclaré pour l'ensemble du champ religieux écartait toute condition d'affiliation religieuse.

On parle comme on peut avec les moyens dont on dispose. Le langage parfait n'est qu'un rêve. En parlant, on se situe par rapport à d'autres dans un espace discursif. "Sociologie des religions" était une prise de position sur un terrain occupé deux fois par "sociologie religieuse" mais ne vaut pas mieux en soi et, en toute hypothèse, laisse disponible "sociologie de la religion". Chaque langue a ainsi ses singularités: pourquoi donc dit-on en anglais *sociology of religion* et *history of religions?* En revanche, conjoncturellement, la prise de position du GSR naissant en 1954 s'explique par l'évolution de la CISR depuis 1948. Toutes les gloses ultérieures reposent sur ce fondement: il n'y en a pas d'antérieures.

Sur la IIe Conférence, à Louvain de nouveau, du 28 au 30 avril 1949, nous avons un résumé polycopié des sept communications, mais, pour le reste, peu de renseignements: environ vingt-cinq participants et une question centrale - comment atteindre l'objectif précédemment défini? - décision d'une conférence biennale dans l'un des pays représentés, rendez-vous pris en 1951 aux Pays-Bas, à la diligence du KASKI et de son directeur, G.H.L. Zeegers.

3. La réorientation

La IIIe Conférence se tint à Breda du 29 au 31 mars 1951, comme prévu, et il est difficile de sous-estimer son importance. Pour la première fois, elle avait une dimension véritablement internationale. Et pour la première fois, le thème en était spécifié: "L'état des sciences sociales positives dans le domaine de la vie religieuse et ecclésiastique. Leur application à la pastorale et à l'apostolat dans les divers pays". L'invitation avait annoncé la couleur. "L'intention est de faire une conférence strictement scientifique, bien que probablement il ne soit pas tout à fait évitable d'admettre certains esprits non scientifiques dans le travail".

Sur le nombre des participants, on hésite entre les *Actes* – "environ 80 congressistes représentant une douzaine de pays" - et la liste des inscrits, 49 clercs et 17 laïcs - soit 66 - venus de sept pays, plus deux communicants absents (Grande-Bretagne et Colombie). Les exposés se partagent entre état des recherches ou de la statistique (France, Allemagne, Canada, Italie, Angleterre) et résultats d'enquêtes, avec deux exposés plus ambitieux: C.J. Nuesse (Université catholique de Washington), "La sociologie de la paroisse"; Fr. Houtart (Louvain), "Structures sociales et circonscriptions religieuses". La discussion s'avéra difficile entre sociologues, parlant métier, et pasteurs, demandeurs de solutions, les uns regardant le terrain et les autres l'avenir: un problème durable.

Une communication alla au coeur de la grande question: celle du P. De Volder (Université catholique de Louvain) sur "la situation", en réalité le statut de la sociologie-religieuse: discipline théologique (Paul H. Furfey, N. Monzel, Ad. Geck) ou science positive (J. Leclercq), celle-ci limitée aux formes sociales de la vie religieuse (N. De Volder, G.H.L. Zeegers) ou étendue à toutes ses expressions observables (G. Le Bras)? La pointe était dou-

Digitized by Google

ble: d'une part l'autonomie de la recherche sociologique[13],"d'autre part l'autolimitation de son champ et l'autocensure de sa curiosité. La seconde position prévalut, mais avec deux correcteurs: cette sociologie du catholicisme devait être éclairée par la foi personnelle du chercheur et produite pour le service de l'Eglise catholique.

De cet accord, tous ne tiraient pas les mêmes conclusions. Pour le chanoine Leclercq, la foi était l'affaire de chacun, la recherche était question de compétence, l'utilité était au jugement de l'Eglise: il conclut la conférence en souhaitant "la collaboration prochaine des enquêteurs qui explorent les diverses religions" et en refusant de "limiter son intérêt à l'Eglise catholique". Le président du KASKI, Mgr Koenraadt, voulut au contraire lier ces trois aspects en donnant un caractère confessionnel - dénominationnel - à la CISR.

Leclercq réagit aussitôt. Dans une lettre à Mgr Koenraadt, déjà citée, il lui rappelle le passé avec lequel tranche la Conférence de Breda, organisée dans l'esprit et l'intérêt du KASKI plus que de la CISR: première manifestation publique d'activité de l'Institut néerlandais dont les membres ont "pris d'emblée la position de catholiques désireux de jouer un rôle dans l'Eglise". Leclercq avoue l'avoir compris un peu tard, "trop tard pour changer" et, en l'état de la CISR, ne voyant pas comment il aurait pu. La majorité de l'auditoire était formée de non-spécialistes, et c'est elle qui a élu - "un peu au hasard" - le Comité général institué en vue d'un meilleur fonctionnement. A ce Comité général revenait la décision. Le 24 mai 1951, il adopta des statuts remplaçant la charte fondatrice, trop peu respectée, et modifiant ainsi l'art. 2: "Son but est d'établir des contacts entre les catholiques qui se préoccupent de recherches de sociologie religieuse, entendant par là tout ce qui touche l'aspect social des problèmes religieux au sens le plus large, en mettant particulièrement l'accent sur les méthodes de connaissance positive".

Confessionnel n'apparaissait pas, mais non-confessionnel disparaissait et l'association ouverte devenait un club fermé: catholiques seulement. Signe caractéristique: la conférence, ouverte par l'évêque de Breda représentant l'épiscopat hollandais, avait été placée sous la présidence d'honneur de l'internonce apostolique à La Haye, la présidence du Chanoine Leclercq et la vice-présidence d'un vicaire général de l'évêque du lieu. La coutume s'imposera.

Leclercq ne s'en étonna pas: les hommes de science, préoccupés de méthodes, ont été rejoints par les apôtres, soucieux de résultats, et ceux-ci l'ont emporté. Rien de plus naturel: "Dans l'Eglise catholique, les apôtres sont nombreux et puissants. On peut même dire qu'ils dominent l'Eglise, car celle-ci a été fondée pour sauver les hommes et non pour stimuler la recherche. Nous nous trouvons en présence d'un phénomène social qui demanderait, pour être bien étudié, une sociologie de la sociologie religieuse..."[14]

13. Débat international analogue en 1981 au Campo Santo Teutonico (Rome) sur l'histoire de l'Eglise: est-elle, oui ou non, une discipline théologique? (Actes dans *Römische Quartalschrift*, (1985) 1-4, 1-258). Réponses en étroite dépendance des cultures nationales. J'en parle en témoin.
14. Leçon d'ouverture à la Ve Conférence (Louvain, 1956).

Digitized by Google

Mais il garda son idée. Elle refit surface quand il fonda en 1951 le Centre Belge de Sociologie Religieuse pour "réunir ceux qui s'appliquent à l'étude scientifique des aspects sociaux de la vie religieuse en Belgique" (art. l). En France, son homologue était un Centre Catholique de Sociologie Religieuse, limité à l'étude du catholicisme, en attendant la création d'un Centre protestant pour le protestantisme.

Sur proposition de G.H.L. Zeegers, les *Actes* furent intégrés à un numéro double de *Lumen Vitae* (Bruxelles), "revue internationale de formation religieuse"[15], qui avait publié depuis 1946 plusieurs contributions dans ce sens et où G. Le Bras avait ouvert, en janvier 1948, une enquête internationale: "Influence des milieux sur la vie religieuse". Il accepta de présenter le volume et d'y évoquer "la sociologie du catholicisme en France", soutenant les vues de J. Leclercq de toute son autorité. Mais l'heure était passée et il paraissait l'ignorer: il s'en fera vite une raison.

4. L'expansion

Ce fut *Economie et Humanisme,* fondé par le P. Louis-Joseph Lebret, op, en 1941 qui accueillit la IVe Conférence, du 3 au 5 octobre 1953, dans sa propriété de La Tourette, à L'Arbresle, près de Lyon (Rhône): la première à se tenir en France. Confiée au P. François Malley, op, la préparation fut méthodique: "les auteurs pressentis reçurent des consignes détaillées, généralement suivies. L'horaire ménageait plus d'espace aux discussions, dont le résumé publié a conservé la trace et dont l'importance a frappé les participants. Il y eut des séances simultanées et même, un jour, le choix entre trois commissions.[16]

On compta 53 présents de 9 pays, dont, nouveaux venus, l'Espagne et l'Autriche. Chacun dressa l'état présent de la sociologie religieuse chez lui. Pour la France, Jean Labbens rappela ce qu'elle avait à recevoir de la théologie, mais aussi ce qu'elle pouvait lui apporter, souligna le renoncement général des sociologues de toute obédience "à percer l'essence même de la religion", élargit enfin l'horizon à la sociologie du protestantisme et des religions non-chrétiennes: "il n'y aura de sociologie religieuse véritable que dans un vaste effort coopératif portant sur toutes les religions". C'est le coeur et le noeud du débat.

A La Tourette, les sociologues dominent, nettement. Ils ne remettent pas en cause le tournant pris à Breda - la confessionnalité de la CISR - mais beaucoup pensent que ce statut de leur organisation n'a pas pour corollaire exigé celui de leur discipline, que la sociologie religieuse échappe à toute confessionnalité. Indifférente à ce débat, la hiérarchie attend les résultats, souhaite qu'on les lui réserve et se réserve de les apprécier. Si Pie XII demande l'utilisation pastorale prudente de ses résultats valables, à Milan, le cardinal Lercaro, archevêque de Bologne, fera valoir que "la sociologie, comme la statistique, est un instrument de gouvernement".[17] Le Dr. Franz

15. *Lumen Vitae*, (1951) 1-2, 390 p.
16. CISR, *Sociologie religieuse, sciences sociales. Actes du IVe Congrès international.*
17. Cités dans les *Actes*, 266-268.

Digitized by Google

Groner, directeur du Centre catholique de statistique religieuse pour l'Allemagne, souhaite qu'à côté de la théologie, à qui revient la première place, "l'ensemble d'une théologie catholique scientifique" sache intégrer, "à un degré modeste", une sociologie religieuse rigoureusement empirique et une statistique religieuse scientifiquement exacte.

On hésite à parler d'accord entre les cinq conférenciers de la deuxième partie, "Méthodes et problèmes", soit les rapports avec la théologie (J. Leclercq), la pastorale (J.F. Motte), le droit canon (G. Le Bras), la psychologie religieuse (I. Rozier), l'économie humaine (L. J. Lebret). La position de J. Leclercq tient en trois phrases: (1) la SR s'appliquant à toute religion, n'est pas propre à l'Eglise catholique; (2) son développement exige "le maximum d'autonomie"; (3) il suppose aussi la connaissance intime de son objet, en particulier celle que donne la pratique de la religion étudiée. Le P. Motte (qui deviendra évêque) craint les empiètements: "En définitive, ce n'est ni le théologien ni le sociologue qui commande, mais le pasteur, celui à qui le troupeau a été confié". Le P. Rozier, carme hollandais, observe d'expérience[18] une religion populaire urbaine qu'intellectuels et clercs sont fort peu préparés à comprendre. Le P. Lebret distingue soigneusement "la socio-logie des religions", avec sa neutralité universitaire, et "la sociologie religieuse, s'appliquant à l'intérieur du catholicisme", pratiquée par des catholiques dont les "schémas d'analyse sont nécessairement tributaires de leur foi transcendente" et dont les observations "ne peuvent faire abstraction de la lumière de foi qu'ils portent en eux".

Il s'agit en somme de tenir les deux bouts de la chaîne - faire oeuvre de science positive, utile et valable pour l'Eglise - et chacun fait comme il peut dans la situation où il est. Ainsi s'explique le dédoublement de G. Le Bras. En 1951, présentant les travaux de Breda, il s'était référé moins à eux qu'à son expérience: "Voici donc une science qui peut être cultivée par des athées aussi bien que par des croyants, servir la cause de la religion comme celle de l'irréligion", mais qui, toujours, "favorise la compréhension mutuelle" et incline à "l'émulation courtoise des chercheurs de toutes opinions qui la cultivent". En 1953, il souligne "le caractère confessionnel et pastoral" de cette Conférence Internationale de Sociologie Catholique, confirmé à La Tourette, et le présente comme un *progrès* (pp. 9 et 15). Mais en même temps, il refuse d'en tirer les conséquences. Dépêchez-vous, demanda le Cardinal Gerlier, archevêque de Lyon, aux sociologues présents: l'Eglise est pressée et la pastorale n'attend pas. Il s'agit du temps de la recherche et non du temps de l'Eglise, lui répondit G. Le Bras: en l'an 2000 peut-être...

L'Université Catholique de Louvain, pour la troisième fois, accueillit la Ve Conférence, du 31 août au 2 septembre 1956, sous le haut patronage du cardinal Van Roey, archevêque de Malines. Aucun intitulé n'est proposé. Les Actes publiés en deux volumes (Casterman, 1958) distingueront deux thèmes directeurs: *Vocation de la sociologie religieuse. Sociologie des vocations* (241 pp.) et *Paroisses urbaines, paroisses rurales* (222 pp.). La participation avait bondi de 53 à 190 et à 23 pays (dont 9 représentés par des étudiants de Louvain): majoritairement des Belges (55) et des Français (50). Pour la première fois, communication d'un anglican, le Rev. W. Pickering.

18. Voir son enquête: Rozier, *Ik zocht Gods afwezigheid.*

Digitized by Google

J. Leclercq annonça sa retraite: "La Conférence a grandi, et moi j'ai vieilli". Jean Labbens, secrétaire général depuis La Tourette, fut élu pour lui succéder, tandis que François Houtart devenait secrétaire général.

La CISR profita de l'Exposition universelle de Bruxelles en 1958 pour y organiser les 8 et 9 mai, au Pavillion du Saint-Siège, une conférence spécialisée sur le thème *"Planning paroissial et construction d'églises"*[19], qui suscitait alors un vif intérêt et d'intéressantes recherches. Une seconde suivit à Paris, 26-31 décembre de la même année, destinée à la formation des étudiants latino-américains sur les problèmes fondamentaux posés à l'Eglise catholique par le développement socio-économique de leurs pays. Une troisième, sur la méthodologie en sociologie religieuse, fut prévue aux Pays-Bas pour la fin de 1959: elle ne semble pas avoir eu lieu.

En fait, la sociologie religieuse était alors un peu partout en pleine expansion. Le 21 mai 1951, J. Leclercq avait fondé le Bureau, puis (1952) le Centre Belge de Sociologie Religieuse pour "réunir ceux qui s'appliquent à l'étude scientifique des aspects sociaux de la vie religieuse en Belgique". Un centre décidément non confessionnel: le fondateur faisait chez lui ce qu'il n'avait pu obtenir à l'échelle internationale et compta bientôt vingt-six adhésions. A Bruxelles, F. Houtart créait en 1955 un Centre de recherches socio-religieuses (transféré à Louvain en 1964), dont le nom dit bien l'objet propre, sans spécifier l'attache confessionnelle de ce "service technique de l'épiscopat belge". En France, naissait en 1952 un Centre Catholique de Sociologie Religieuse dont les présidents successifs seront G. Le Bras, F. Isambert et J. Maître.[20] Les universitaires y cautionnaient le sérieux de travaux généralement conduits par des ecclésiastiques et des religieux dans une perspective pastorale: en tête, le P. Lebret au sein d'Economie et Humanisme, puis de l'IRFED; le P. Motte avec le Centre pastoral des missions à l'intérieur; le chanoine Boulard et le réseau national de ses enquêtes diocésaines de pratique religieuse. En Italie débutent des rencontres périodiques (Pise, 1957; Bologne, 1959). En Espagne, la situation est difficile: Rogelio Duocastella fonde à Barcelone l'ISPA (Institut de Sociologie Pastorale Appliquée) en 1957, mais doit attendre 1966 pour l'ouvrir officiellement à la sociologie religieuse. La Suisse aura son Association Suisse des Sociologues de la Religion (ASSOREL).

Le surgissement un peu partout de bureaux d'études et de centres de recherches socio-religieuses posait la question de leur coordination. L'initiative vint de G.H.L. Zeegers dont le KASKI avait essaimé aux Pays-Bas, en Allemagne et en Autriche. Avec ses filiales et deux centres affiliés (Bruxelles et l'Institut de sociologie des facultés catholiques de Lyon, animé par J. Labbens), il fonda en 1956 à Genève l'ICARES (Institut international catholique de recherches socio-ecclésiales), qui organisa trois congrès (Bréda, 1955, et Assise, 1957, sur les migrants; Luxembourg, 1957, sur les mineurs du fer et du charbon). Sa démission, au 1er janvier 1958, entraîna une transformation de l'institut en Fédération Internationale des Instituts Catholiques de Recherches Sociales et Socio-Religieuses - FERES - dont le

19. Contributions publiées dans *La Revue nouvelle*, décembre 1958, 481-527.
20. A l'exemple de la CISR, il se déconfessionnalisera en 1971, obligé de ce fait à prendre un nouveau nom: Association Française de Sociologie Religieuse.

Digitized by Google

siège fut transféré à Fribourg (Suisse), puis à Louvain en 1970, et facilita son extension, essentiellement en Europe et en Amérique latine.[21]

Hors de ce premier cercle - catholique - les manifestations se multiplient. En premier lieu, les six Colloques européens de sociologie du protestantisme: Strasbourg (1959), Woudschoten, près d'Utrecht (1960), Berlin (1961), Zurich (1962), Rugby (1963), Sigtuna en Suède (1965). Puis deux Colloques internationaux sur la vie juive dans l'Europe contemporaine (Bruxelles, 1962 et 1965). Deux Colloques internationaux de sociologie religieuse dans les pays est-européens (Iéna, 1965, et Prague, 1966)...

Mention spéciale doit être faite des Congrès mondiaux organisés tous les trois ans par l'Association Internationale de Sociologie (ISA). Au IIIe (Amsterdam, 1956), une rencontre informelle, sous la présidence de G. Le Bras, réunit pour la première fois, à l'initiative d'Henri Desroche et de Norman Birnbaum, soixante-dix sociologues de tous pays intéressés par l'étude sociologique du phénomène religieux: la plupart ne se connaissaient pas encore. Cette rencontre se renouvela au IVe (Stresa, 1959) et aboutit à la reconnaissance par l'ISA d'un Comité de Recherches en Sociologie des Religions, avec l'appui de Georges Friedmann et Pierre De Bie, respectivement président et secrétaire général. Elu président du Comité, N. Birnbaum put réunir en mars 1961 à Oxford une Conférence Internationale de "Sociology of Religion". Au Ve (Washington, 1962), le Comité travailla sur "Religion et développement" et prolongea le Congrès mondial par trois journées à l'Université Georgetown de Washington qui réunirent près de 90 sociologues ("Post-ISA Consultation on the Sociology of Religion"): une inquiétude était déjà perceptible sur les campus et, à l'unanimité fut décidé, puis élaboré dans ses grandes lignes le projet d'une enquête internationale sur la religion des étudiants. Le financement escompté ne suivit pas, mais l'élan était donné: nombreuses furent les études dispersées.[22]

A ce point, impossible d'éviter plus longtemps un fantôme: le Groupe de Sociologie des Religions, dont l'activité s'était déployée méthodiquement au sein de l'ISA. Il avait été fondé à Paris en octobre 1954, dans le cadre du Centre d'Etudes Sociologiques (CNRS) de Georges Gurvitch, par G. Le Bras avec H. Desroche, F. Isambert, J. Maître et E. Poulat: "les cinq doigts de la main" disait Le Bras, et N. Birnbaum faisant le sixième. Sans attache confessionnelle, dépendant d'un organisme étatique, il se voulait ouvert à tout chercheur qualifié sans regarder à ses convictions religieuses, attentif à tous les phénomènes religieux avec une entière liberté d'examen, et branché sur la communauté scientifique. A partir de 1956, les Archives de Sociologie des Religions seront le lieu public d'expression de cet esprit, qui se référait volontiers aux "grands classiques" mais ne faisait allégeance à aucun.

21. En 1960-1961, 11 en Europe, 7 en Amérique latine, 1 au Canada (Université Laval), 2 en Afrique, 1 en Asie (Inde). Au Mexique, le CIDOC (Centre International de Documentation, Cuernavaca) d'Ivan Illich publiera entre 1968 et 1971, sous le titre général *Sondeos*, une "collection d'études sur le phénomène religieux en Amérique latine", plus de 80 titres, où la sociologie religieuse tient une grande place et que Roger Bastide a présentée dans *Archives de Sciences sociales des Religions*, 35 (1973) 139-150.
22. Les *Archives de Sociologie des Religions* ont attentivement suivi ces différentes réunions (voir nos. 8, 9, 11, 12, 14, 15, 16, 21, 23, etc.) et accueilli les *Actes* de plusieurs: Strasbourg (Nos. 8 et 9), Oxford (No. 12), Washington (Nos. 15-16), Evian (No. 23)...

Digitized by Google

A cette date, la sociologie religieuse catholique occupait le terrain et avait supplanté une école durkheimienne sans postériorité. Le GSR naissant ne pesait pas lourd devant elle, mais, entre eux, la distance était grande et l'incompatibilité évidente, même si les rapports personnels s'en accommodaient jusqu'à admettre une double appartenance: G. Le Bras, J. Maître et surtout F. Isambert. En ce temps-là, G. Le Bras théorisait cette opposition en distinguant "sociologie scientifique et sociologie pastorale".[23] Encore le 28 novembre 1967, F. Houtart écrit à E. Pin, alors secrétaire général de la CISR, devant un mécontentement du GSR qu'il ne s'explique pas bien tout en craignant qu'il ne s'amplifie: "D'après le chanoine Verscheure, il s'agit surtout d'un problème interieur, car ils ne savent trop comment se situer par rapport au problème confessionnel". En fait, sur ce point, le GSR n'a jamais connu ni hésitation, ni divergence, ni changement: ce qui laisse entière l'évaluation externe de sa production scientifique.[24]

5. L'hésitation

Cette expansion ne doit pas dissimuler les déficits dont souffre encore la sociologie religieuse. Le premier tient à l'insuffisance de sa réception, ainsi que l'obervera Roger Mehl en ouvrant le IVe Colloque Européen de Sociologie du Protestantisme (Zurich, 25 avril 1962): "L'Eglise, les paroisses et les fidèles ne voient pas sans inquiétude ni scepticisme se développer les recherches de sociologie religieuse et ecclésiastique. La sociologie n'a pas encore conquis son droit de cité à l'intérieur du protestantisme... La même remarque vaudrait d'ailleurs pour le catholicisme..."[25] Le second est interne: il tient à son objet et il est affaire de qualité comme l'avoue J. Verscheure sans ambages en 1969 dans une réunion de FERES: "Les thématiques ecclésiales sont souvent très différentes des faits sociaux. Nous ne sommes pas du tout parvenus, après dix ans, à dégager, même élémentairement, une théorie sociologique de la religion". Dès lors, la CISR va témoigner d'incertitudes, de désaccords, d'alternances qui aboutiront à la mutation de 1971.

La VIe Conférence se tint à Bologne, du 3 au 6 septembre 1959, sous le haut patronage du cardinal Lercaro qui présenta lui-même une communication sur le rôle intégrateur de la paroisse. Thème: La religion et l'intégration sociale. Pour élever le niveau de participation, on insiste sur l'exigence de qualification, sans pourtant fermer la porte aux étudiants: 128 partici-

23. En fait, il s'agissait ici d'une démarche du P. Pin auprès de l'UNESCO - ignorée de F. Houtart - pour obtenir la reconnaissance de la CISR comme association scientifique internationale (au même titre que l'ISA pour la sociologie). Le GSR estima que la CISR n'avait pas qualité pour représenter la communauté scientifique en sociologie des religions, ce qui fut interprété en termes de concurrence. En revanche, il est vrai, G. Le Bras favorisait la confusion sans aucun gêne. Par exemple dans sa Préface aux *Premiers Itinéraires en sociologie religieuse* de F. Boulard (1954): "Il y a des secteurs que le catholique s'interdit d'explorer: celui de la Révélation. Car si les mythes des peuples archaïques sont une invention (...) de la tribu, du clan, les mystères chrétiens sont une dictée de Dieu à l'homme, qui se borne à traduire en son langage".
24. *Archives de Sociologie des Religions*, 8 (juillet-déc. 1959) 5-14.
25. *Archives de Sociologie des Religions*, 14 (juillet-déc. 1962) 7.

Digitized by Google

pants, 21 pays, dont 26 pour l'Italie, 24 pour la Belgique, 18 pour la France... Absence remarquée des notoriétés: J. Leclercq, G. Le Bras, F. Boulard, L.J. Lebret, J. Labbens. Sept rapports principaux, confiés à six prêtres, dont quatre jésuites, presque tous formés à la sociologie dans les universités américaines. Pour la première fois, un universitaire protestant, F.G. Dreyfus (Strasbourg), présente une communication - hors séances plénières - sur "vocation et limites d'une sociologie du protestantisme en France". Les *Actes* sont publiés par *Social Compass*, XIII, 1960, nos. 1-2-3. Deux décisions sont prises: une association des membres, cotisants, seuls électeurs et éligibles; un *Bulletin de liaison*, essentiellement informatif, bisannuel et polycopié.[26]

A Bologne, on parla beaucoup. Le pivot des discussions fut le caractère confessionnel de la CISR. Le Président Jean Labbens l'avait confirmé dans son message d'ouverture: "Que notre Conférence ait un caractère confessionnel, tout l'indique. Non point que nous nous refusions d'accueillir des chercheurs d'autres confessions et je suis heureux d'en saluer parmi cette assemblée; non point que nous voulions établir une sociologie qui soit propre aux catholiques, mais bien plutôt parce que la sociologie religieuse est appelée, dans l'Eglise, à prendre une place, modeste sans doute, mais une place tout de même, parmi les sciences sacrées".

Ce n'est pas seulement, poursuivait-il, un intérêt scientifique pour la vie religieuse - comme on étudie la vie économique ou la vie politique - qui attire les chrétiens à la CISR, mais un besoin de leur foi et une attente de l'Eglise. "C'est parce que la sociologie religieuse a une position théologique, est théologiquement fondée, exigée, que notre Conférence a pris un caractère confessionnel en se développant dans l'Eglise. Mais il va sans dire que nos études ne sauraient évoluer à part de la sociologie tout court. En aucun cas, le sociologue catholique, même s'il traite du domaine religieux ne saurait prétendre à une sociologie qui lui soit propre; la rigueur de ses démarches, l'exactitude et la précision de ses concepts relèvent de la critique commune et doivent pouvoir être reconnues par tous.[27]

J. Labbens ne faisait pas l'unanimité, mais il exprimait un sentiment constant et dominant à la CISR depuis le virage de Bréda. En fait, il liait deux problèmes: le caractère confessionnel de la Conférence et la position épistémologique qui s'ensuivait. J. Leclercq, le fondateur, partageait cette position, en soi, indépendamment de toute confessionnalité. D'autres voyaient dans celle-ci l'exigence et la garantie d'indépendance à l'égard d'une sociologie réductrice par nature. Jacques Maître, qui était à Bologne avec sa double appartenance - CISR et Groupe de sociologie des religions - se situa à leur opposé, exprimant ainsi le fond du litige: "Nous rencontrons toujours le même problème. Dès qu'il s'agit d'étudier les contenus de la vie religieuse,

26. *Sociaal Kompas*, bulletin trimestriel du KASKI (La Haye) depuis 1953, était devenu en 1960, sous le nouveau titre *Social Compass*, journal de la Fédération internationale des Instituts de Recherches sociales et socio-religieuses (FERES), publié par le Centre de Recherches Socio-Religieuses de Bruxelles (puis Louvain), sous la direction de François Houtart. A compter de 1989, vol. 36, la revue, trimestrielle, est publiée par Sage à Londres, mais sa rédaction se fait toujours à Louvain-la-Neuve, Belgique. A ce jour, la CISR n'a jamais eu d'autre organe officiel que le *Bulletin de liaison*, toujours polycopié, dont F. Houtart avait pris l'initiative en septembre 1958.
27. "Le rôle de la CISR".

Digitized by Google

les méthodes de recherche sont coiffées épistémologiquement par les affirmations d'une théologie mise à la place d'une théorie sociologique".[28]

Pour mettre en oeuvre les décisions pratiques prises à Bologne, le président et le secrétaire général élaborèrent de nouveaux statuts au début de 1960 et les soumirent aux membres de la CISR "avant de prendre contact avec le Saint- Siège". Devant les réactions de ceux-ci, nombreuses et assez vives, la démarche n'eut pas lieu, mais l'idée de pareille démarche éclaire bien, plus qu'une ambiguïté, un malentendu durable. Confessionnelle ou non, mais formée de catholiques et vouée à l'étude de la vie religieuse, la CISR eut toujours la préoccupation d'informer de son programme le Saint-Siège et l'évêque du lieu de la conférence. S'agissant d'une organisation internationale, le Saint-Siège l'interpréta comme une demande de reconnaissance et s'y refusa, la jugeant prématurée. On a peu de documents sur ces relations: s'il s'en découvre, on n'y trouvera sans doute rien d'autre que ce quiproquo. La CISR tenait à être bien vue des autorités catholiques, mais ni d'un côté, ni de l'autre, pour des raisons opposées, on ne tenait à ce patronage-tutelle.

Pourtant, après le vigoureux rappel à Bologne de la confessionnalité de la CISR, les statuts de 1960 ignorent ceux de 1951 qui l'affirmaient et se bornent, avec sobriété mais aussi un certain flou, à lui donner comme but de promouvoir la sociologie religieuse dans son sens le plus large" (art. l).

Ces statuts seront modifiés une quatrième fois en 1968, après la Conférence de Montréal, par les soins du P. Emile Pin, secrétaire général depuis Barcelone et professeur à l'Université grégorienne de Rome. La CISR s'ouvrait, mais, si l'on peut dire, sur le mode de l'interconfessionnalité protégée. Elle devenait un lieu de rencontre "entre des spécialistes en sciences sociales intéressés au progrès de la religion" (art. 2a). Son Comité exécutif devait inclure "au moins deux catholiques romains et deux personnes membres d'autres Eglises chrétiennes" sur un total compris entre 9 et 13 (art. 8 et 9). Enfin, à chaque conférence, un comité de nomination (à la discrétion des membres présents du Comité exécutif) pourvoyait, à la majorité simple, aux offices et postes vacants du Comité exécutif (art. 22 et 23).

La VIIe Conférence se tint en Allemagne fédérale à Königstein du 30 juin au 2 juillet 1962, sur "L'appartenance à l'Eglise. Aspects psychologiques et sociologiques".[29] Inscrits: 188, de 23 pays, dont 38 Belges. Aucun patronage épiscopal n'avait été demandé, mais K. Dobbelaere a gardé le souvenir d'une forte densité de clercs et de religieux. Les notes de J. Verscheure ont enregistré un "malaise grandissant", aux raisons multiples. Trop d'incompétents accaparent la discussion, moins d'ailleurs pour objecter leurs vues que pour obtenir des explications: le Comité exécutif "réclame que les moyens soient pris pour une élimination totale". Mais surtout un petit groupe, conduit par le chanoine Boulard, proteste contre l'admission de non-catholiques et menace même de fonder une autre Conférence fidèle aux origines. Le mythe des origines sera ici la cause d'amitiés brisées.

28 Compte rendu de la VIe CISR dans *Archives de Sociologie des Religions*, 9 (janvier-juin 1960) 73-80. Méthodes: en l'occurrence, l'analyse fonctionnelle.

29. Le thème semble avoir été suggéré par la thèse du P. Hervé Carrier, jésuite canadien, professeur à l'Université grégorienne de Rome: *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse* (Rome, 1960).

Digitized by Google

A Barcelone, du 2 au 4 juillet 1965, VIIIe Conférence, sous le haut Patronage d'un évêque, le Grand Chancelier de l'Université pontificale de Salamanque, et avec le nouveau président de la CISR le Britannique A.E.W. Spencer, directeur du Newman Centre (Londres). Pour la première fois, les travaux s'organisent officiellement en groupes linguistiques. Baisse de la fréquentation: 153, dont 52 Espagnols, de 18 pays. Thème: "La Religion dans le passage d'une société pré-technique à une société industrielle et urbaine". Les *Actes*, exceptionnellement, ne seront pas imprimés (*Social Compass* en retiendra quatre articles), mais le climat y est cordial, la joie de vivre communicative. C'était nécessaire.[30]

Puis, pour la première et unique fois, la CISR quitta l'Europe: la IXe conférence se tint, en effet, de 1er au 4 août 1967, à Montréal, attirée par l'Exposition universelle et avec le patronage de l'American Catholic Sociological Association. Elle était étroitement centrée: "Le Clergé dans l'Eglise et dans la société", en une période où la "crise du clergé" suscite une littérature considérable. La présence américaine ne compense pas les absences européennes: 124 inscrits (qui ne vinrent pas tous) et 250 participants, de 20 pays.[31] Pour la première fois également, grâce au secrétariat de la CISR, les Actes sont disponibles avant la conférence; l'anglais y domine: 15 communications sur 19. Deux références théoriques l'emportent: Weber et Parsons. L' expérience anglicane et protestante largement accueillie n'entame pas la suprématie catholique. Sabino Acquaviva est élu président.

La Xe Conférence, à Rome, du 18 au 22 août 1969, donna plusieurs signes d'une évolution sensible, malgré une régression qui s'accentue: 105 participants, dont 62 Italiens, de 14 pays[32]: seulement 72 membres cotisants (dont électeurs et éligibles). Thème: "Types, dimensions et mesure de la religiosité". Pour la première fois, le programme s'ouvrait aux "sectes" (B. Wilson), à l'athéisme et à l'irréligion. La perspective ecclésiastique reste très marquée, mais montre un souci évident pour une culture sociologique et un outillage technique au détriment des considérations doctrinales ou pastorales. Référence est faite à la critique de la Church sociology par Berger et Luckman. Le désir d'un changement d'orientation s'affirme. Le chanoine Jacques Verscheure (Lille), élu secrétaire général sans autre candidature à compter du 1er janvier 1970, reçoit mandat de préparer de nouveaux statuts, les cinquièmes depuis 1948, "déconfessionnalisés" ou "sécularisés". Simultanément, l'Assemblée générale exprimait le voeu que la prochaine conférence puisse se tenir en Yougoslavie.

30. J'ai noté la recension de cette Conférence par Vincenzo Filippone dans *Rivista di Sociologia*, mai-août 1965, 169-188. Curieusement, J. Verscheure donne des chiffres différents dans un historique de la CISR (1948-1967), ceux repris ici, et dans un tableau récapitulatif (211, dont 40 Espagnols, de 13 pays).
31. Nouvel écart entre l'historique, ici repris, et le tableau (162, dont 39 Canadiens).
32. L'historique s'arrête en 1967. Seul le tableau permet la comparaison entre Montréal et Rome: la chute n'est que plus sensible.

Digitized by Google

6. La mutation

Le nouveau secrétaire général héritait d'un fichier de 366 noms de 44 pays, depuis les débuts, dont à peine un cinquième cotisant, et une longue liste de sociologues travaillant sur les phénomènes religieux mais étrangers, souvent de façon délibérée, à la CISR. Il avait donc devant lui une quadruple tâche: remédier à la désaffection croissante, rédiger de nouveaux statuts, préparer la prochaine conférence, élargir l'audience scientifique de la CISR. Les négociations furent longues et laborieuses. Il commença par purger son fichier en même temps qu'il prenait contact avec H. Desroche, avec le GSR (alors dirigé par E. Poulat) et avec l'ISA (N. Birnbaum et Hans Mol). Trois questions s'enchaînaient: (1) La CISR avait-elle réellement choisi entre une plateforme interreligieuse et une plateforme exclusivement scientifique? (2) Dans la seconde hypothèse, était-on vraiment assuré que la prochaine conférence ratifierait ce choix? (3) Si ce choix était confirmé, comment justifier encore le particularisrne de la CISR alors qu'au sein de l'ISA existait et fonctionnait un sous-comité de sociologie des religions?

Le choix d'un pays de l'Est pour la prochaine conférence ajoutait à ces incertitudes: ne risquait-on pas un dialogue chrétiens-marxistes en lieu et place d'une rencontre scientifique? Le risque pouvait paraître d'autant moins imaginaire que le secrétaire général était engagé dans une diplomatie peu ordinaire: en France, avec le Ministère des Affaires Etrangères (Quai d'Orsay), pour une aide financière indispensable; en Yougoslavie, avec le nonce apostolique et l'archevêque de Zagreb du côté de l'Eglise, mais aussi avec l'Institut des religions et d'athéisme du côté de l'Etat.

Finalement, tout s'arrangea. J. Verscheure obtint les participations souhaitées - scientifiques et financières - les garanties exigées - universitaires - et les bénédictions - religieuses - appréciables en pareille situation. Il n'y aurait pas d'oppositions: tout le monde paraissait trouver avantage à parier religion en pays socialiste non aligné sur un terrain scientifique non engagé. Seule cette large négociation multilatérale (politico- sociologico-ecclésiastique) avait permis ce résultat.[33] L'intérêt manifesté au niveau mondial est important. La plus grande diversité des tendances philosophiques, scientifiques et religieuses est déjà acquise. La Conférence se présente déjà comme pouvant être un événement dans le monde de la sociologie des religions", annonçait le secrétaire général en novembre.[34]

Les premiers mois de 1971 virent l'élaboration des nouveaux statuts: plusieurs navettes entre J. Verscheure et moi-même[35], puis procédure d'adoption par les voies habituelles. On aboutit ainsi à l'art. 3: "La CISR est une Association de caractère scientifique. Elle a pour objet de faire progresser la sociologie et les sciences connexes dans l'analyse, l'interprétation et la systématisation des phénomènes religieux ou en rapport avec eux". Disparaissaient (à l'unanimité) les deux clauses confessionnelles de 1968. Un

33. K. Dobbelaere s'inquiétait (lettre du 11 août 1970 au secrétaire général). "Impossible totalement de se tenir en dehors", lui répondit celle-ci (lettre du 10 septembre 1970).
34. CISR, *Bulletin de liaison*, (1970) 2, 3.
35. "Nous prendrons notre temps au cours des mois prochains pour les faire ensemble. Mais j'exclus nettement tout représentant de la hiérarchie catholique", m'écrivit J.V. le 16 décembre 1970. C'était une allusion à la démarche avortée de 1960.

Digitized by Google

fort mouvement s'était dessiné pour modifier l'appellation et passer - en français - de "sociologie religieuse" à "sociologie des religions". Il perdit du terrain par étapes et n'aboutit pas: "J'estime la question dépassée", opina J. Verscheure, ajoutant que les religions n'épuisent pas le phénomène religieux.[36] L'ensemble des statuts fut adopté par 78 voix sur 83 (2 contre, 3 abstentions). Deux représentants du sous-comité de l'ISA siégeaient de droit au Comité exécutif de la CISR et réciproquement.

Ici s'imposerait un excursus: quel rapport cette "sécularisation" statutaire de la CISR entretient-elle avec le débat sociologique sur la *sécularisation*? La XXe Conférence, à Helsinki, doit consacrer à ce débat une session thématique, et Olivier Tschannen (Lausanne) y présentera une communication sur ce que lui apporte une analyse des *Actes* de la CISR: rien d'important, lui semble-t-il, et rien avant 1971, c'est-à-dire Opatija; et ni Luckmann - malgré "l'universel consensus" - ni ce débat n'ont eu une sérieuse influence sur l'évolution de la CISR, qui est une longue affaire interne. Acceptons ces conclusions sans anticiper leur discussion, mais élargissons l'horizon. La CISR a toujours souffert de ses insuffisances, guère de son isolement. A côté de ses *Actes*, il faudrait regarder de près une collection des *Archives de Sociologie des Religions*.

Dès le premier numéro, on y relève l'intérêt de P.L. Berger pour une sociologie de la controverse bultmanienne sur la "démythologisation" (1955). Le No. 8 signale à la fois l'ouvrage publié par Howard Becker (1957) et, à son propos, le colloque du Centre oecuménique de Bossey (1959) sur la sécularisation. Dans le No. 17, J. Séguy recense la brochure "polémique" de Th. Luckmann, *Das Problem der Religion in der Modernen Gesellschaft* (1963): "On croit qu'elle rejoint les préoccupations de nombre de spécialistes en notre domaine". Le No. 23 signale quatre rapports sur la sécularisation, présentés au VIe Congrès mondial de sociologie (Evian, 1966) dans le cadre du sous-comité de sociologie des religions, et en traduit deux: P. Berger et Th. Luckmann, "Secularization and Pluralism"; Ivan Varga, "Secularization in Hungarian Youth"....

Il y avait heureusement quelques passerelles entre le GSR et la CISR. Ainsi, en 1962, à Königstein, le groupe des 23 experts (18 ecclésiastiques, 5 laïcs) qui faisaient fonction de Comité exécutif envisagea-t-il le thème de la prochaine conférence. "L'opinion générale finit par se concentrer autour du thème proposé par F. Isambert: le processus de sécularisation dans la société moderne". D'une vision centrée sur les problèmes de structures, on passerait ainsi à une évolution des valeurs de civilisation qui concerne aussi bien les pays occidentaux que le Tiers-Monde et dont les aspects positifs devraient être bien dégagés. Une consultation engagée auprès des membres aboutit à l'intitulé retenu pour Barcelone.

L'idée fut reprise à Rome en 1969: "sans insister sur le concept de sécularisation", on étudierait "les effets de la sécularisation sur les structures des groupes religieux". Les sociologues yougoslaves ne s'estimèrent en mesure d'apporter aucune étude empirique ou théorique sur pareil thème. On s'accorda sur un intitulé assez chargé: "Religion et religiosité, athéisme et in-

36. Sociologie des religions: 39 voix; sociologie religieuse: 36 voix; abstentions: 8 voix. Il fallait une majorité des deux tiers.

Digitized by Google

croyance dans les sociétés urbaines et industrialisées", qui renvoyait aux deux instituts - l'un catholique et l'autre étatique - sur lesquels reposait l'organisation locale.

La XIe Conférence - celle de la "mue" - se tint ainsi à Opatija (Istrie) du 20 au 23 septembre 1971. Elle compta 211 participants, dont 78 de Yougoslavie, de 23 pays. Selon l'habitude gros contingent de Français, Italiens et Belges, 70 à eux seuls. De l'Est, 5 Polonais et 1 Hongrois, aucun Soviétique. Trois Africains et, d'Amérique latine, 1 Brésilien. H. Desroche en fit un compte-rendu enthousiaste.[37] Il soulignait l'oecuménisme scientifique ("A la pluralité des domaines s'ajustait le pluralisme des méthodes"), la discipline de laboratoire (qui évita "la pente savonnée des diatribes ou des dithyrambes, des propagandes ou des prédications"), enfin le potentiel de sociabilité ("une demi-douzaine de langues, une bonne demi-douzaine de contestations croisées"). Il entrevoyait l'unification prochaine des deux "internationales" en une vaste Association Internationale des Sciences Sociales des Religions, après un ultime Congrès mondial de sociologie (Montréal, 1974), "devenu trop volumineux pour être opératoire".

Sur ce point, l'avenir n'a pas ratifié son utopie. En revanche, la XIIe Conférence à La Haye, en 1973, confirma le succès et la mutation d'Opatija. En quatre ans, la CISR avait quintuplé ses participants; ses cotisants passaient de 72 à 329, de 54 pays. Le sommet fut atteint en 1977 (XIVe Conférence, Strasbourg), avec 326 participants dont 245 étrangers, de 36 pays, et en 1979 (XVe Conférence, Venise), avec 310 participants, dont 239 étrangers....

De la fondation à la mutation, un long chemin a été parcouru, péniblement. Beaucoup, sans doute, s'étonneront de ces origines, qu'ils ignoraient, et des obstacles qu'elles véhiculaient. Ils se demanderont peut-être, avec d'autres sous sa forme la plus générale, quel intérêt l'histoire de la science présente pour la science, dont les progrès successifs périment les états antérieurs. Celui, répondrai-je pour ma part, de la rappeler à ses problèmes fondamentaux, qui ne s'épuisent ni dans la méthode ni même dans la théorie. Nous jugeons tous ici que la mutation de 1971 - à laquelle j'ai personnellement contribué - signifiait un progrès nécessaire, heureux et décisif. Il se trouve pourtant encore un disciple de G. Le Bras, le chanoine Paul Winninger (Strasbourg), pour déplorer, en une belle tirade, cette évolution qui écartait la CISR de l'esprit de ses fondateurs catholiques et la faisait se perdre, "sous couvert d'objectivité, dans un positivisme assez confus".[38] La réponse à ce diagnostic est en avant, pas en arrière. Mais n'est-ce pas une question qui nous sollicite tous?

En fin de compte, la grande leçon de ce retour sur le passé n'est-ce pas, même quand on se veut sociologue, les "pesanteurs sociologiques" qui nous conditionnent tous, tout comme l'invincible difficulté à vivre dans l'objectivité historique? Puissance de l'environnement, de l'imaginaire, de la persuasion. Les hommes de science ne bénéficient d'aucune grâce, immunité ou exemption en ce domaine.

37. *Archives de Sociologie des Religions*, 32 (juillet-déc. 1971) 3-8.
38. Dans Aubert et al., *Le Droit et les Institutions de l'Eglise*, 450-451.

Digitized by Google

CISR, AN ALTERNATIVE APPROACH TO SOCIOLOGY OF RELIGION IN EUROPE: ACSS AND CISR COMPARED[1]

Karel Dobbelaere

In 1948 Professor Jacques Leclercq of the Catholic University of Louvain was instrumental in founding the *International Conference for the Sociology of Religion (ICSR/CISR)*. This year the Conference is 40 years old, while ASR is celebrating its 50th anniversary. Allow me on behalf of the Council and the Membership of CISR to congratulate you on this happy occasion. Many ASR colleagues have contributed to CISR conferences, and such associations are by no means only recent. As long ago as 1951, the acts of the Third CISR Conference held in Breda (Holland) already reported papers written by Professor Joseph Fichter, and his colleagues C.J. Nuesse, E.K. Francis, and John L. Thomas. This mutual exchange has certainly stimulated the development of the sociology of religion in Europe and America.

In 1948 Leclercq invited fifteen professors and researchers from Belgium, France and Holland to meet in Belgium in the drawing room of the Philosophical Institute of the Universitas Catholica Lovaniensis in Leuven.[2] They exchanged information on the teaching of sociology at universities in their respective countries and discussed research methods in the sociology of religion. These scholars felt the need for further opportunities for exchange and for more permanent contacts with others engaged in similar research, and they therefore founded on 3 April 1948 "La Conférence Internationale de Sociologie Religieuse". Statutes were drawn up, and Claire Leplae became the first Secretary General.[3] It was also decided to organize a second conference in Leuven on 28-30 April 1949. The name of the organisation expressed clearly its specific objectives.

1. Reprint *Sociological Analysis*, 1989, 377-387. Association for the Sociology of Religion, inc. I want to express my gratitude to my colleagues P. de Bie, J. Labbens, L. Voyé and B. Wilson for helping me to assemble archives on CISR, for offering me valuable suggestions and for sharing with me their insights into the evolution of CISR.
2. It was also Canon Leclercq, a well-known moral philosopher, who introduced sociology at the Catholic University of Louvain. This was the start of the departments of sociology that emerged in the early 1960s at the two Catholic universities in Belgium (Louvain-la-Neuve and Leuven).
3. Fund Leclercq, Procès verbal, Séance du 2 et 3 avril 1948.

Digitized by Google

1. "Sociologie religieuse"

Although the name that was taken was partly determined by the French tradition of specifying the subspecialities of sociology by adjectives (e.g., sociologie religieuse, sociologie criminelle, sociologie rurale, sociologie urbaine, sociologie familiale...), an effort was made to differentiate "sociologie religieuse" from "sociologie de la religion" and "sociologie des religions".[4] "Sociologie religieuse" was clearly a sociology at the service of the Catholic Church, although the membership of the organization had divergent views on what "sociology" was.

2. Theological Sociology or Empirical Sociology?

At the Third Conference (1951), Professor N. De Volder discussed this problem. He pointed out that two interpretations were prevalent in those days: On the one hand, those claiming that religious sociology should be based on theology – and he referred to N. Monzel, Ad Geck, and the American, Paul H. Furfey, as examples; on the other hand, those who stressed the empirical study of religion. The latter then were divided about the object of sociology. Some, like De Volder, restricted the study of religious sociology to the empirical study of the social forms of religious life (organizations, religious orders, etc.), the relations between these structures, and the analysis of the relations between such religious structures and secular groups (parishes, social classes, etc.). Gabriel Le Bras's approach was clearly broader. He did not exclude, as did De Volder, the study of objective data on religous life such as rituals, law, ethics and so on, nor the relations between religious life and secular realities such as demography, economy and the like.[5] Le Bras's position prevailed in the CISR, but the sociological approach remained religiously committed: not only was research to be at the service of the Church, but it was also to be undertaken by Catholics, whose schemes of analysis were necessarily tributary to their transcendent faith, and whose observations had to be enlightened by their religious commitment.[6]

2.1. A Sociology at the Service of the Church

Leclercq stated again and again, "la Sociologie religieuse doit être au service de l'Eglise", i.e., at the service of evangelization.[7] At the opening of the Third Conference he stated: "Today we witness a lot of confusion in the minds of the people. It is difficult to render an exact account of the situa-

4. Labbens, *La sociologie religieuse*, 17; Lebret, "Sociologie religieuse et économie humaine", 206.
5. De Volder, "L'Objet de la sociologie religieuse", 218-219; Le Bras, "Présentation", 18-19; id., "De Louvain à la Tourette", 10-13; id., "Les étapes futures", 41-44.
6. Labbens, *La sociologie religieuse*, 18-19; Lebret, "Sociologie religieuse et économie humaine", 206.
7. Leclercq, "La Conférence Internationale de Sociologie Religieuse", 8.

Digitized by Google

tion and of religious life in particular. But, those who have the mission to evangelize should know before they act and, for this reason, consider the real situation with the help of social methods of observation which allow precise results to be attained. To know before acting, this was the shared preoccupation of the founders of the conference".[8]

At the start, the founders stated very clearly that they wanted a scientific nondenominational organization to promote a methodologically sound religious sociology (arts. 3 and 4). However, in 1951, at the invitation of KASKI (Catholic Social-Ecclesiastical Institute), the organizers of the Third Conference in Breda (Holland), clerics involved in the pastoral work of the Church but who lacked any sociological background, also attended. This brought an explicit denominational flavour to the conference, and Mgr. Koenraadt, president of KASKI, wanted to instutionalize this. A few weeks after that conference, he proposed in a letter to the Comité Général to give the CISR an explicitly denominational character.

Leclercq reacted in a letter of 14 May. He insisted on the fact that CISR was founded to allow specialists in religious sociology to meet internationally in order to compare the results of their research and improve their methods of research. Consequently, he defended the initial goal of the organization: not to promote socioreligious research quantitatively but qualitatively ("assurer le sérieux en fondant un organisme central qui fixe les méthodes"). In the spirit of the founders, such a point of view was nondenominational, and consequently CISR should not be part of an ecclesiastical structure, to wit, the Catholic Church.[9]

However, at the meetings of the Comité Général of CISR on 24 May 1951, the initial statutes were changed, and CISR became denominational.[10] At the Fourth Conference in La Tourette (France) in 1953, Le Bras stated that CISR had also become "a pastoral and confessional, i.e., Catholic, organization".[11] This reorientation had a major effect. From 1951 on, both clerics, who were interested in the results of the studies, and researchers, who were more interested in theoretical and methodological discussions, attended the conference. Their divergent expectations emerged very clearly at the plenary sessions. Clerics were not interested in scientific discussions, which they interrupted with questions about results, and scientists interrupted the discussion of results with methodological questions. Whereas clerics wanted results, scientists wanted to improve their research instruments. One incident makes this very clear. During a toast during at a dinner at the Fourth Conference, a courteous but firm confrontation occurred between Cardinal Gerlier and Professor Le Bras. The Cardinal had been present at a session at which had been emphasized the complexity of setting up a valid sociological research instrument and consequently the time that such an exercise would necessarily take. Le Bras had said: "it could be operational in

8. "Note préliminaire", 11; Leclercq, "La Conférence Internationale", 8.
9. Fund De Bie, Letter of Leclercq to Koenraadt.
10. Art. 2: "Son but est d'établir des contracts entre les catholiques qui se préoccupent de recherches de sociologie religieuse, entendant par là tout ce qui touche l'aspect social des problèmes religieux au sens le plus large, en mettant particulièrement l'accent sur les méthodes de connaissance positives".
11. Le Bras, "De Louvain à la Tourette", 9.

Digitized by Google

2000,...maybe". In his toast, Cardinal Gerlier said that one did not have the time to await the year 2000. Le Bras retorted that the Church might not have the time, but that the conference was concerned with the work of sociologists and not with that of the Church.[12] No one was happy with the mixed attendance at the conference and the resulting contradictory demands. Because so much discussion focussed on methodological and theoretical issues, the clerics who attended lost confidence in the results that were presented.

Certainly, scientists continued to set up the programme of the conference. They exchanged results and discussed methods; however, they also wanted to improve the organizational structure of the Church by relying on scientific research and principles. In Leuven at the Fifth Conference in 1956, for example, they discussed the organization of the parish, searched for criteria to realize an ecological and demographic optimum for rural and city parishes and so on.[13] At subsequent conferences sociological theory and concepts were more at the heart of the programme. In Bologna (Italy) at the Sixth Conference the theme was "religion and social integration", with contributions on functional analysis in the sociology of religion, the parish and social integration, religion and social change, catholic minorities and social integration.[14] In Königstein (Germany) at the Seventh Conference, sociologists searched for a frame of reference to integrate the merely sociographic studies undertaken up to that time. "L'appartenance à l'Eglise" (Church affiliation) became the frame of reference for the congress, a frame of reference scarcely different from studies about political participation, union membership and the like. This was, indeed, the period in sociological studies of "normative integration" in organizations, institutions, and so forth. However, ecclesiastical problems still played a major role in setting up the programme of the conferences. At the Ninth Conference in Montreal (1-4 August 1967), for example, "Clergy in Church and Society" was the central theme, with papers on the self-image and the malaise of the clergy; recruitment, seminarians and seminaries; celibacy; the economic and pastoral position of the clergy; and the position of the military chaplain. The studies published in the Acts were very narrowly focussed, i.e., mere "religious sociology": only 40% of the papers had references to studies outside this particular field (e.g., to general sociology and social psychology, sociology of stratification, sociology of the professions and sociology of organizations and bureaucracy). Of barely a dozen names cited outside the specific field of religious sociology, only Parsons and Weber were referred to in more than two papers. Even the selected bibliography presented in the Acts was restricted to socioreligious studies of Catholic clergy.[15] Consequently, "sociologie religieuse" was self-centered and narrow.[16] Drastic changes in the scientific

12. Fund Dobbelaere, J. Verscheure, "Histoire de la CISR", work document 1974.
13. *Acts V CISR*, 1958.
14. *Acts VI CISR*, 1960.
15. *Acts IX CISR*, 1967.
16. It should be noted, however, that whereas at the Sixth Conference an overview of the "sociology of Catholicism" since the previous conference was presented (Pin, "La sociologie du catholicisme", 75-86), at the Eighth and Ninth Conferences respectively, O. Schreuder and K. Dobbelaere extended their reviews to include books and articles published in the field of *"sociology of religions"* (Schreuder, "Sociologie religieuse";

Digitized by Google

orientation of CISR occurred only from the Tenth Conference in Rome (1969) on. I will come back to that later; first I want to stress the second characteristic of CISR.

3. An International Conference

The conference was originally founded by representatives of three more countries; in 1951 at the Third Conference, 66 people were present from six different countries: Italy, Germany, and the United States joined the three original ones. At the Fourth Conference, three more countries could be added: Austria, Canada, and Spain. In 1956, at the Fifth Conference, 262 people attended from 18 countries. Participants came from Europe, North and South America. In 1970, the new Secretary General, Jacques Verscheure, wrote in the *Bulletin de Liaison*[17]: 360 persons from 40 countries who have attended the conferences are registered, and receive the Bulletin de Liaison. They come from all continents, especially from Europe (West and East) and North America, 60 and 26%, respectively.

Not only were the audiences international, the invited papers at the conferences also represented an international spectrum. From the Second Conference on, the international character was apparent: studies were presented from Belgium, Germany, France, Holland, and Spain.[18] At the Third Conference we can add Canada, Chili, Columbia, Hungary, Italy, United States and Zaire. Later conferences confirmed this trend and, consequently, extended the scope of the conference. *The CISR truly lived up to its international aspirations.* This was of course largely due to the rotating locations of the conferences: we had the first twenty conferences in eleven countries, thirteen times in the original countries of the European Community, of which four conferences were held in Belgium – where the conference was founded – and once outside Europe (Canada - the Ninth Conference in Montreal in 1967).

We may *conclude* then that the CISR lived up to the program expressed by its name. In the second period of its existence, from 1969 on, we will notice drastic changes. But before discussing these, I want to point out the strained relations of the CISR and the Catholic Church, and with Rome in particular.

Dobbelaere, "Trend report"). This "happy custom" was "an integral part of the programme" of the conferences (Steeman, VIII International Conference", 323), but unfortunately it was later discontinued. I suspect that it may have been difficult to motivate someone to analyze the growing literature in the field for each conference. Schreuder had analyzed an annual production of 265 publications (1962-1964), while Dobbelaere was already confronted with 370 publications per year in the period preceding the Ninth Conference (1965-1966).

17. *Bulletin de Liaison*, 1970, 1.
18. Fund De Bie, "Résumé des Communications".

Digitized by Google

4. CISR and Rome

This point merits a more thorough study, but the sketchy material at my disposal allows me to suggest a few points.[19] In 1949 President Leclercq informed Rome of the founding of the CISR. Rome warned specifically against "social research in the field of religion which could be done starting from postulates and using methods of the 'sociological science', as it is understood generally".[20] In fact, Rome warned specifically against positivism and the Durkheimian school. At the Fifth Conference in Leuven, Leclercq stated forcefully that "religious sociology" did not need "speculative sociology" like Durkheim's, but an American-type sociology which was characterized as a study of facts. The gist of his argument was almost "Say it with figures", and this at about the same time that Sorokin was warning sociologists in his *Fads and Foibles of Sociology* against a quantitative sociology. However, Leclercq also saw the danger in the mere study of facts. Social facts did not exclude the need for principles, and he warned against the danger of taking statistical trends as normative. Sociologists could offer insights only into the social conditions of belief and practices; they could not provide norms.[21]

Leclercq also insisted on the fact that "religious sociology could be pursued only by religious minds, and in particular that the sociological study of the Catholic Church should be done by Catholics knowing theology". Religion cannot be studied from the outside, he claimed, without the risk of false interpretation.[22]

Notwithstanding these options, and the fact that on each occasion the CISR asked for and received from the Holy See and the local Bishop approval for its conference programme, and that the first Acts were published with an *Imprimatur and nihil obstat*, the Papal Secretary of State informed President Jacques Leclercq and the Secretary General Jean Labbens in 1956 that the Holy See was of the opinion that the permanent "organizational structure" of the conference – i.e., a presidency and officers – was "premature".[23] Clearly, the Vatican worried about the position of CISR in the organizational structure of the Church. In a letter to a friend in Rome, Jean Labbens asked him to inform the Secretary of State that CISR was not an "International Catholic organism for socioreligious studies", but an instrument to improve the methodology of socioreligious research, in order to improve the validity and reliability of the sociological studies done for the bishops. For this reason CISR also wanted to organize summer schools. From the beginning, CISR was also instrumental in organizing national chapters. The Fund Hoyois (Louvain-la-Neuve) attests to that: in Belgium, religious sociologists – Walloons and Flemings – organized themselves and met regularly to exchange results, to improve their methods and to prepare the international meetings.

19. For more information about the strain between CISR and Rome, see the contribution of Poulat in this book.
20. Leclercq, "Les grandes étapes", 25.
21. Leclercq, "Les grandes étapes", 23-26; id., "Sociologie religieuse et théologie", 162-165.
22. Leclercq, "Sociologie religieuse et théologie", 160-161.
23. Fund Leclercq.

Digitized by Google

In 1959 the Sixth International Conference of Religious Sociology took place in Bologna "under the patronage of His Eminence Cardinal Lercaro, Archbishop of Bologna", patronage of the kind that previous conferences also had had. In 1962 in Königstein (Germany) the Seventh Conference was held without ecclesiastical patronage and the *Acts* were published without an imprimatur. But, I remember that the audience was very Catholic, plenty of clergy and religious persons assisted, and the meetings took place in an ecclesiastical building. In the 1960s, in the meetings of Research Committee 22 of the International Sociological Association – i.e. on Sociology of Religion – CISR was still labeled as Catholic, and this not only by sociologists from Eastern Europe. I should stress, however, that from the very first conferences, references to sociological studies of Protestantism were made in the reports, a fact that was linked to the existence of religions other than Catholicism in the country of the presenter. At the Sixth Conference in Bologna, the President of CISR officially welcomed participants who were not Catholic. At the Seventh Conference, researchers of religions other than Catholicism were also on the official programme of the conference. However, Canon F. Boulard, heading a small group, protested vehemently in the Executive Committee at the end of this conference against "cette admission de représentants d'autres confessions que la catholique". He even threatened to establish another international conference faithful to the origins of CISR.[24] But as I have pointed out already, the explicit Catholic character of CISR was statutorily defined only in 1951 and not at its foundation. In the Acts of the Ninth Conference on the clergy (Montreal, 1967), we find for the first time papers explicitly dealing with other churches (Anglican, Lutheran, and other Protestant denominations).

All in all, "CISR" practiced a special type of sociology of religion: "sociologie religieuse". This type of "sociology" was self-sufficient, particular, mostly at the service of one Church, and "sociological" only in its methods.[25] The Catholic Church clearly wanted to control the output of religious sociology, and CISR could defend itself against the Holy See only by stressing its methodological objectives and the services it could provide for the Church. The strained relationship between CISR and Rome made the President and the Secretary General propose new statutes for CISR, and they suggested in the CISR *Bulletin* (late 1960) asking the Holy See for its approval. Many members objected vehemently, and Rome was never contacted. It is clear that a new generation of academics could not accept the "self"-imposed limitations of the objectives of CISR and that they wanted to link up again with the mainstream of sociology and the sociological tradition of Weber and Durkheim. Drastic changes occurred at the end of the 1960s.

24. Fund Dobbelaere, J. Verscheure, "Histoire de la CISR", unfinished work document, 1987.

25. Even now, some dignitaries of the Belgian Church refer to sociology as merely a method of collecting data, reducing sociology to sociography. The interpretations of the data should be left to theologians or philosophers with a theological background.

Digitized by Google

5. CISR becomes an International Conference for the Sociology of Religion

In 1968, the then Secretary General of CISR, Emile Pin, proposed in the Bulletin de Liaison de la CISR new Statutes, which, according to the next Bulletin, were accepted for lack of objections: "Les satuts de notre Conférence Internationale peuvent être considérés comme définitivement approuvés, aucune objection ayant été formulée contre eux".[26]

What was new in these statutes? The purpose of CISR was no longer limited to the methodology of sociology; almost all references to religious bodies were eliminated, except that the membership of the Executive Committee should include at least two Roman Catholics and two members of the other Christian Churches; the active membership of the association was reserved for social scientists "interested in the progress of religion", although any person interested in the sociology of religion might become a "membre affinitaire" (affiliated member); and a "preparatory committee" was established to prepare for each conference - until then the papers had been offered by members - and others had been solicited by the Secretary General.

The Tenth Conference was held in Rome (1969), and the Acts presented papers offering a criticism of "sociologie religieuse", a discussion of theoretical and methodological issues in the sociological study of religion, and studies on sects, atheism and irreligion. Almost all papers had references to mainstream sociology, Durkheim and his school included. Bryan Wilson attended the conference and was referred to in other papers, and other studies explicitly referred to recent works of Berger and Luckmann, who reformulated the central questions of the sociology of religion and criticized "church sociology". At that conference, Verscheure was designated the new Secretary General, to stay in office until 1985. Together with the presidents Bryan Wilson (1971-1975) and David Martin (1975-1983), Verscheure had a major impact on the association.

As the General Assembly of CISR in Rome decided to abrogate "in the new statutes and activities" all denominational references, a revision of the statutes became essential. To mark the openness of CISR it was also decided that the next conference (1971) should take place in Opatija (Yugoslavia). The central theme of this conference was "Religion and Religiosity, Atheism and Non-belief in Industrial and Urban Society". There the General Assembly accepted the new statutes. The most important changes were: The statement in art. 4 that the purpose of CISR is "purely scientific"; the suppression of the category "affiliated member"[27]; the elimination of the clauses that "members should be interested in the progress of religion" and that "the membership of the Executive Committee should include at least two

26. *Bulletin de Liaison de la CISR*, 1968, 1-2.
27. For many years, sociologists sought to restrict CISR membership and conference attendance to sociologists and academics in related sciences (e.g. anthroplogy, history and psychology), and by so doing, exclude pastoral workers. The impact of the latter on the discussions had indeed come to be evaluated negatively. The introduction of the category "affiliated" member and the later suppression of this category are indicators of this conflict.

Digitized by Google

Roman Catholics and two members of other Christian Churches". Consequently, in Opatija CISR shed the last vestiges of its religious past.

Since then the object of CISR has not been further changed. It is specified in arts. 3 and 4 of its statutes: "the ICSR shall be a scientific association. Its object shall to be advance sociology and related sciences in the analysis and interpretation of religious and related phenomena". To fulfill its purpose, the Association shall give priority to the two following objectives: "(a) to promote throughout the world relations between sociologists and, more generally, between specialists of the various disciplines concerned with the object of the Association; (b) to organize periodical international conferences". Regular conferences are held every two years, and CISR has already promoted one regional conference (Japan) and plans to promote another one (Mexico). The objective of the more recent changes of the statutes in Leuven (1985) was simply to extend the democratization of the Association.

Since 1968, the statutes also proposed the possibility of preparing each conference through a meeting of a "preparatory committee". It was in 1973 that president Bryan Wilson operationalized this provision by assembling in Oxford in 1974 a committee to prepare the meetings of 1975. Since then, all CISR conferences have been prepared by professional sociologists teaching at universities all over the world. The impact of the following professors on the association was consequently very great: Wilson, Martin, Luckmann, Séguy, Remy, Isambert, Gannon, Acquaviva, Guizzardi, Laeyendecker and Dobbelaere. The first three especially, through their presence and writings, helped a younger generation of sociologists of religion to change the content and the image of the association. CISR became truly the International Association for the Sociology of Religion.

6. Conclusions: ACSS and CISR Compared

One the one hand, the comparison of CISR and the American Catholic Sociological Society (ACSS) does not hold water: the American association has a broader scope than CISR. On the other hand, however, by the 1970s both associations became societies to promote the sociology of religion: the Association for the Sociology of Religion (ASR) and the *International Conference for the Sociology of Religion* (CISR/ICSR).[28]

Major changes, as I have pointed out, occurred in the 1960s – especially at the end of the decade – and the 1970s. This was a special period: cultural change was rampant, and it had a major effect on Catholics. This became quite obvious in the drastic drop in Mass attendance on Sundays. Catholics were up against a major identity crisis, and this also had its impact on Catholic sociologists. Moreover, a new generation of Catholic sociologists took over from the former generation; the majority were lay persons, who had received graduate training in sociology, and their primary reference group was no longer the Church. The former generation – Leclercq,

28. It is perhaps strange that two big associations for the promotion of the sociology of religion should have grown out of Catholic associations. What happened to their Protestant counterparts? And, what were their relationships towards the Councils of Churches?

Digitized by Google

De Volder, Doucastella, Verscheure, Goddijn, Pin, Carrier and others – were priests and primarily theologians and philosophers. The new generation was trained in sociology in and outside Catholic institutions, and their major reference group was constituted by professional sociologists. This became very clear in their memberships: dual affiliations – CISR and the Research Committee for the Sociology of Religion of the International Sociological Association (ISA) – were prevalent. Cipriani, Guizzardi, Pace, Isambert, Maitre, Laeyendecker, Remy and Dobbelaere met with Wilson, Mol, Beckford, Luckmann, Barker and other sociologists at CISR and ISA. Some core members of CISR even were officers of the ISA research committee (e.g., Cipriani and Dobbelaere). Consequently, ISA played for CISR-members the same role as the American Sociological Association (ASA) for ACSS-members.[29] Many of these young sociologists also came to conferences in the United States, i.e. the meetings of ASR, SSSR, and ASA. They were first of all sociologists!

Compared to ACSS, there was only a very small minority in CISR who tried to promote a "Catholic sociology". However, CISR emerged long after the period (1938-1940) that so characterized ACSS.[30] Nor had CISR a period in which it might be characterized in the way which ACSS was characterized in 1941-1948, according to Paul Reiss, as a mixture of theology, philosophy, sociology, and social action.[31] The absence of such a development was partly a consequence of the presence in CISR of social philosophers who stressed the specific contribution of sociology: the empirical study of social characteristics promoting belief and unbelief, church practice and apostasy. Church policy was the domain of the hierarchy. Sociology could inform it only of the changing social conditions in which the "word was to be incarnated". Consequently, CISR cultivated from its beginnings a special brand of sociology of religion: a "sociologie religieuse". It stressed the methodological aspects of sociology, neglecting its theoretical achievements, and put itself squarely at the service of the Church. It was a self-centered and narrowly-focussed sociology.

The change in CISR also might be explained by the extension of its sociological viewpoint: "sociologie religieuse" became from the 1960s on, as in ACSS according to Reiss, a "sociology of Catholicism".[32] Sociologists started studying Catholic life and not only church life. In the Netherlands and Belgium, for example, a sociology of "pillarization" developed. Sociologists of religion and political sociologists started studying the emergence and development of and the changes in Catholic organizations, and their impact on the political equilibrium of these countries (Huyse, Billiet, Thung, Thurlings, Dobbelaere and Voyé, to name a few). The latter development was not a cause but a consequence of the major changes in Catholicism.

The major change that altered CISR completely, and also ACSS it seems to me, was the switch in reference behavior of Catholic sociologists that resulted from the identity crisis in Catholicism and the extensive international contacts resulting from that major change. Catholic sociologists

29. Reiss, "Science and Religion", 127-128.
30. Ibid., 121-124.
31 Ibid.
32. Ibid., 126-127.

Digitized by Google

looked for professional support; they wanted to be sociologists and went also to other international meetings. They also brought sociologists from other associations to CISR. Consequently, CISR became an international organization of sociologists, whether or not they were affiliated with a church, and the question of religious affiliation became totally irrelevant for the organization. CISR became, in consequence, an international organization of sociologists interested in changes in society and religion. The primary purpose of their studies is insight and knowledge, theory building, and not service toward religious bodies. Or, if I may put it so: CISR is dedicated not to religion but to science. So it is that, for a long time, CISR has held its meetings not in church premises any longer, buth rather in universities.

Digitized by Google

THE INTERNATIONAL SOCIETY FOR THE SOCIOLOGY OF RELIGION (SISR): THE LAST DECADE OF THE 20TH CENTURY

Karel Dobbelaere

The SISR, formerly CISR, was founded half a century ago in Leuven by Mgr. Jacques Leclercq, professor at the *Universitas Lovaniensis*. In Helsinki, on the occasion of the 20th Conference, we celebrated its first 40 years by tracing its intellectual trajectory.[1] In this contribution, I want to discuss the most recent developments in membership, the structure of the conferences, the publications and the spin-off of the SISR.

1. Membership

On the occasion of its conferences, the SISR publishes a membership list containing the names of all those who, during the preceding four years, have been in active contact with the SISR[2]. Comparing the list published in 1997 with that of 1987 allows us to conclude that interest in the SISR has grown 2.5 times over a period of ten years (see table 1: from 227 to 564). The distribution of the membership over these ten years has drastically changed. The membership of European nationals went down from about 80 to 66%, occasioned mainly by the halving of the relative importance of Belgium, Germany, Italy and Spain. In contrast, the relative interest of North America doubled, from 10 to 20%. Indeed, the Canadian membership grew substantially, influenced certainly by the Quebec conference in 1995. The SISR also enlarged its membership from 5 to 12% in other regions: Latin America, Africa, Australia and the Middle East. This included the representation of nationals from countries new to the Society, such as Chile and El Salvador; Morocco, Senegal and Tunisia; Lebanon, Iran and Turkey. Yet, because of the relative decrease of Japanese members, the relative importance of Asia was cut in half. Finally, stability in the relative representation of particular regions within the SISR does not mean that there was no change. Although the relative presence of countries from Eastern Europe has stayed the same, the composition has drastically changed. In 1987, only Hungary, Yugoslavia, and most of all Poland were represented. After the fall of the Berlin Wall, colleagues from other eastern countries came to the congress. In 1997, social scientists from Bulgaria, Croatia, the Czech Republic, Lithuania,

1. See the contributions by Poulat and Dobbelaere in this publication; Houtart, "La CISR: Réflexions sur la thèse d'Emile Poulat"; Dobbelaere, "Comments on Emile Poulat".
2. SISR. Who's Who (1997: II): "Included in the list (are) all those who have been in active contact with the SISR in the last four years".

Digitized by Google

Table 1:
The Evolution of the Membership of SISR from 1987 to 1997 (in %)

Country/Region	Membership in 1987	Membership in 1997
France	19	21
Italy	10	5
Germany	8	4
Switzerland	7	5
Belgium	6	3
United Kingdom	6	8
Canada	5	12
USA	5	8
Japan	5	2
Spain	4	2
The Netherlands	4	3
Eastern Europe + Russia	6	6
Nordic countries	5	6
Other European countries	4	2
Latin America	3	7
Middle East	1	2
Continental Asia	1	1
Africa	1	2
Australia	-	1
Total in % (N)	100 (227)	100 (564)

Romania, Russia, Serbia, Slovakia and Ukraine also participated in the intellectual exchanges at our conferences. It is clear that the SISR has not only grown numerically, it also has become increasingly an intercontinental society.

2. The Structure of the Conferences

The biennial congresses continue to proclaim a central theme. Proposals of possible themes for the forthcoming conference are made by members at the General Assembly during the previous conference. After a preliminary discussion of these proposals, members are invited to send in their suggestions before the end of the year. At a meeting to plan the programme, held early in the year following the previous conference, the Council, on the basis of proposals received, decides on the theme of the conference and breaks it down into sub-themes to be discussed in the plenary sessions by invited speakers, both members and non-members, who are specialists on the topic of the conference. More than a year before the conference, the members are informed of the theme and the sub-themes of the plenary sessions and are invited to propose thematic sessions to elaborate further the theme of the conference.

Digitized by Google

The plenary sessions take place in the morning . The invited speakers present their papers in English or French. These papers are subsequently the subject of comment by a respondent, after which discussion is thrown open to the audience. The whole session is simultaneously translated. To have more time for debate, the Council recently reduced the number of invited papers from three to two. In the late morning, language groups are held, enabling colleagues from different countries with the same language to meet in smaller groups and to pursue further discussion of the topic of the plenary sessions. In these meetings, business for the General Assembly is also prepared, and the life of the society is reviewed. Such meetings also allow colleagues to consider the relationship of the SISR with other, sometimes language-specific, organisations or research committees in the field of the sociology of religion. The language groups are vital for the life of the association, and are a means by which new members may integrate more easily in the SISR and may gradually extend their networks and associations. This is important, since more than 400 scholars attended the last two conferences, reflecting the growing interest in SISR meetings.

In the afternoon, different types of sessions are organised on the initiative of the members, but streamlined by the Secretary General. There are first of all *Thematic Sessions*, either on the theme of the conference or on other topics; and there are *Working Groups* or research groups. These types of sessions may even span several conferences and their spin-off will be discussed in the fourth section. Traditionally, we also have *Sessions of Miscellaneous Papers*, which are needed for the presentation of papers that do not fit the thematic sessions or working groups. Such sessions enable members to present their work for those interested in the topic. In order to promote such exchanges more effectively, to reduce the inconvenient rush from one session to another for one of the miscellaneous papers and to promote exchanges with the author, we have recently started organising sessions; these *Poster Sessions*, which should allow much better communication with the authors concerning their common interests and may ultimately lead to the organisation of thematic sessions or working groups at forthcoming conferences. During this decade, another type of meeting has been organized: *"Authors Meet Critics"*. Such meetings not only allow authors to introduce their recent books, but also afford the possibility of exchanges on a theoretical and methodological level. Finally, at the last conference in Toulouse a new initiative was launched: the *Young Scholars Forum*. This innovation was a response to a proposal made at the preceding conference. Shawn Launders co-ordinated this meeting, and also organised the meetings at the 25th conference. I wonder if the SISR might not promote a "prize for young scholars" to encourage them to present their work at the conference. Since the SISR does not have the funds to establish such a prize, I hope that some seniors will take the initiative to approach possible sponsors. In honour of our founder, I propose that we designate this the "Jacques Leclercq Fund". The winner of the contest should at least have his article published in *Social Compass*.

SISR conferences, as we have observed, have a central theme to which the morning sessions are devoted; in the afternoon, that theme may be approached from different angles at the initiative of the members. Consequently, SISR conferences are not markets where one may "sell" what-

Digitized by Google

ever one wants. The theme makes for unity and stimulates certain directions for reflection and research. However, the structure of the conferences also allows sociologists to depart from the theme and to concentrate on other topics. Each conference is the outcome of an interaction between the council and the members. In fact the members are the SISR, and the conferences are their *corrobbori*. But the celebration of their scientific work is not presented solely for the members; the intention is that it be made available to the wider scientific community. Only the papers of the first two conferences were never printed; in the beginning some were published as a book, others as a special issue of a scientific journal.[3] To establish a more consistent publication policy and to stimulate the discussion at the conferences, from 1967 onwards *Acts* were published prior to the conferences by the Secretary General. However, in the 1980s members began to seek alternative ways of circulating the proceedings of the conferences.

3. The SISR Publications

At the 19th Conference of the SISR in Leuven (1985) the council charged the President of the society to work out an alternative publication plan for the *Acts*. Indeed, these *Acts* were limited to the commissioned papers to be delivered at the plenary sessions, which were published without editorial review. Moreover, the Acts circulated chiefly among members, and the contributions to the sociology of religion of the scholarly work presented at the conferences were largely unknown to the scientific community at large. In 1987 at the conference in Tübingen, the General Assembly accepted the general lines of a new plan: the proceedings of the conference would be published after the conference; they would not be limited to the papers of the plenary sessions, but would also include some of the papers presented at the conference outside the plenary sessions; an editorial board would select the papers and edit the proceedings of the conference; and an economic plan was to be worked out that would allow co-operation with *Social Compass* - a well-established, international bilingual journal in the field of sociology of religion with a world-wide circulation, published by Sage. Such a new policy implied that the journal would appear four times a year instead of three, and that the membership fee would include the subscription to the journal.

In 1990 we started publishing in *Social Compass* not only the papers of the plenary sessions - which would henceforth appear in even years - but also, in odd years, a selection of submitted papers that had been presented at the conferences in working groups, in thematic sessions or as "miscellaneous papers". The change in the periodicity of the journal and the gradual adaptation of the membership fees was made possible by a special grant from the Belgian National Lottery. Since the start of this co-operation between *Social Compass* and the SISR, five conferences have taken place, resulting in 109 articles being published in ten issues of the journal.[4] The

3. See the last pages of Dobbelaere's other contribution in this reader.
4. These articles appeared in the first issue of Volumes 37-46 of *Social Compass*.

Digitized by Google

editorial board has always sought to have an equilibrium between the number of French and English papers, the official languages of the society. However, the nationality of the published authors reveals a slight bias in the distribution of papers. In table 1, the published papers, respectively from the plenary sessions and outside the plenary sessions, are distributed according to the country in which the author works[5]; this allows us to make a comparison with the distribution of the membership roll according to the *Who's Who* of 1997. These figures must be read with great caution since they are based on small numbers (N). Globally, the publications reflect the internationalization of the SISR: non-Europeans made 40% of the published interventions at the plenaries, but they represent only 30% of the published papers presented outside the plenary sessions. The last figure is below the relative strength of their membership. More of them should be encouraged to submit their papers for publication.

Looking at particular countries, it is evident that Belgium, according to the number of members in SISR, is over-represented in the plenary sessions and the selected papers. The USA, the United Kingdom, and Japan are, according to the same criterion, over-represented in the plenary sessions; to the contrary, Canada, Switzerland, Germany, Eastern Europe and Russia are under-represented there. This cannot be attributed to the number of their members in the SISR, since, for its plenary sessions, the Council invites specialists who are not necessarily SISR members. It suggests, however, that either the themes of the recent conferences were not studied in these countries or regions, or that members of the Council do not have a sufficient knowledge of the potential of these countries. However, in interpreting these figures, we should also take into account that some invited non-members have declined the invitation, or were unable to attend the conference, and that this had its impact on the representation of countries at the plenary sessions. Moreover, in cases of emergency, i.e. last-minute withdrawals, the officers of the society had to rely on members of long standing who gracefully agreed to fill in at the last minute. Of course, there also might be an imbalance in the power-structure in the Council. As far as the selected papers are concerned, Canada, the Netherlands and Denmark are over-represented, while other countries and regions are under-represented. This may be attributable to the official languages of the SISR and the journal. Non-native speakers may have been discouraged from re-writing their papers in a publishable form.[6]

5. Very few papers were co-authored; in such cases the country of the first author was taken.
6. The numbers in the table might encourage colleagues of under-represented countries, who presented papers at our conferences, to submit them for publication. My experience as a member of the editorial board allows me to state that members of this board have helped many non-native speakers to put their papers into correct English or French.

Digitized by Google

Table 2:
The authors of published articles in Social Compass *compared with the membership distribution according to the country where they work (in percentages).*

Country/Region	Plenary Sessions	Papers	Total	Membership in 1997
France	19	23	21	21
USA	18	9	14	8
United Kingdom	15	9	12	8
Belgium	10	9	9	3
Canada	5	15	9	12
The Netherlands	3	9	5	3
Japan	6	-	4	2
Italy	3	4	4	5
Denmark	-	6	3	1
India	3	-	2	1
Switzerland	3	-	2	5
Israel	-	4	2	1
Germany	2	-	1	4
Other Nordic Countries	5	2	4	5
Eastern Europe + Russia	-	6	3	6
Latin America	5	-	3	7
Africa	2	-	1	2
Australia	-	2	1	1
Other Countries	2	2	2	5
Total (N)	101(62)	100(47)	102(109)	100(564)

4. The SISR Spin-off

The publications resulting from the conference are not limited to the exclusively SISR issues of Social Compass. This year, a special issue on the *New Age*, edited by Hildegard Van Hove, will appear in the same journal, which resulted from *Thematic Sessions* at SISR conferences. In July 1995, at the 23rd conference in Quebec (Canada), colleagues working on New Age got to know one another's work in a session on *Post-modern Religion - Post-modern Body*. Later that year, Anna Kubiak invited Van Hove to a conference in Krakow on *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe after the Fall of Communism*. At the 24th SISR congress in Toulouse, Van Hove organised a session on *The Spiritual Marketplace: A Global/Local Phenomenon*. Although the authors had different views on several questions - such as whether the term "market" was appropriate to describe the phenomenon; whether the New Age should be defined as a movement or as part of a wider phenomenon; whether it was historically unique; and whether it was possible to discern a common ideology - the exchange on the papers

Digitized by Google

was most interesting. So at the suggestion of Tadeusz Doktór, they proposed to *Social Compass* the publication of the sessions' papers. These articles focus on questions of terminology, conceptualisation and definitions (T. Doctor, A. Kubiak, E. Kuhlman, W. Hanegraaff, S. Shimazono, and H. Van Hove), and on the functioning of the spiritual marketplace (M. York, M. Bowman and A. Van Otterloo).

In 1998, Martine Cohen and Régis Dericqebourg published a collection of articles on "Religion and Health: From 'Spiritual Healing' to 'Psycho-spiritual Therapies'".[7] These papers were presented at the 23rd SISR conference in Quebec and are the fruit of a collaboration that started at the 21st conference in Maynooth. The authors present their studies against the background of profound change in the field of religion and therapy. C.N. de Groot's article analyses critically the heuristic value of the hypothesis that secular psychotherapy is an "implicit religion". In her article, M. Cohen discusses the revitalisation, decomposition or redefinition of Catholicism in some French Catholic charismatic renewal communities, and R. Dericquebourg analyses the causes of the diverging development of two movements: Scientology - originating as a secular therapy which became increasingly religious; and Rebirth - which initially, in France, was a highly spiritual movement and became a "purely profane therapy". L. Hourmant examines the changes in Reiyukai, a Japanese Buddhist movement, which in a European, and especially French, cultural environment evolved into a group for personal development and lost its sacred character. Finally, A.-C. Bégot discusses the changes that have occurred in Christian Science and Antoinism, which at first had conflictual relations with the medical profession but which moved increasingly towards accommodation over the years, doctors acquiring a monopoly in the medical field, whilst healers were allowed to pray for cures.

Both these examples clearly demonstrate a function of SISR: colleagues meet and present papers in a thematic session, a network is created that may even transcend the SISR, and, later on, the SISR serves as a convenient meeting place where they present progress reports, which may ultimately result in a publication.

In the same vein, colleagues attending the conference at Quebec were invited by the promoters of the research project RAMP (Religious and Moral Pluralism) - Eileen Barker, Karel Dobbelaere, Wolfgang Jazgodzinski and Liliane Voyé - to join the project. In seminars held in Köln and Leuven colleagues discussed the theoretical background of the project, deduced hypotheses to be tested and built a core questionnaire which was discussed at the SISR conference in Toulouse. The research group started, with the help of the European Science Foundation, as an offshoot of BIG (Beliefs in Government)[8], and it received even more backing from colleagues in the SISR. Fieldwork is being carried out in more than ten European countries and the USA. SISR was in this case a resource enabling colleagues to meet and to build up the research team.

7. Cohen and Dericquebourg, éds., "De la 'guérison spirituelle' aux 'thérapies psycho-spirituelles'".
8. See the articles of W. Jagodzinski and K. Dobbelaere in Van Deth and Scarbrough, eds., *The Impact of Values*.

Digitized by Google

The Young Catholic Research Group is a good example of a *Working Group* that was set up at a SISR conference (Quebec, 1995). The work of this group has concentrated mainly on a joint project examining the relationship between contemporary Western society and Roman Catholicism, and the forms of social, moral and political consciousness which seem to be developing among young adults affected by Catholicism in the crucial age category 18-30. Members of the group began publishing articles in 1996 and are about to complete a book, the provisional title of which is *Young Catholics and the New Millennium: Social and Moral Consciousness in Six Western Countries*. This book by Anthony Abel, Irena Borowik, Teresa Dowling, John Fulton, Penny Marler and Luigi Thomasi, will be published in early 2000 by University College Dublin Press.

A more general study on youth and religion was started in Maynooth, Ireland, at the 21st conference; several colleagues, working on the religiosity of youth in Western Europe, confronted their interpretation of the data in *Thematic Sessions* and, at the initiative of Roland Campiche, decided to work out a synthesis. In 1993, a seminar was organised in Monte Verita (Switzerland), and four working groups emerged on the basis of the research interests of the 22 sociologists engaged in this project. The objective set was to discern general trends from available national and international studies done in Western Europe. In 1997 a book was published which indicates an idea of the religious changes in Western Europe.[9] After having analysed the social and cultural life-world of young people in the 1980s, the book discusses their religious world in thematically constructed chapters. A chapter on the religious identity of young people results in a socio-religious typology with an attempt at quantification: non-religious (23%), non-religious humanists (10%), ritualists (24%), irregularly practising youth (23%), heterodox believers (10%) and religious believers (11%). The next chapter analyses the beliefs of young Europeans and suggests that the changes may be explained by conceptualising modernity as a *"tournant axial"* (axial turning point) characterised by the following radical changes: the development of modern science, the wish for liberty, the advent of the masses on the historic scene and globalization. The chapter ends with an analysis of the impact of these radical changes on the belief-structure of young people. The next chapter discusses religious socialisation in the family and the difficulties of continuing a *"lignée croyante"* (a lineage of believers), since tradition is no longer the ordering principle of individual and collective life, since the plausibility of beliefs depends either on a social network of like-minded peers or on the utility of the beliefs, and since beliefs are used in function of one's needs. In a subsequent chapter, attention is turned towards the problems and effects of secondary institutions of socialisation - religious organisations, schools and the mass media - on religious beliefs. In a following chapter, attention shifts towards an exploration of constructions of meaning by young people in emotional communities based on music and sports, and in religious gatherings like Taizé and the world-wide biennial meetings of young people with the Pope. Are these new forms of an emerging religiosity? What is the relationship between these two types? And do they suggest

9. Campiche, éd., *Cultures jeunes et religions en Europe*.

Digitized by Google

a shift from "ordinary religiosity" in established institutions to a collective and extra-ordinary type of religiosity? Finally, an analysis is made of the forms and contents on the supply side. Religious institutions seem to have great difficulty in adapting their message to the diversity of religious demands and to the existing forms of religiosity - ethical religiosity, cultural religiosity, emotional religiosity and religiosity identity. This study is the result of co-operation between sociologists of different cultural and religious spheres in Europe who met at the SISR congresses, and who discovered a common field of interest which they had explored on the basis of divergent paradigms. They joined in a common effort to analyse the search for meaning by young people on the basis of survey data and qualitative studies. They not only described and analysed the relationship of youth towards the established religious organisations, churches, sects and new religious movements, but also pointed out new forms of "meaning systems" emerging on the basis of extraordinary events. This effort needed the backing of the Foundation Franscini.

Similar financial support was also needed for a venture that had already started in 1987 at the SISR conference in Tübingen. The Lilly Endowment made it possible for colleagues from Western Europe, the USA and Australia to meet in seminars before or after the SISR conferences in Helsinki (Finland) and Maynooth (Ireland) and at the meetings of the Association for the Sociology of Religion in Washington D.C. in 1992. The purpose of this study was to explore as systematically as possible the impact of the post-war generation on trends in what we called "establishment religion", and on new emergent forms of religion in ten countries - Australia, Belgium, England, France, Germany, Greece, Italy, the Netherlands, the Nordic Countries and the United States. This project, initiated by our American colleagues, Wade Clark Roof, Jackson W. Carroll, and David A. Roozen, extended the scope of scholarly co-operation across the oceans, a symbol of the expanding internationalisation of the SISR. During the different seminars, drafts of the chapters were presented and critically discussed. This cross-national study was published as a book[10], in which ten chapters are devoted to the ten cases. In a final chapter, the editors pointed out some general trends, without denying the effect that economical, social, cultural, legal and political differences between countries have on the general trends detected. A general turning away from established religion is evident in all countries under study. However, if the post-war generation is less involved in traditional forms of religion, they have not rejected religion altogether. They suggest that the post-war generation is "reshaping existing patterns of faith and practice in important ways in the several countries we have examined".[11] Five characteristics in particular are common to this generation's religious style: the widespread and cross-national diffusion of the idea that religion is an individual choice not a cultural given; a mixing of codes, a kind of patchwork which results in a personal "collage", rather than a "received one"; the attraction to seemingly different directions, some to New Religious movements, others to Evangelical Christian religious involvement; the high pre-

10. Roof, Carroll and Roozen, eds., *The Post-War Generation and Establishment Religion*.
11. Roof, Carroll and Roozen, "Conclusion", 247.

Digitized by Google

mium placed on religious experience and personal growth; and the generally anti-institutional and anti-hierarchical character of this generation's spirituality.

Another book on religion was published under the auspices of the "Observatoire du Changement social en Europe occidentale".[12] This collective enterprise did not start at a SISR conference, neither did it use the facilities created by the conferences. However, the collaborators selected by Grace Davie and Danièle Hervieu-Léger, who chaired the discussions and confrontations of the authors at the Futuroscope in Poitiers, France, were nearly all members of the SISR network. The theoretical frame of reference of this group was distinct from that of the book inspired by American colleagues. It did not focus on the religiosity of the post-war generation across the oceans, but on the specific traits of modernity that provoke the social and cultural obliteration and re-composition of religion in Europe: functional differentiation, individualization and functional rationality, processes that are at the core of the secularisation theory. Indeed, secularisation is nothing more than the description of the consequences for the religious subsystem of the macro-process of functional differentiation and the functional rationalisation of the other sub-systems: that is to say, the loss of its authority over the other sub-systems.[13] The specificity of this European study is that it not only describes the decline of religion and the institutional destructuring of the religious field resulting from secularisation, but also the different forms of re-composition of religion made possible by it in Belgium, Britain, Denmark, France, Germany, Greece, Italy, Spain and Switzerland. This study rightly underscores the complexity of the changes on the meso and micro levels resulting from the secularisation of the social system: activation of denominational memories; communities searching for new roots in a tradition; a development of spiritual ethics; the expansion of syncretisms, contradictory evolutions of forms of ecumenism; and a reaffirmation of the articulation of religious and national identities in the context of European integration; etc.[14] The study also includes chapters on the elective ethnicity of European Judaism, on the New Religious Movements as religious productions of modernity and on religion and European unification.

5 Conclusions

The SISR is characterised by stability and change. The structure of its conferences has undergone only minimal change; some types of sessions have been added - Authors Meet Critics, a Young Scholars Forum, and Poster Sessions - that is all. The membership has grown by 2.5 times in this decade, resulting in a less Eurocentric and a more intercontinental orientation. This promoted also a broadening of the field under study. At the start, the field of study was Catholicism; in the 1960s other Christian religions, Judaism, Atheism and Agnosticism were also studied. With a more inter-

12. Davie and Hervieu-Léger, éds., *Identités religieuses en Europe*.
13. Dobbelaere, "Towards an Integrated Perspective".
14. Hervieu-Lèger, "La religion des Européens", 22.

Digitized by Google

continental membership and the change of the religious market, Islam, Eastern religions, Sects and New Religious Movements received greater attention.

The big change in the 1990s has been its spin-off. The SISR is more than a membership that meets biennially for its *corrobbori*, recorded in two issues of an international journal, *Social Compass*. It is a network of sociologists of religion, a resource for international research and synthetic publications. It is also a source of information for colleagues coming to the conferences. For instance, they are informed of the different waves of the European Values Study and the preparations for the questionnaire; this allows them to inform those members more closely involved in the project about their own research hypotheses and the need for particular questions to be incorporated in the questionnaire. The SISR is furthermore a resource for setting up international programmes like the Erasmus and Socrates exchanges. And members of SISR were also invited to participate actively in topical conferences, e.g.; *"Religions sans Frontières? Present and Future Trends of Migration, Culture and Communication"* set up in 1993 in Rome by Roberto Cipriani, then President of the Research Committee on "Sociology of Religion" of the International Sociological Association[15], and *La religione degli europei* set up by the Fondazione Giovanni Agnelli.[16]

In fact, as I wrote earlier[17], the first generation of sociologists of religion and leading figures in the SISR were priests and primarily theologians and philosophers. The second generation, in contrast, was trained in sociology, and its major reference group was not the Church but the profession. This manifested itself in multiple memberships (in the International Sociological Association, the Association Internationale des Sociologues de Langue Française, the American Sociological Association, the Association for the Sociology of Religion and the Society for the Scientific Study of Religion) and in active participation in the conferences organised by these associations. Some members of the SISR even were presidents of these organisations - Barker, Beckford, Cipriani, Demerath, Dobbelaere, Hammond, McGuire, Oommen, Roberts, Lemieux, Richardson, Roof, Varga, Voyé and Wallace. The meetings with leading sociologists in these settings prevented the sociology of religion from becoming a marginal specialization insulated from the main trends in sociological theory. The second generation would certainly agree with Roberto Cipriani who wrote: "Let me say that all my scientific and academic life has received a fundamental influence from our association ... and from my links with ISA, IIS, AISLF, ASR, SSSR, ASA...". Now a third generation is emerging, a generation that has not had to fight for the independence of its discipline but that also has had the occasion to meet the top of the profession in the sociology of religion. I hope that gradually they will take up the torch and further stimulate the development of the sociology of religion, and use and also expand the SISR. Their ambition should be to participate, like the "père fondateurs" of our discipline, in the advancement of sociological theory and methodology.

15. The proceedings of which have been published by the Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria, in 1994.
16. *La religione degli europei*, I-II.
17. See my other contribution in this book.

Digitized by Google

L'EGLISE CATHOLIQUE ET LA SOCIOLOGIE[1]

Jean Remy

Ce texte est sous tendu par la question suivante: pourquoi entre 1945 et 1965 l'Eglise catholique s'est-elle montrée intéressée au développement des échanges avec la sociologie et pourquoi, ensuite, a-t-elle fréquemment pris distance par rapport à celle-ci, jusqu'à se montrer indifférente? Pertinente en Europe, cette question l'est aussi dans des pays comme les Etats-Unis et le Canada, où les échanges avec la sociologie avaient là aussi été valorisés bien avant 1945. Ce texte est un premier essai de regroupement d'informations; les lacunes y sont donc multiples: par exemple, rien n'est dit sur l'Italie, l'Allemagne, l'Espagne... De même les interprétations sont proposées à titre d'hypothèses. Nous souhaitons dès lors que ce texte ouvre un débat critique, qui permettrait d'élaborer ultérieurement une analyse plus complète.

1. Avant le Concile

1.1. Enquêtes sociologiques et évangélisation

Dès les années 1930, Gabriel Le Bras se lance en France dans des enquêtes sur les comportements religieux, à travers l'analyse des pratiques. Il publie en 1931 un article programmatique.[2] Le chanoine Fernand Boulard relaie ce genre d'études et réussit à impliquer divers diocèses dans des enquêtes de pratique dominicale. Les résultats de ces recherches servent à des réflexions pastorales et sont pris en considération par des commissions épiscopales dans le cadre de la Conférence des Evêques Français. Dans une perspective proche, le chanoine F. Boulard et le Père Jean-François Motte, oms, associent la sociologie à la mission régionale et à la pastorale d'ensemble. Dans les années 1950, la JOC (Jeunesse Ouvrière Chrétienne) française, sous l'impulsion des Pères Henri Godin et Yvan Daniel et dans la ligne du slogan du mouvement: "Voir, juger, agir" se lance dans des enquêtes à caractère sociologique en vue de trouver des repères pour une évangélisation.

Au même moment, dans un contexte où il fallait aider les catholiques néerlandais à sortir d'un complexe d'infériorité, le Professeur G. Zeeghers fonde à La Haye un institut dénommé KASKI (Kerkelijk Sociaal Katholiek Instituut), destiné à fournir des recherches à visée pastorale. Ce fut le cas, par exemple, des recherches du Père Walter Goddijn[3], ofm, sur l'intégration du catholicisme défini comme minorité religieuse. Les données recueillies

1 Ce texte a été réalisé avec la collaboration de F. Houtart et de P.A. Turcotte.
2. Le Bras, "Statistique et histoire religieuse".
3. Goddijn, "Catholic Minorities and Social Integration".

Digitized by Google

devaient aussi permettre de développer une gestion rationnelle en vue de renforcer le pilier catholique aux Pays-Bas.

C'est aussi de la même époque que date la création de la revue *Social Compass*, destinée principalement à un public catholique. Le titre même de la revue en indique le propos: elle doit être "la boussole sociale" au service de l'Eglise.

Dans les deux cas, les analyses sociologiques sont regardées comme étant un moyen d'aider l'Eglise à entrer dans une perspective modernisatrice orientée, entre autres, vers une transposition à la vie de l'Eglise, des techniques de gestion rationnelle et de planning appliquées alors dans d'autres domaines d'activités. En Belgique, un industriel comme Jacques Lanoye a soutenu cette perspective avec force. En 1955, François Houtart fonde à Bruxelles un "Centre de recherches socio-religieuses", intégré aux services interdiocésains de l'Eglise catholique. Ce centre fédérait des bureaux diocésains qui, outre la réalisation de statistiques religieuses, accompagnaient divers aspects d'une pastorale qui, pour se renouveler, souhaitait une meilleure connaissance du terrain. Cette incorporation régulière de recherches sociologiques, en Belgique et aux Pays-Bas, ne se développa guère en France, sauf à quelques endroits comme à Nice ou encore à Lille où la réussite de cet échange continu fut l'oeuvre du chanoine Jacques Verscheure.

1.2. Sociologie au service de la pastorale et sociologie académique

Cette sociologie associée à la vie des Eglises était souvent connotée négativement dans les milieux académiques. Ce fut particulièrement le cas en France, dans le Groupe de Sociologie des Religions du CNRS. Dans bien des milieux scientifiques, la distance vis-à-vis de l'Eglise était présentée comme une condition préalable indispensable à un travail sociologique digne de ce nom. A la limite, le fait d'être croyant était perçu comme un handicap, risquant d'empêcher la construction d'une bonne sociologie du catholicisme. Une méfiance inverse sévissait dans les instances hiérarchiques de l'Eglise, qui suspectaient la sociologie académique de s'inspirer du positivisme de Durkheim. Un des résultats du travail des vingt années suivantes fut précisément de transformer ce climat en valorisant l'idée que l'objectivité résulterait d'une double exigence d'implication et de distance, la non croyance pouvant travestir autant que la croyance.

L'opposition était moins nette en Belgique où, dès après 1945, le Chanoine Jacques Leclercq introduisit la sociologie à l'Université Catholique de Louvain et créa un cours de sociologie religieuse. Le milieu universitaire se constituait ainsi comme un espace médiateur entre la pastorale et la sociologie, qui serait directement à son service. C'est également J. Leclercq qui fonda la Conférence Internationale de Sociologie Religieuse qui prit vraiment son envol à la conférence de Breda en 1954 où elle bénéficia de l'appui du centre hollandais. Pendant longtemps, cette conférence resta marquée par sa liaison au catholicisme. L'ouverture se fit progressivement. La présidence de Bryan Wilson, de l'université d'Oxford, marqua un tournant décisif. A partir de ce moment, des membres du Groupe de

Digitized by Google

Sociologie des Religions de Paris commencèrent à prendre des contacts, mais ils mirent encore quelque temps à rallier la conférence.

Ce qui s'est passé à l'Université catholique de Louvain permet d'évoquer le rôle qu'ont joué d'autres universités catholiques. Il en va ainsi en particulier de la Loyola University de la Nouvelle Orléans aux Etats-Unis où la personnalité du Père Joseph Fichter sj joua un grand rôle dans les rapports entre la sociologie et l'Eglise catholique. Reconnu comme le fondateur de la sociologie du catholicisme aux Etats-Unis, ainsi que l'a évoqué un colloque organisé en 1996 et publié dans *Sociology of Religion*[4], sa volonté d'autonomie lui valut bien des démêlés, tant avec ses supérieurs qu'avec l'épiscopat. Ses recherches portaient sur divers sujets, comme la paroisse en milieu urbain, mais elles visaient tout autant à générer une fonction critique, par exemple en abordant des sujets tabous comme le racisme du clergé américain.

L'Université catholique de Washington eut aussi une grande influence. C'est en effet dans le cadre de celle-ci qu'est fondée en 1934 l'American Catholic Sociological Society, aboutissement d'années d'échanges informels. Cette association est à l'origine du *Journal of the American Catholic Sociological Society* qui deviendra, dans les années 1960, *Sociological Analysis* et, dans les années 1980, *le Journal of Sociology of Religion*. L'association s'est quant à elle transformée progressivement pour devenir "l'Association for the Study of Religion".

Des avancées allant dans le même sens se manifestèrent aussi au Québec. Après un séjour à Louvain et à Chicago, le Père Norbert Lacoste étudia les paroisses de Montréal. Il créa en 1952 un cours de sociologie religieuse à l'Université de Montréal. Indirectement, il évoquait avec d'autres certains sujets qui, à la fin des années 1950, étaient tabous comme l'irreligion de certains milieux québecois. En 1960, à l'initiative d'un dominicain J.P. de Montigny et d'un jésuite Jean Paul Rouleau, est fondé à Québec un Centre de Recherches Socio- Religieuses qui a vécu quelque 25 ans, intégré dans la Faculté de Théologie de l'Université Laval. Des initiatives similaires prirent forme à bien d'autres endroits. On peut ainsi citer le travail réalisé par le Père Jan Kerkhofs sj dans le cadre de la formation théologique des Jésuites à Louvain.

Sous l'impulsion du Père Hervé Carrier sj et du Père Emile Pin sj, l'Université grégorienne à Rome joua de son côté un rôle légitimateur particulier. Malgré quelques résistances des milieux romains, ces sociologues du catholicisme non seulement engagèrent des recherches de terrain, mais s'efforcèrent de développer une problématique ouvrant à des perspectives d'interprétation plus théorique.

Par ailleurs, diverses approches sociologiques furent réalisées en liaison avec la résolution de problèmes sociaux, thème qui facilitait un certain apprivoisement par rapport au questionnement sociologique. Ainsi, l'Institut Catholique de Paris fut-il fondé en 1923, de même que l'Institut d'Etudes Sociales "IES" à l'initiative conjointe du Père Desbuquois, jésuite, directeur de "l'Action Populaire" et du Chanoine Verdier, sulpicien, pro-

4. "Symposium on Joseph H. Fichter SJ". Auteurs: Helen Rose Ebaugh, Ralf Lane Jr, Jeffrey K. Hadden, Ruth A. Wallace, John A. Coleman J., Eileen Barker.

Digitized by Google

fesseur de théologie morale et futur Cardinal Archevêque de Paris. En 1938, le dominicain Georges Henri Levesque fonda dans ce même esprit la Faculté des Sciences Sociales à l'Université Laval à Québec. Des initiatives analogues jaillirent à divers endroits, suscitées par le lien particulier entre le catholicisme et l'engagement dans les problèmes sociaux, lien qu'avaient noué les grandes encycliques sociales, jalonnant la vie de l'Eglise depuis *Rerum novarum* de Léon XIII. L'action du Père Lebret, dominicain, se situe aussi dans cette ligne. Fondateur de la revue *Economie et Humanisme*, celui-ci développa des techniques d'enquête au service du développement régional. Son approche connut une large diffusion internationale et rencontra notamment un succès particulier en Amérique latine.

Le mélange des préoccupations pastorales et académiques apparaît bien dans les actes de la Cinquième Conférence Internationale de Sociologie Religieuse qui s'est tenue à Louvain en 1956, sous le haut patronage du Cardinal Van Roey, Archevêque de Malines. Parus en 1958 avec le "Nihil obstat" et "l'Imprematur" officiel[5], les actes commencent par une préface du Père Fichter sj et proposent une prospective portant sur la vocation de la sociologie religieuse avec des papiers du Chanoine Leclercq, de Jean Labbens et de Gabriel Le Bras. Ces textes expriment le souci de mener une opération conjointe tout en respectant l'autonomie de chacun.

1.3. L'Eglise catholique et l'Ecole de Chicago

J. Fichter est la figure la plus connue d'un courant qui s'est inspiré des apports de l'Ecole de Chicago, pour les transposer notamment à l'analyse des paroisses et des pratiques religieuses. Il était fort préoccupé d'élaborer une sociologie des paroisses, de manière à bien préciser les rôles médiateurs qu'elles pouvaient jouer dans un monde urbain où elles étaient situées par rapport à d'autres modes de médiation et de rencontre. Toutefois, quoique de façon relativement diffuse, l'influence de l'Ecole de Chicago était antérieure aux travaux de Fichter. Dès les années 1920, tant au Canada et particulièrement au Québec qu'aux Etats-Unis, les milieux d'Eglise ont été marqués par cette sociologie à allure descriptive. Pendant la guerre 1914-1918, beaucoup de Québecois, ne pouvant plus faire leurs études en Europe, vont découvrir les Etats-Unis et la sociologie de Chicago, à l'époque dominante. Le mode d'observation développé par celle-ci intéressa les milieux catholiques, particulièrement les milieux paroissiaux et les écoles des ordres religieux. Des liens intenses se tissèrent et donnèrent lieu à d'importantes publications sur le Québec, réalisées par des chercheurs venus des Etats-Unis comme H. Wilner et E.C. Hughes.[6] Ces milieux d'Eglise s'ouvrirent ainsi sans doute d'autant plus facilement à la sociologie qu'avec l'Ecole de Chicago, on est loin d'une sociologie à la Durkheim – auteur qui resta pratiquement inconnu en Amérique du Nord, jusqu'après 1924, lorsque Parsons lui donna un certain statut à travers le "structuro-fonctionnalisme".

Très marquante dans les milieux d'Eglise d'Amérique du Nord, l'Ecole de Chicago eut également une influence en Europe. Lorsque F. Houtart

5. *Vocation de la sociologie religieuse et sociologie des vocations.*
6. Wilner, *St Denis, a French-Canadian Parish*; Hughes, *French Canada in Transition.*

Digitized by Google

fonde le Centre de Recherches Socio-religieuses dont il a été question, il revient d'un séjour d'étude à Chicago. Il est préoccupé de faire étudier les paroisses en relation avec la mobilité spatiale qui modèle la vie sociale dans la ville contemporaine. Dans ce contexte, la sociologie de la religion apparaît indissociable d'une sociologie urbaine. Et le souci de planification pastorale qui anime le Centre trouve dans les apports de l'Ecole de Chicago un support complémentaire aux analyses des statistiques de pratique dominicale inspirées des travaux de G. Le Bras et de F. Boulard. Le Centre rejoint ainsi une préoccupation qui existait déjà au Québec depuis les années 1920 et qui empruntait à l'Ecole de Chicago une certaine manière d'aborder le terrain dans un esprit d'implication distante: il s'agissait d'être à la fois dehors et dedans. Colette Moreux a bien exprimé cette manière de travailler dans son ouvrage *Douce ville au Québec - La modernisation*".

En 1980 paraissait un ouvrage édité par Paul Stryckman et Jean Paul Rouleau sur l'évolution religieuse au Québec.[7] Au-delà d'un bilan descriptif, celui-ci présente divers chapitres plus interprétatifs sur les rapports entre l'Eglise catholique, la société et les sciences sociales tant au Québec qu'aux Etats-Unis. Dans ce recueil de textes, il apparaît que, si elle a existé dans les facultés d'enseignement supérieur, la sociologie du catholicisme est développée tout autant dans des milieux extra-universitaires.

1.4. L'Amérique latine: sociologie et conférences épiscopales

De 1958 à 1962, la propension à faire des recherches socio-religieuses s'étendit à l' Amérique Latine dans une conjoncture où la Curie romaine y était hostile, tandis que les Eglises locales y étaient plutôt favorables. Mgr Luigi Ligutti, représentant du Saint-Siège au FAO, s'efforça de jouer un rôle de "passeur". D'origine américaine, il avait la confiance du Vatican et était mêlé aux institutions internationales, ce qui lui permit de trouver une manière de financer des recherches sur l'Amérique latine. Alors que le Vatican avait mis en garde les épiscopats, une transaction fut trouvée par Dom Helder Camara, secrétaire de l'Episcopat, qui affirma officiellement que ces recherches étaient destinées à organiser les statistiques religieuses des divers diocèses. 42 volumes furent publiés et servirent de base pour alimenter la réflexion pastorale dans la période post-conciliaire. Une synthèse de ces recherches fut rédigée par F. Houtart à Bogota, à la veille du Concile. Ce texte fut édité en trois langues: espagnol, français et anglais en vue d'être mis à la disposition de tous les Pères du Concile (Madrid, Feres, 1962).

Durant cette même période, on assista en Amérique latine au développement d'une multiplicité de centres dont certains existent encore aujourd'hui. Il en va ainsi notamment du CERIS au Brésil, qui fut animé par l'Abbé Grégory avant que celui-ci ne devienne évêque. Ce centre s'occupe principalement de statistiques religieuses et d'évaluation de projets de développement. Il en va également ainsi, par exemple, des centres dirigés en Colombie par Gustavo Peres et, au Vénézuela, par A. Grison, sans oublier le centre Bellarmino à Santiago où s'illustrèrent P. Veekemann et R. Poblète.

7. Stryckman et Rouleau, éds., *Sciences Sociales et Eglise*.

Digitized by Google

Ces divers Centres de Recherches Socio-Religieuses se sont fédérés en une Association Internationale qui avait une section spécifique en Amérique latine. Cette association servit de relais pour mener une étude promue par le Conseil Oecuménique des Eglises à Genève et menée conjointement avec Bert de Vries de l'Institute for Social Studies de 1964 à 1966. Elle portait sur le lien entre Eglises et développement. Ce problème fut analysé dans six contextes nationaux différents. Ainsi J. Dhooghe étudia-t-il au Cameroun les liens entre les Eglises et la santé. Les autres recherches portèrent sur l'éducation en Tanzanie, l'action sociale au Nord-Est du Brésil, l'education en Inde et en Colombie, le lien entre les chrétiens et la politique en Indonésie. Tout cela indique l'intérêt manifesté par ces centres pour les analyses sociales en vue de développer un regard critique et éclairé sur l'action des Eglises.

2. Le Concile et les remous ultérieurs

Le Concile fut un moment de consécration. Mais la période post-conciliaire donna lieu à des réactions diverses qui évolueront avec le temps et les contextes nationaux.

2.1. Vatican II et la sociologie

Tous ces mouvements marquèrent l'ambiance de certains milieux conciliaires. L'influence la plus directe se retrouve dans *Gaudium* et spes où l'introduction plus sociologique inversait le regard habituel en donnant l'observation du contexte comme un préalable sur lequel le point de vue théologique se devait de réfléchir. Ce dernier n'avait donc pas un regard souverain, discriminant de façon définitive le bon et le mauvais. Ce mode d'interrogation déconcerta les Pères conciliaires, même ceux qui étaient les plus ouverts. Un évêque ne s'est-il pas écrié: "on dirait un texte écrit par un sociologue et non par un être humain", manifestant ainsi la méfiance que suscitait toute interprétation par le contexte, considérée comme risquant de diminuer la responsabilité et surtout d'atténuer le caractère déductif de la pensée théologique: la personne n'est-elle pas prioritaire et la théologie n'est-elle pas normative? Ce dilemme reste d'actualité et fonde dans certains milieux la méfiance qu'inspire la sociologie, regardée comme réductrice.

2.2. Période post-conciliaire: une double attitude

Un usage plus systématique de la sociologie se développa dans les premières années après le Concile. Certaines instances institutionnelles s'impliquèrent pour promouvoir une relation plus explicite. Diverses circonstances créèrent ensuite progressivement une attitude de désintérêt, voire de distance. Mais cette tendance générale ne peut se saisir qu'à travers une diversité de séquences auxquelles les contextes nationaux donnent sens. Nous nous contenterons ici d'en rappeler l'une ou l'autre.

Digitized by Google

Dans une première période, les recherches sociales parurent importantes pour aboutir à une politique pastorale lucide. Cela n'aboutissant pas aux effets escomptés, l'espoir se porta vers des renouveaux spirituels spontanés auxquels l'institution pourrait donner son soutien. Le Cardinal Léon Suenens fut une figure illustrative de l'évolution des attentes de certains milieux institutionnels. Son attitude vis-à-vis de la sociologie fait de ce qui se passa en Belgique une bonne indication de ce qui se développa ailleurs.

2.3. *Une période de formalisation des échanges*

Après le Concile, le cardinal Suenens s'impliqua avec Mgr Lagasse dans la mise sur pied d'un bureau d'études à destination de l'épiscopat. Ce bureau d'études disposait d'une publication: *Pro Mundi Vita*. Les dossiers publiés en anglais, français et espagnol supposaient que les analyses sociales étaient des préalables permettant des transpositions en termes d'action ecclésiale. Jan Kerkhofs sj et Pierre Delooz sj en furent les animateurs. De même, à cette époque, fut-il décidé que chaque année, un numéro de la revue *Concilium* serait consacré à la sociologie des religions. A ce moment, les congrégations religieuses fondèrent le CEDOS - dont l'Abbé Tona assura l'animation dans les premières années - destiné à donner une meilleure connaissance des milieux d'insertion en vue de permettre une action plus éclairée des congrégations religieuses. C'est dans la même perspective que les religieuses qui s'occupaient des statistiques ecclésiales au Brésil furent appelées à Rome pour réorganiser les statistiques du Vatican. A partir de 1966, l'annuaire pontifical fut scindé en deux volumes; l'un donnait les informations administratives, l'autre présentait les données statistiques. La publication à l'Université grégorienne par H. Carrier sj et E. Pin sj d'une *Bibliographie Internationale de Sociologie du Christianisme* est aussi indicatrice. Un premier volume couvre la période de 1960 à 1962 et est édité en 1964. Un second volume, publié en 1968, couvre la période de 1962 à 1966. Il n'y eut pas d'édition ultérieure. Si ces volumes couvrent un terrain plus large que les relations entre Eglise catholique et sociologie, il n'en reste pas moins qu'une grande partie des références bibliographiques porte sur ce sujet; ils constituent donc un outil de travail de base, d'autant plus pratique que les références sont regroupées selon trois index: index des auteurs, index géographique, index analytique des matières. La présentation de l'ouvrage est faite en français et en anglais.[8] Permettant une systématisation des apports de la sociologie aux Eglises et particulièrement au catholicisme, cet outil s'arrête en 1968, moment qui marque l'évolution des institutions ecclésiastiques vis-à-vis des apports que pourrait avoir la sociologie dans la ligne de leurs préoccupations.

8. Carrier et Pin, *Sociologie du Christianisme, Bibliographie internationale, Sociology of Christianity, International Bibliography*.

Digitized by Google

2.4. *Changement d'attitude*

L'attitude qui consistait à formaliser des liens avec les recherches sociologiques fut battue en brèche par le déclin des pratiques ecclésiales et des vocations sacerdotales et religieuses. Ce changement se marque bien dans l'évolution des thèmes abordés par la Conférence Internationale de Sociologie "Religieuse", terme encore utilisé à l'époque. En 1969, celle-ci se tient à Rome; c'était à bien des égards une consécration. Le thème portait sur le clergé dans l'Eglise et la Société. Il était en lien direct avec les préoccupations des milieux institutionnels, à un moment-pivot où le déclin apparaissait de plus en plus lié à des mouvements de fond non maîtrisables par des actions rationnelles. Deux ans plus tard, en 1971, le thème et le lieu indiquent de profonds changements: la conférence a pour thème "Religion et Religiosité. Athéisme et non croyance dans les sociétés industrielles" et la conférence se déroule en Yougoslavie... Thème et lieu indiquent ainsi clairement une prise de distance vis-à-vis des préoccupations institutionnelles de l'Eglise Catholique, prise de distance qui n'allait que s'accentuer par la suite.

Du côté de la hiérarchie, les déceptions prirent de l'ampleur: les apports de la sociologie n'apparaissaient pas immédiatement utiles à l'action pastorale; sans doute trop d'espoirs avaient-ils été mis dans les solutions attendues de cette discipline. Aussi certaines autorités religieuses prirent-elles distance vis-à-vis d'une attente quelque peu technocratique et trouvèrent-elles peu rentable de mettre tant d'argent pour financer des recherches sociologiques peu utiles.

Cette prise de distance à l'égard de la sociologie était confortée par Rome. En effet, avec Paul VI déjà, tout un mouvement de restauration voyait d'un mauvais oeil la sociologie sortir d'un constat descriptif pour ouvrir un débat critique, notamment autour des modalités d'exercice de l'autorité. Dans le contexte nord-américain notamment, la psychologie et le droit canon se sont alors préoccupés d'assurer la conformité à la normalité institutionnellement reconnue, contribuant ainsi à reléguer aux oubliettes la critique sociologique.

Aux Pays-Bas, la sociologie avait été fortement incorporée dans les conseils pastoraux qui aboutirent à un Synode National proposant une restructuration interne des fonctionnements ecclésiaux. En conjonction avec ce mouvement, divers sociologues, comme le Père Godijn, étaient soucieux de transposer les acquis de la sociologie de l'innovation pour les mettre au service des milieux d'Eglise: statistiques, planifications, études psycho-sociales, etc. Cette prise en charge plus autonome par les Eglises locales fut assez forte pour inquiéter Rome et enclencher sous le Pontificat de Jean-Paul II une reprise en mains de la situation, par la nomination d'évêques réputés plus "orthodoxes". Le cas de Mgr Simonis suscita bien des remous dans l'opinion et fut un tournant qui aboutit à une prise de distance progressive entre sociologie et stratégie institutionnelle.

Au même moment, divers mouvements à caractère religieux modifièrent en outre quelque peu le contexte général et vinrent donner de la plausibilité à un désintérêt pour la sociologie. Des formes d'expressions religieuses émergeaient selon des modalités inattendues: groupes à caractère mystique ou regain d'attrait pour les pèlerinages. Ces renouveaux spontanés furent pris en considération et, par exemple, le Cardinal Suenens se tourna

Digitized by Google

vers les charismatiques. D'autres expressions fondées sur la mobilisation de l'émotion semblaient renouveler un regard de foi. Le renouveau du sentiment religieux, où l'implication individuelle se mêlait à des expressions collectives était en affinité avec l'attitude volontariste typique de certains milieux d'Eglise qui évoquèrent alors la force d'une religion populaire face à une religion trop rationalisée, promue par certaines fractions des classes moyennes. Ainsi fut conforté un regard négatif sur le discours sociologique. Les milieux d'Eglise devinrent très sensibles au fait que ce discours mettait en valeur les limites induites par le contexte, ce qui apparaissait comme de nature à décourager la prise de responsabilité individuelle en donnant priorité aux éléments qui demandaient des interventions à échelles collectives. Les effets globaux découlant de l'agrégation de décisions individuelles semblaient sous évalués, voire négligés. La sociologie perdait de sa crédibilité dans la mesure où elle apparaissait surévaluer les effets de contexte.

2.5. Une transition hésitante

Si le malaise était latent, la transition ne se fit pas sans hésitation et prit un certain temps, comme en témoigne un exemple caractéristique rencontré au Québec. Un rapport commandé par l'épiscopat et mené sous la direction du sociologue Fernand Dumont, cherchait à imaginer de nouvelles formes d'implication du laïcat dans la vie de l'Eglise[9], en réponse entre autres à une crise de l'action catholique. La question était délicate car, depuis la fin de la seconde guerre mondiale, un problème existait suite au développement dans le laïcat d'une attitude parfois fort critique à l'égard du clergé et surtout de l'épiscopat. La commande du rapport de F. Dumont arrivait en outre à la fin de la période de la "Révolution Tranquille", qui bouleversa la structure de la société québécoise. Partageant un sentiment de crise aiguë, l'ensemble de l'épiscopat canadien était inquiet face à la baisse brutale et rapide du recrutement sacerdotal. En vue de comprendre ces modifications, il commandita une recherche relative au rôle du prêtre dans la société moderne. Cette enquête très systématique fut menée de 1970 à 1975 par P. Stryckman. Elle donna lieu à une publication en français et en anglais.[10] Ces deux recherches permirent de constater que les préoccupations de l'Institution ecclésiastique s'étaient portées sur le maintien ou la transformation des élites intermédiaires. Celles-ci étaient en effet porteuses du souci d'une meilleure connaissance du contexte social, visant à permettre de mieux saisir les affinités existant entre les aspirations contemporaines et l'univers religieux.

A la suite du Rapport Dumont, J. Grandmaison, prêtre et sociologue, continua des recherches au Québec tout en étant professeur à mi-temps à la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal. Dans ses travaux – et notamment dans la grande enquête autour de la nouvelle évangélisation qui se déroula en 1972-1975[11] - il essaya de diverses manières d'intégrer des connaissances sociologiques pour proposer un regard prospectif sur les relations entre christianisme et société. Son attitude était proche de celle d'Yvan

9. Commission d'Etude sur les Laïcs et l'Eglise, *L'Eglise du Québec: un héritage, un projet.*
10. Stryckman, *Les prêtres du Québec aujourd'hui*; Rouleau, *Le prêtre vu par les étudiants.*
11. Grand'Maison, *La Seconde Evangélisation.*

Digitized by Google

Illich mais ses écrits n'eurent pas le même écho international. Rappelons qu'Yvan Illich, installé au Mexique, était chargé de faire comprendre le contexte sud-américain à des prêtres issus d'ailleurs et souhaitant s'engager là-bas, selon des modalités sans précédent.

2.6. *Diversité des contextes nationaux hors Europe et Amérique du Nord*

Nous aborderons deux cas parmi d'autres possibles pour faire ressortir la diversité des contextes.

L'Amérique latine est un cas type. La synthèse de l'étude dont il a été question ainsi que les 42 volumes donnant des informations par pays servirent à la préparation de la Conférence Episcopale de Medellin de 1968. Divers centres de recherches socio-religieuses jouèrent un rôle décisif entre le Concile et cette conférence. Cette influence se marqua dans la façon dont cette dernière envisagea l'application du Concile au contexte sud-américain. Malgré les clivages existant dans l'épiscopat, la conférence reconnaissait le mouvement post-conciliaire dont étaient issues les communautés de base et la théologie de la libération.

L'influence de ces centres s'est prolongée au-delà de la conférence. Plusieurs centres parmi ceux qui ont été évoqués antérieurement, existent encore aujourd'hui. En outre, un certain nombre de sociologues qui y furent impliqués se retrouvent dans des universités qui ont fait une place à la sociologie de la religion. Ces sociologues qui se sont souvent livrés à des analyses plus systématiques ont gardé un lien avec *Social Compass*, qui est pour eux une des possibilités d'accès à des échanges internationaux.

L'évolution ne fut pas la même dans d'autres contextes notamment là où les institutions ecclésiales voyaient parfois leur fonction se renforcer. Ainsi, la situation en Asie est-elle révélatrice d'une autre évolution. Là, l'après Concile n'a pas signifié une crise des vocations, ni même des pratiques religieuses et la sociologie a pu accroître son influence de diverses manières. Elle y intervint quelque peu en vue de favoriser l'inculturation qui était une préoccupation antérieure de la missiologie, dans la ligne des efforts du Père Charles sj dans l'entre-deux-guerres. Les Semaines Internationales de Missiologie de Louvain qui s'inscrivaient dans ce projet eurent à l'époque un grand succès; elles étaient animées par le Père Masson sj jusqu'en 1975, date de la dernière rencontre. Malgré cet arrêt, le mouvement trouva des continuateurs, par exemple le Père Dhoïs Pieris sj qui reprit le même objectif au Sri Lanka.

Les contributions de la sociologie portèrent de façon plus spécifique sur le statut de minorités religieuses qui, pour se faire reconnaître dans leur pays marqué par une autre dominante religieuse, s'impliquaient activement dans les domaines éducatif, sanitaire et social. Ainsi s'interrogea-t-on sur les modalités d'action civique de l'Eglise catholique. Au Sri Lanka, une enquête générale fut réalisée sur la sitation de la minorité catholique par François Houtart et Genevieve Lemercinier. En Inde, se créa à Bengalore un Centre d'Etudes Sociales particulièrement dynamique. Le thème privilégié était la relation entre Eglise et développement. Par ailleurs, une série d'études sur les congrégations religieuses et sur les engagements sociaux et culturels des Eglises permirent qu'une attitude critique se développe par rapport aux

Digitized by Google

écoles et aux hôpitaux, qui apparurent être au service prioritaire des élites locales, ce qui les détournaient de leur destination originaire. La mise en question de l'élitisme de certaines institutions déclencha la méfiance d'une bonne partie de l'épiscopat préoccupé de préserver l'image du catholicisme face aux milieux dominants. Dans d'autres pays d'Asie, se furent aussi l'engagement social des Eglises et les congrégations religieuses qui furent l'objet d'études (Malaisie, Singapour, Thaïlande, Philippines, Corée du Sud, Hong Kong, Japon). Partout l'association restait positive entre sciences sociales, Eglise et développement.

3. Un nouveau mode de relation entre Eglise catholique et sociologie

3.1. Affirmation réciproque d'autonomie

Les divers modes d'insertion de la revue *Social Compass* sont emblématiques de l'évolution des recherches en "sociologie religieuse": d'abord impliquée dans les institutions ecclésiastiques, celle-ci acquiert progressivement son autonomie à leur égard et manifeste de façon prédominante le souci de se positionner dans le champ sociologique. Partie du centre hollandais lié à l'Eglise catholique, cette revue passa au Centre Interdiocésain de Belgique; après un bref retour aux Pays-Bas, elle revint en Belgique dans les années 1960 où elle fut associée à FERES (Fédération Internationale des Centres de Recherches Socio-religieuses) et devint sur le plan scientifique international le mode d'expression de cette fédération regroupant 42 centres à travers le monde. Même si la revue continue aujourd'hui à être officiellement liée à FERES, son insertion à l'Université catholique de Louvain a modifié ses objectifs et ses prétentions: elle se veut une revue internationale scientifiquement autonome, même si son intérêt pour la vie des Eglises reste marquant. En outre, tout en restant une entité propre, la revue est entrée en association avec la Société Internationale de Sociologie des Religions: chaque année, un numéro est consacré à des contributions marquantes, présentées à la Conférence bisannuelle de cette Société.

La prise de distance entre la sociologie du catholicisme et de multiples instances de l'Eglise s'explique de diverses manières. On a déjà évoqué le fait que le Concile n'a pas eu les résultats escomptés, au moins dans la plupart des pays occidentaux. Ceci a provoqué une certaine défiance vis-à-vis de la sociologie dont les apports n'avaient pas donné la maîtrise souhaitée. On a aussi parlé du renouveau d'une attitude volontariste acceptant mal les limites découlant des effets de contexte.

La mise à l'écart de la sociologie qui reste un fait dominant à partir de 1970, s'explique aussi par l'autonomie qu'ont pris l'un par rapport à l'autre les deux discours. D'un côté, les milieux ecclésiastiques, surtout dans leurs instances supérieures, voulaient réaffirmer l'autonomie du discours de l'Eglise officielle et leur volonté de reprise en mains des orientations ecclésiales; phénomène auquel on pouvait s'attendre lorsqu'on garde en mémoire l'histoire de l'Eglise: celle-ci montre en effet que, à diverses reprises, les Conciles – notamment celui de Trente – inaugurent une période de débat plus ouvert, à laquelle succède peu de temps après une réaffirmation

Digitized by Google

de l'autorité et de ses prérogatives. De l'autre côté, les sociologues ont défendu leur compétence de questionnement et d'interprétation à partir de leur discipline.Cette revendication était d'autant plus nette que leurs préoccupations s'étaient progressivement éloignées d'une centration sur l'Eglise pour s'orienter de plus en plus vers une approche globale du phénomène religieux. Le développement d'une préoccupation plus théorique accroissait la distance critique, renforcée par une autonomie de financement. Ce fut le cas lorsque des personnes ou même des Centres comme tels trouvèrent une insertion universitaire. En Belgique, le Centre Interdiocésain de Sociologie Religieuse, dépendant jusque là de l'épiscopat, devint, en 1964, centre universitaire. Un débat s'ouvrit entre les partisans d'une insertion à la Faculté de Théologie et ceux qui voulaient une insertion à la Faculté regroupant les Sciences Sociales. Les premiers prônaient la symbiose. Les seconds défendaient la nécessaire autonomie. Si c'est la première option qui fut choisie en Flandre où avec Karel Dobbelaere existait déjà une sociologie des religions dans cette faculté, c'est cette dernière position qui l'emporta dans la partie francophone du pays. Une évolution parallèle se retrouva plus tard à l'Université Laval où le centre qui relevait de la Faculté de Théologie vit bon nombre de ses membres passer à la Faculté des Sciences Sociales, où ils poursuivent aujourd'hui leur travail grâce à un groupe de recherches dynamique qui s'y est constitué autour de Jacques Zylberberg. D'autres initiatives existent, parmi lesquelles on peut évoquer le rôle que joue depuis 1990 l'Institut de la Mission à Ottawa où la sociologie est dominante dans les études pastorales.

Des Centres antérieurement conçus dans la perspective du service pastoral ont subi un même processus d'autonomisation. Certains, on l'a dit, ont été incorporés dans des universités, ce qui leur a permis de s'intéresser à des thèmes plus généraux et de développer des échanges plus intenses avec d'autres entités de recherches sociologiques. L'approche du phénomène religieux est ainsi devenue plus globale. Un des thèmes porteurs est celui des nouveaux mouvements religieux. Dans ce cadre, une hypothèse a pris de la plausibilité. Elle tourne autour de la dissémination d'une effervescence religieuse qui ne peut que questionner les Eglises. La perméabilité entre les phénomènes émergents et les religions instituées est une manière de revenir à des interrogations sur le devenir de l'Eglise catholique. Dans ce contexte, est étudiée l'évolution de certains engagements depuis la crise de l'Action catholique. Cela a incité à comparer, par exemple, les charismatiques avec des groupes socio-politiques, tel celui qui s'intitule "Chrétiens pour le socialisme". La comparaison s'est étendue à des mouvements associés à d'autres institutions religieuses. Par exemple, les charismatiques catholiques ont été situés par rapport au mouvement Hassidim existant dans le Judaïsme.

Un champ d'observation s'est ouvert pour mettre en perspective ce qui se passe à l'intérieur des religions instituées et ce qu'il est convenu d'appeler sectes dans l'opinion publique - mise en perspective qui permet de dégager un ensemble de similitudes et différences.

Au plan théorique, ces analyses portant sur les nouveaux mouvements religieux ont suscité une interrogation sur la signification de l'émotion en religion et sur le statut du corps. Ce thème s'avérait en connivence avec le regain d'intérêt manifesté dans les milieux ecclésiastiques à l'égard des

Digitized by Google

formes diverses de religion populaire, intérêt qui s'expliquait par l'attrait que gardaient des manifestations religieuses dites "populaires" au moment où les pratiques instituées déclinaient. L'intérêt était d'autant plus marqué que ces manifestations "populaires" étaient parfois réappropriées par des milieux plus intellectuels, notamment autour du thème du pèlerinage. Ainsi en fut-il de la "réinvention" du pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle. Le constat suivant lequel dans ces diverses formes d'expression religieuse, les rituels, avec la place qu'ils accordent à l'émotion et au corps, ont priorité sur la parole, ne pouvait manquer d'interpeller certains milieux de l'Eglise catholique qui, après le Concile, avaient voulu privilégier une liturgie de la parole aussi dépouillée que possible.

Par ailleurs les débats suscités dans l'opinion publique par ce qu'il est convenu d'appeler le phénomène des sectes, ont amené une interrogation nouvelle sur le statut de garant que peut jouer l'institution ecclésiale; ainsi Daniele Hervieu-Léger a-t-elle cherché à mieux comprendre comment se constitue "la lignée croyante" de la parole autorisée, avec tout ce que cette question suggère quant aux transformations que subissent les canaux de transmission des croyances religieuses. D'autre part, on a assisté au développement d'un effort de compréhension des attitudes ambiguës se manifestant à l'égard de l'institution ecclésiale, attitudes s'exprimant par exemple dans les succès de foule rencontrés par le pape lors de ses voyages, ce succès traduisant la reconnaissance de l'autorité symbolique de celui-ci sans que n'en résulte pour autant la soumission à son autorité disciplinaire. A première vue étonnante, cette dissociation pourrait exprimer une transaction entre une individuation croissante et la multiplication des références nécessaires pour se construire une identité. Le décalage entre la logique de production de tels rituels et l'utilisation comme ressources de ces productions des formes instituées se retrouve dans les diverses recherches européennes relatives à la religion des jeunes. Celles-ci montrent en effet une attitude ambiguë où l'on rejette l'incorporation passive tout en valorisant des formes d'appropriation plus actives et donc plus personnelles. Si l'on est rétif aux structures organisationnelles figées, aux rituels stéréotypés et aux croyances codifiées, il en va autrement si elles apparaissent comme des ressources disponibles et remodelables pour baliser une expérience personnelle. La répétition de ces recherches au fil du temps fait ressortir l'existence d'un processus continu et cumulatif.

Le thème de la sécularisation, auquel se consacrera entre autres Karel Dobbelaere, fut progressivement explicité à la manière d'un paradigme interprétatif. La Société Internationale de Sociologie des Religions, héritière de la Conférence Internationale de Sociologie Religieuse, fut – comme l'a montré Olivier Tschannen[12] - un lieu porteur pour élaborer ce paradigme, le tester et même le relativiser. Ce thème se donnait comme une interprétation différente de celle qui reposait sur l'affirmation politique de la laïcité, telle qu'on la retrouvait dans certains pays à dominance catholique. Dans ceux-ci, la laïcité est une idéologie politique concédant à l'Etat le monopole de l'espace public en vue de contrer la volonté du catholicisme de régenter divers aspects de la vie publique. Ce rapport de pouvoir a pu se modifier

12. Tschannen, *Les théories de la sécularisation.*

Digitized by Google

dans les dernières années au point que certains ont même évoqué de façon paradoxale "la sécularisation de la laïcité" pour signifier que celle-ci se trouve remise en question lorsque le catholicisme abandonne sa prétention hégémonique. Il en résulte une nouvelle manière de définir l'espace public, où le pluralisme se voit valorisé, ce qui interroge autant la centralité politique que religieuse. Aujourd'hui, la situation se complexifie vu l'importance prise par l'Islam transplanté en Europe. Ce dernier est à la recherche d'une version européenne où un processus d'individuation se combinerait avec le renouveau des liens communautaires. C'est sur ce thème que l'Association Française de Sciences Sociales des Religions a organisé en 1999 sa session annuelle "Religion et actions dans l'espace public".

Dans ce contexte, marqué par l'autonomisation des discours, diverses initiatives qui ont surtout pris forme à la fin des années 1980 même si leur origine était plus ancienne, viennent aussi des universités catholiques nord-américaines. Notre Dame University a fondé en 1975 le CUSAC (Center for the Study of American Catholicism), qui connaît un grand développement depuis 1985 et se renforce encore à partir de 1990. Il s'agit là d'un centre de recherches empiriques sur les pratiques et les formes religieuses catholiques aux Etats-Unis. De son côté, l'université catholique de Washington a été à l'origine du CARA. Même si, dans les deux cas, l'objectif est centré sur le catholicisme en Amérique du Nord, le milieu des sociologues se présente comme un lieu d'initiative autonome, intéressé à l'avenir de l'Eglise, sans se relier d'aucune manière à la hiérarchie ecclésiastique. Cette attitude d'engagement distant n'était guère plausible au début de la période que nous avons analysée. Il est un bon indice du chemin parcouru depuis le moment où l'on souhaitait des opérations conjointes mais assurant l'autonomie réciproque. Ces entités collectives marquées par un lien avec le catholicisme s'impliquent également dans des initiatives qui unissent des chercheurs issus de diverses confessions. Ainsi en est-il du thème: "Femme et sacerdoce", qui intéresse beaucoup le monde anglican et interpelle aussi les milieux catholiques. Ces conjonctions jouent de façon directe pour créer une interrogation critique face aux positions officielles des Eglises.

3.2. Distance et perméabilité

Même si des échanges se sont noués sur des questions variées et ont été un peu chaotiques, une certaine culture sociologique s'est diffusée dans les milieux d'Eglise. Cette culture a contribué chez certains croyants à renforcer l'autonomie vis-à-vis des positions institutionnelles. La liberté d'une prise de parole critique a pris de la plausibilité. De façon complémentaire, les milieux académiques ont mieux accepté une dissociation entre croyances et travail sociologique. Il devient rare que l'on dise que la non croyance est un prérequis pour construire une bonne sociologie de la religion. Il est davantage accepté que chaque position personnelle suppose une mise en garde pour éviter des regards déformés.

D'une certaine manière, les échanges entre sociologie et catholicisme ont accompagné un processus de sécularisation interne de l'Eglise. Ce processus a suscité des réactions en sens divers de la part des instances hiérarchiques et de certains catholiques. Une des pierres d'achoppement se

Digitized by Google

trouve dans les effets qu'une culture sociologique peut avoir sur l'autonomisation des consciences individuelles et, par contrecoup, sur le statut de l'autorité. Il en résulte une tension dont le cas de figure le plus emblématique se trouve chez les théologiens, tiraillés entre l'interprétation du monde contemporain et leur statut d'intellectuels "organiques". D'une part, leurs connaissances des sciences humaines et de l'histoire amplifient leur conscience de la spécificité du contexte contemporain. D'autre part, leur position impose une fidélité aux Ecritures et à la tradition dont le Pape et la hiérarchie sont donnés comme les garants. Divers cas de tiraillement pourraient être évoqués. Ce qui s'est passé à propos du théologien allemand Hans Kung est à certains égards emblématique.

Les sanctions de la hiérarchie sont d'autant plus mal ressenties que cette même hiérarchie a beaucoup moins de capacité d'imposition sur les "laïcs". Ces derniers peuvent accepter d'être dans un interstice où ils se sentent partie prenante de l'Eglise tout en étant en désaccord avec certaines positions officielles. Cette dissymétrie entre d'une part la dépendance des théologiens et du clergé, et d'autre part, l'autonomie potentielle des laïcs est un fait qui mérite une bonne compréhension pour l'avenir de l'ecclésiologie. Ceci annonce probablement une nouvelle étape dans les liens entre sociologie de la religion et catholicisme.

Conclusion

Les passerelles entre Eglise et sociologie peuvent se fragiliser ou se renforcer d'après les contextes nationaux. Dans le premier cas, on assiste à une dissociation entre les recherches universitaires et celles menées par les associations et les institutions catholiques. Dans d'autres cas, comme celui des Etats-Unis, les passerelles ne manquent pas entre les milieux ecclésiastiques catholiques et la recherche universitaire, même celle entreprise en dehors des universités catholiques. Malgré la mondialisation, la situation actuelle est marquée par des évolutions variées. Est-on à un moment de bifurcation? Ou les tendances lourdes des vingt dernières années vont-elles se poursuivre? Les transactions entre l'individuation et les recherches d'identités collectives sont variées. Cela vaut particulièrement pour les réactions de l'Eglise catholique. Ici comme dans bien d'autres domaines, l'avenir est marqué par l'incertitude.

Digitized by Google

LA RELATION AMBIGUË DES PROTESTANTISMES À LA SOCIOLOGIE[1]

Roland Campiche

Le protestantisme ne connaît pas de magistère exprimant d'une même voix et avec autorité ce qu'il est bon de croire ou de penser, en particulier des sciences humaines et sociales. Si l'on peut suivre l'évolution des positions catholiques romaines en la matière par la lecture diachronique des encycliques papales, on ne dispose pas du côté protestant d'un corpus similaire permettant de tracer dans le temps les fluctuations d'une attitude qui expliquerait, sur le plan idéologique et normatif tout au moins, le recours à ou le rejet de l'analyse des sciences sociales. L'absence d'un magistère ne signifie cependant pas que la décision soit laissée au libre arbitre du sujet protestant ou à sa lecture du texte fondateur. Les docteurs de l'Eglise que sont les théologien(ne)s peuvent être considérés comme des équivalents fonctionnels du magistère, même si leur influence est aléatoire et médiatisée par les instances décisionnelles qui caractérisent le gouvernement des Eglises protestantes. Dans cette perspective, à côté de l'hypothèse forte faisant du changement socioculturel affectant le statut des institutions religieuses au sens large un facteur déterminant pour saisir l'infléchissement de la relation des protestantismes à la sociologie, la connaissance de la position des docteurs à cet égard devrait permettre de comprendre les modalités différenciées d'appropriation de cette discipline par les Eglises protestantes d'une part et de saisir les modifications mêmes du discours théologique qui se sont opérées ces dernières décennies d'autre part.

On comprendra dès lors pourquoi nous abordons ce chapitre par le thème des relations théologie-sociologie. L'enjeu sera, au fur et à mesure que nous élargirons le spectre de l'analyse des rapports protestantisme-sociologie, de pondérer ou plus modestement de resituer l'influence des docteurs sur la construction de ces rapports.

1. En fait, cette brève étude ne porte que sur les Eglises et pays où les réformateurs Calvin, Luther et Zwingli ont résidé. Elargir le spectre de l'analyse dépassait mes compétences et le temps prévu pour cet exercice. En raison de cette dernière contrainte, j'aimerais exprimer ma reconnaissance très vive à celles et ceux qui m'ont aidé à élaborer ce dossier: mes collègues théologiens de l'Université de Lausanne: K. Blaser, D. Müller et B. Reymond; de l'Université de Zurich: P. Bühler; de l'Université de Montpellier: A. Gounelle ainsi que les membres de l'équipe de recherche FNSRS de l'Institut d'éthique sociale: Irène Becci, Claude Bovay, Daniela Frosio et Martine Haag.

Digitized by Google

1. Théologie-sociologie

La restitution de deux micro-événements significatifs permettra d'ouvrir ce paragraphe sur la question: le luthéranisme et le calvinisme, les deux principales traditions protestantes en Europe occidentale, entretiennent-ils des rapports différenciés avec la sociologie?

Nous sommes en hiver 1960-1961; dans la salle enfumée d'un Gasthaus bâlois, Karl Barth vient d'achever la présentation de sa conception de la résurrection au cours d'un séminaire du soir destiné à ses nombreux groupies nord-américains. Dans la discussion très ouverte qui suivit, un étudiant demande à Karl Barth s'il voyait la possibilité d'un dialogue entre sociologie et théologie. La réponse fut cinglante et négative. Même si le témoin ne se souvient plus de son contenu exact, on en trouve la justification dans l'œuvre même de Barth (voir infra). Quatre ans plus tard, le même étudiant pose la même question à Paul Tillich. Devant un feu de cheminée, une vingtaine d'étudiants post-grade devisent avec le "maître". Nous sommes à l'Université de Chicago en hiver 1964-1965. La réponse de Tillich est tout aussi péremptoire que celle de Barth mais dans un sens opposé. Théologie et sociologie ont chacune leurs tâches spécifiques. Elles n'empiètent pas l'une sur l'autre car leur démarche est différente mais pas antagoniste.

Peut-on inférer des réponses orales[2] données par deux figures emblématiques de la théologie contemporaine que le luthéranisme aurait établi un rapport plus positif avec les sciences sociales que le calvinisme? Apparemment oui. En fait, les choses sont plus compliquées que ce jugement sommaire. Outre que le docteur n'émet qu'une opinion, certes dans le cas qui nous occupe très respectée et abondamment reprise - l'influence de Tillich, en particulier de son concept d'"ultimate concern", s'étendit aux Etats-Unis bien au-delà du cercle de la théologie pour toucher les sciences sociales -, il ne faut pas sous-estimer le poids du contexte. Le lieu historique du luthéranisme est l'Allemagne. Or, l'Allemagne protestante, dans ses composantes luthérienne et réformée réunies depuis 1948 dans l'Evangelische Kirche Deutschand (EKD), est marquée depuis le 19e siècle par l'œuvre sociologique de Max Weber et celle du théologien, historien et sociologue, luthérien, Ernest Troeltsch.[3] Il n'est dès lors pas étonnant de découvrir toute une lignée de théologiens qui, depuis l'époque de Troeltsch, s'intéressent aux sciences sociales tels Paul Tillich ou Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), voire théorisent très avant les rapports sociologie-théologie tel Trutz Rendtorff (1931-).

A noter que la thèse[4] de Bonhoeffer datant de 1927 et publiée en 1930: *Sanctorum Communio. Une recherche dogmatique sur la sociologie de*

2. Contrairement à un principe académique discutable tendant à ne qualifier que les écrits pour analyser la pensée d'un "savant", les propos tenus dans la situation stressante question-réponse peuvent être révélateurs de la "position" en dernier ressort de la personne en cause. Un peu, mais "cum grano salis", comme les prédications de Calvin par rapport à l'Institution chrétienne ou celles de Barth par rapport à sa Dogmatique.
3. L'intérêt récent manifesté par quelques théologiens protestants réformés francophones pour l'œuvre de Troeltsch montre bien les différences de culture.
4. Cette thèse n'a pas été traduite en français, mais seulement des extraits: *Textes choisis*. Centurion et Labor et Fides, 1970, 93-103. Voir à ce sujet Mottu, "Christ existant comme communauté". Je me réfère à son analyse.

Digitized by Google

l'Eglise, marque une volonté de trouver un "troisième terme" entre l'historicisme et la sociologie (Troeltsch) et la théologie de la révélation (Barth).[5] La recherche de cette troisième voie vise à combattre aussi bien l'idéalisme réducteur qui rabat Dieu sur l'humain qu'une idéalisation de la transcendance au profit d'une conception d'un Dieu "socialement" incarné mais maître de l'histoire. Dans cette perspective, on peut avancer que Bonhoeffer s'appuie sur la sociologie pour étayer son point de vue théologique. Un mode de faire qui deviendra peu à peu commun dans différentes disciplines de la théologie comme par exemple en exégèse (voir l'œuvre de G. Theissen).

Si pour Bonhoeffer la sociologie reste en fin de compte une discipline auxiliaire ("ancilla theologiae"), il n'en va pas de même pour Trutz Rendtorff. On retrouve chez ce dogmaticien et éthicien le respect et la reconnaissance témoignés par Paul Tillich[6] aux sciences humaines et sociales[7], mais en plus une clarification de la signification des sciences sociales pour la théologie.[8] Sa conception de la sociologie en tant qu'herméneutique de l'histoire contemporaine et de la recherche sociale comme analyse socio-historique du présent (Sozialgeschichtschreibung der Gegenwart) en fait des partenaires indispensables de la recherche théologique contemporaine ouvrant des perspectives nouvelles pour sa participation à la démarche interdisciplinaire.[9] Avec une grande perspicacité Rendtorff voit l'utilité et l'utilisation de ces sciences pour la réforme des études de théologie et perçoit leur influence pour la reconstruction du rôle et des fonctions pastorales (voir infra).

Troeltsch, Bonhoeffer, Tillich, Rendtorff, Gollwitzer qui écrit en 1975[10]: "Peut-on encore faire l'économie des analyses empiriques qui dévoilent les chaînes bien précises dont l'Evangile est prisonnier, pour mieux saisir ce qu'il donne et ce qu'il permet d'espérer?[11], sont tous des théologiens luthériens mais qui s'inscrivent soit dans la veine libérale soit dans celle du barthisme "de gauche".

Notre hypothèse relative au contexte allemand se trouve ainsi enrichie d'un deuxième facteur explicatif. Si le luthéranisme, en raison de sa tradition des Deux Règnes, reconnaît la propre légitimité des institutions et accepte les approches profanes dans le monde séculier, notamment sociologiques, son caractère conservateur, hiérarchisé, sa conception très théologique de l'Eglise le rendent dans son ensemble plutôt réservé à l'égard des sciences sociales et humaines en matière ecclésiale et religieuse.[12]

Revenons à Barth. Troeltsch et Tillich soulignent dans leur œuvre que c'est plutôt le calvinisme qui en raison de sa structure ecclésiale plus démocratique s'est ouvert aux analyses profanes de la réalité. Barth ferait-il exception? Mais peut-on considérer Barth comme un théologien calviniste? Je

5. Mottu, "Christ existant comme communauté", 211.
6. D'après deux spécialistes de Tillich, A. Gounelle et B. Reymond, la sociologie ne semble pas avoir constitué un thème dans son œuvre.
7. Voir par exemple Tillich, *The Courage To Be*.
8. Rendtorff, "Wirklichkeitswissenschaft im Streit", 107.
9. Ibid., 116.
10. *Vie protestante*, 24.1.1975.
11. Cité par K. Blaser dans un texte inédit de 1975, *Théologie et sciences humaines*, 8.
12. Selon l'analyse globale effectuée par P. Bühler (Lettre du 28.2.99).

Digitized by Google

laisse le soin aux spécialistes de répondre à cette question en fait peu importante pour notre propos. Au niveau des représentations, et celles-ci sont déterminantes par rapport à l'usage que les Eglises protestantes vont faire de la sociologie, Barth, contre la théologie libérale centrée sur l'homme et ses questions existentielles, va fortement souligner la préséance irréductible, absolue de Dieu. Cette réaffirmation de la verticalité va entraîner un formidable mouvement d'ouverture au monde et au dialogue entre religions qui fait en quelque sorte l'économie des analyses de type sociologique ou psychologique. On peut certes évoquer le caractère contextuel des piques de Karl Barth contre ces disciplines.[13] Sa critique viserait plus l'usage ou l'abus des sciences sociales par certains courants théologiques tel le socialisme chrétien, comme il ressort de ce passage du dernier élément de sa Dogmatique non traduit en français. "Nous nous éloignons sur ces quatre points de tout un courant de pensée et de discours chrétiens et théologiques, qui depuis quelques décennies a pris le dessus de façon tout à fait gênante". (...) "Assez maintenant des analyses contemporaines de psychologie et de sociologie critiques à travers lesquelles on essaie d'atteindre les enfants de ce monde et de les comprendre, mais qu'en réalité on ne comprend et on n'atteint pas déjà parce que l'on ne peut certainement pas leur rendre intelligible le problème de leur ignorance de Dieu de cette façon et parce que toute l'envie et tout l'amour que l'on adresse à ce problème diminuent la joie de la connaissance de Dieu qui seule permet d'aller à leur rencontre de façon réfléchie et efficace." [14] ...

Il n'empêche que Barth écrit ces lignes quasi au même moment que l'étudiant impertinent lui posait la question citée et cela dans une intention non polémique. A distance et en se fondant sur l'observation de l'attitude des disciples de Barth, j'avance aujourd'hui l'hypothèse que la réserve de Barth à l'égard des sciences sociales et humaines est plus le reflet d'une impatience à l'égard de tout ce qui pourrait faire écran à la radicalité de la parole transformatrice que d'une critique de l'herméneutique et de la démarche de ces sciences. On retrouve quelque chose de cette impatience chez le pasteur, théologien barthien et militant de gauche français Georges Casalis, qui sans nier la pertinence des analyses sociologiques, les jugeait d'une certaine manière inutiles, car on en connaissait d'avance les résultats. Elles devaient en quelque sorte céder le pas devant l'urgence d'établir la justice sociale.[15] Mais cette position n'est pas majoritaire, comme on l'a vu à propos de Gollwitzer, un théologien luthérien allemand élève de Barth, et Jacques de Senarclens ou Roger Mehl qui tous deux ont contribué à asseoir, certes de manière différente, la pensée de Barth en francophonie.

Même si cet excursus sur les relations théologie-sociologie en vue de comprendre les aléas du recours à cette discipline par les Eglises protestantes

13. Blaser, *Karl Barth 1886-1986*.
14. Drewes et Jüngel, éds., *Karl Barth: Das christliche Leben*. Citation traduite par Irène Becci.
15. Je me base ici sur les nombreuses conversations échangées à ce sujet avec Georges Casalis.

Digitized by Google

n'est pas exhaustif[16], on se permettra en conclusion d'aborder le problème du conflit des interprétations. Il est clair qu'avec l'avènement des sciences sociales, la théologie a perdu le monopole des explications du monde et ... de la religion.[17] Ce conflit des interprétations s'est encore complexifié en fonction de l'entrée en force des médias dans le marché de l'interprétation du phénomène.[18] Certains agacements ou méfiances à l'égard des sciences sociales repris souvent par les milieux d'Eglise peuvent déjà se comprendre à partir de ce constat. Certes la production théologique actuelle apparaît plus perméable aux investigations des sciences sociales et humaines.[19] Cette tendance fortement induite par le changement socioculturel, comme on le verra au paragraphe suivant, a certes contribué à changer le climat, donnant une forme de légitimité, souvent après coup, aux travaux de sociologie de la religion. On peut toutefois s'interroger sur le caractère fructueux à long terme de projets théologiques sociophages tel celui proposé par le théologien anglais John Milbank (1990). Si son intention d'amener les sociologues à avouer la dimension normative de leur démarche est louable, on peut s'interroger sur la pertinence de considérer la théologie comme une sociologie chrétienne.[20] A trop vouloir déplacer les champs et faire entrer "de force" la perspective de l'une dans celle de l'autre avec tous les jugements réducteurs que cela suppose, ne risque-t-on pas de générer encore plus de confusion et par conséquent de marginaliser encore plus la démarche théologique? Sur ce point, la sage réponse de Tillich mentionnée plus haut mérite encore la plus grande attention.

2. Le tournant: l'Assemblée œcuménique de New Delhi, 1961

En 1965 paraît sous la plume de Roger Mehl un *Traité de sociologie du protestantisme*. L'auteur, théologien barthien, éthicien, philosophe et ... sociologue est un bon témoin du changement d'attitude qui caractérise le protestantisme réformé à l'égard de la sociologie après la deuxième guerre mondiale. Deux citations empruntées à l'ouvrage annoncé font bien ressortir la fragilité et l'ambiguïté de la position protestante à cet égard. Ainsi, Mehl écrit dans sa préface: "La sociologie religieuse commence à avoir droit de cité au sein de nos Eglises" et quelques pages plus loin: "L'Eglise, la paroisse et les fidèles ne voient pas sans inquiétude ni scepticisme se développer les recherches de sociologie religieuse et ecclésiastique. La sociologie n'a pas encore conquis son droit de cité à l'intérieur du protestantisme".[21]

16. Il manque en français un ouvrage de l'envergure de celui de Lepenies, *Les trois cultures*, pour situer de façon systématique et diachronique les rapports complexes entretenus par la théologie et la sociologie en Occident depuis le 19e siècle. On trouve des éléments très suggestifs de cette problématique chez Jean-Paul Willaime, *Profession: pasteur* (1986) ou *La précarité protestante* (1992).
17. Voir à ce propos Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme*.
18. Campiche, "Sectes, médias, fin des temps".
19. Voir par exemple à ce sujet Müller, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité*, en particulier le chapitre 2.
20 Voir à ce propos l'analyse critique de Müller in ibid, 89 ss.
21. Mehl, *Traité de sociologie du protestantisme*, 5; Ibid., 41.

Digitized by Google

On retrouve là la quintessence de l'attitude protestante qui subsiste, mais de façon atténuée aujourd'hui, ce oui et ce non simultanés qui indiquent qu'on ne peut pas faire l'impasse sur ce type d'analyse, surtout en cette période de crise des institutions, mais que ces études ne doivent pas faire ombre à la piété. Une manifestation fondamentaliste de cette méfiance est bien rendue par un responsable d'Eglise en Suisse romande qui déclare l'investigation sociologique illégitime en raison de l'interdiction faite par Dieu à Israël de procéder à son recensement (II Samuel 24).

Les années 1960 sont celles où s'amorcent la "révolution religieuse" qui a imposé un mode d'être religieux différent tant au plan individuel que social.[22] Les dirigeants protestants d'alors en ont une certaine conscience. Dans sa préface à l'ouvrage édité par G. Casalis, W. J. Hollenweger et P. Keller: *Vers une Eglise pour les autres*[23], Marc Boegner, alors Président de la Fédération protestante de France, s'interroge sur *"la place exacte des Eglises dans un monde sécularisé; en grande partie déchristianisé, là où il était (ou passait pour être) chrétien?"*. Cette lucidité s'accompagne tout particulièrement en France d'une attente à l'égard des investigations sociologiques. Elle se traduit par la création à Strasbourg de l'Institut de sociologie du protestantisme en 1969 qui prend place à la Faculté universitaire de théologie protestante suite à l'intervention de Roger Mehl.

Il est piquant de signaler que cette initiative strasbourgeoise aboutit au moment même où échoue en Suisse le projet d'un Institut romand de sociologie des religions! Cet échec nous rend attentifs à l'asynchronie du changement qui caractérise le protestantisme et de façon générale l'opinion publique à l'égard de la sociologie. Sur ce plan, la Suisse a été plus lente que ses voisines. Le professeur de sociologie zurichois Peter Heinz parlait de la Suisse comme d'une "boîte noire sociologique" (1975). Cette remarque renvoyait au conservatisme politique de ce pays réticent à l'égard des démarches qui auraient pu faire apparaître les contradictions et les failles du système en place. Ainsi l'attitude des Eglises à l'égard des sciences sociales ne reflétait pas seulement l'hésitation de ses docteurs mais encore la culture ambiante. Le portrait de la Suisse ne serait cependant pas complet s'il ne faisait pas place à l'asynchronie idéologique interne. A Genève[24], Bâle[25] et Zürich[26], trois cantons urbains de tradition protestante, on repère des tentatives d'analyse sociologique portant sur le champ religieux. Dans le dernier canton cité, un Institut socio-ecclésial (KFB, Kirchensoziologische Forschung und Beratung) connaîtra une existence éphémère. Cela rappelé, il faut bien constater que la première enquête concernant l'ensemble du champ religieux suisse date de 1988/1989.[27]

Ces notes relatives à la manière selon laquelle la sociologie est traitée dans la francophonie réformée et calvinienne révèlent un autre aspect de notre problématique. Il concerne le processus d'appropriation de ce type d'analyses et de ses étapes: production d'analyses - réception, souvent mar-

22. Voir à ce propos Campiche, "Entre l'exemple et l'expérience", 147 ss.
23. Casalis, Holleweger et Keller, éds., *Vers une Eglise pour les autres*, 7.
24. Perret, *La pratique du culte à Genève*.
25. Tschudi, *Gottesdienst : Angebot oder Nachfrage ?*
26. Naef, *Was tun eigentlich die Pfarrer ?*
27. Campiche et Dubach, éds., *Croire en Suisse(s)*.

Digitized by Google

quée d'une forte résistance - acceptation partielle ou globale et mise en œuvre d'un programme d'adaptation (aggiornamento). Le Conseil œcuménique des Eglises créé à Amsterdam en 1948[28] et établi depuis lors à Genève, a contribué notoirement à cette évolution. L'espace-temps qui sépare la 3e Assemblée (New Delhi, 1961) et la 4e Assemblée du COE (Uppsala, 1968) est celui de la mise en place d'une méthode d'aggiornamento articulant théologie et recherche de terrain, ceci sous la forte pression de la prise de conscience du changement socioculturel touchant notre planète et des injustices caractérisant en particulier les rapports Nord-Sud. On remarquera au passage la coïncidence historique avec la démarche initiée dès 1962 par le Concile Vatican II.

L'Assemblée de New Delhi qui donna une impulsion irréversible à ce mouvement avait marqué l'intégration du Département d'évangélisation au sein du COE. Or, c'est ce Département qui a lancé au lendemain de New Delhi une recherche sur la structure des paroisses missionnaires. Cette étude a été élaborée en dialogue constant avec des sociologues dont l'apport est bien campé dans ces quelques lignes tirées de l'avant-propos: "Nous pensons que les sociologues peuvent rendre l'Eglise attentive à la relativité des formes historiques de la vie ecclésiale et nous aider à dégager les formes nouvelles de la responsabilité chrétienne dans un monde en pleine évolution. Il nous est apparu, à plus d'une reprise, que l'ouverture positive des sociologues à l'avenir était un contrepoint salutaire à certaines craintes des théologiens en face des manifestations surprenantes du monde moderne. Sans peut-être le savoir toujours, ils ont souvent mieux compris la dynamique et l'enracinement historiques de toute l'Ecriture que bien des théologiens, plus attentifs au caractère éternel de la vérité qu'aux risques permanents que prend Dieu en se liant à l'aventure humaine".[29]

Ce type de propos, flatteurs pour la corporation des sociologues, est assez rare pour mériter la mention. S'il n'est pas toujours facile de retrouver la trace de ce dialogue dans le contenu de l'ouvrage, il est indiscutable que l'attitude adoptée face au monde, aux changements socioculturels, à la sécularisation, voire la démarche recommandée pour renouveler la pastorale locale et d'ensemble reflète une "volonté de comprendre" chère à Max Weber. On retrouve cette même ligne de pensée dans l'étude pour la préparation de la Conférence mondiale de Genève (1966) sur l'Eglise et la Société. Le groupe interdisciplinaire qui a rédigé un des quatre ouvrages en vue de la Conférence comprenait entre autres l'anthropologue nord-américaine Margaret Mead et le sociologue colombien Orlando Fals Borda. Il est intéressant de relever que l'un des deux handicaps qu'ils se sont efforcés de surmonter pour développer une pensée vraiment créatrice fut d'accepter les vues des sociologues dont on supposait l'idéologie incompatible avec la foi chrétienne.[30]

Ces travaux œcuméniques ont certainement contribué à ouvrir la brèche et à déconstruire un certain nombre d'a priori. Mais ce n'est pas

28. La préoccupation sociologico-éthique était présente dès 1948 en raison de l'influence exercée par les anglo-saxons à l'intérieur du COE et des sujets abordés tels le racisme, la violence, ...
29. *Vers une Eglise pour les autres* (1965), 1-2.
30. De Vries, *L'individu et le groupe*, 7.

Digitized by Google

tellement leur contenu très dépendant du contexte d'alors qui fut déterminant que la pédagogie proposée qui a rendu à la fois possible, légitime, voire normal, suivant les circonstances, une confrontation, un dialogue ou une collaboration entre les Eglises et la sociologie.

3. Entre instrumentalisation et fécondation

L'influence de Weber et de Troeltsch, l'option pour le libéralisme ainsi que le socialisme chrétien ont créé en Allemagne un climat favorisant le recours aux sciences sociales par les Eglises. On pourrait ajouter, plus particulièrement pour le luthéranisme, que le reproche d'avoir été insensible aux problèmes sociaux et politiques liés à la montée du nazisme, en fonction de la doctrine des Deux Règnes, a rendu ce dernier plus perméable à ces sciences au sortir de la deuxième guerre mondiale. Ces éléments suffisent-ils à expliquer le lancement en Allemagne dès la fin des années 1960 d'un programme de recherche exceptionnel impliquant la répétition tous les dix ans d'enquêtes socio-religieuses de grande envergure? A vrai dire non. Car lorsqu'on examine les motifs qui ont conduit l'Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) à entamer cette investigation diachronique, l'argument fort qui revient à chaque étape de la recherche est celui des démissions d'Eglises.

Celles-ci atteignent leur pic en 1974 mais le phénomène est déjà perceptible tout au long des années 1960.[31] Le vaisseau Eglise apparaît traverser une période de turbulence[32]; les enquêtes devaient contribuer à cerner le contenu et à mesurer la force des vagues de façon à éviter le naufrage. L'instrument qu'on se donne pour y parvenir est plus étoffé que d'ordinaire. On ne se contente plus de compter les pratiquants ou d'établir des statistiques relatives aux rites de passage. On veut connaître la force du lien à l'institution, les attentes à son endroit quant à ses fonctions religieuses et sociales. Le questionnaire d'une investigation à l'autre est certes remanié, amélioré, mais ne porte pas sur les croyances, comme si la mesure de la capacité des Eglises protestantes de créer un lien entre elles et leurs membres primait sur toute autre préoccupation de l'ordre par exemple de la loyauté idéologique. Certes, cette perspective s'infléchit nettement en 1992 puisqu'à côté de l'enquête portant sur la population se disant protestante (en allemand: evangelisch), on va lancer des études plus ciblées visant les personnes sans confession ou ayant quitté l'EKD.

Deux raisons poussent à cette inflexion de la recherche: l'impression, fortement relayée par les médias, que les Eglises se vident et que le temps des Eglises multitudinistes (Volkskirche) est achevé d'une part, le choc de la réunification avec l'Allemagne de l'Est à majorité historique protestante, mais où la propagande athée a fait apparemment des ravages puisque seuls 27 % des "ossies" se déclarent à ce moment-là protestants, d'autre part. Pour explorer cette nouvelle donne l'échantillon de l'enquête principale compte 1585 enquêtés à l'Ouest, 370 à l'Est à quoi s'ajoutent deux enquêtes ciblées auprès des "sans confession" (n=295 à l'Ouest; 559 à l'Est) com-

31. Hanselmann et al., éds., *Was wird aus der Kirche*, 13.
32. Evangelische Kirche in Deutschland, éd., *Fremde Heimat Kirche*, 3.

Digitized by Google

plétée encore par une enquête en profondeur auprès de 34 outsiders.[33] A côté de l'étude quantitative place est donc faite à une approche qualitative. Les croyances font désormais partie de l'univers socioculturel à connaître.

Le relevé de ces quelques faits rend explicite le titre de ce paragraphe. La démarche utilitaire et confessionnelle au départ s'élargit et s'apparente de plus en plus à une investigation visant le champ religieux dans son ensemble et plus seulement le peuple protestant à reconquérir. Cette double perspective instrumentale et compréhensive est particulièrement perceptible lorsqu'on compare les ouvrages parus après chaque séquence d'enquête.

En 1974 est édité: *Wie stabil ist die Kirche?*[34] Le titre est symptomatique, car l'ouvrage qui rend compte des premiers résultats de l'enquête vise à rassurer. L'Eglise multitudiniste reste plébiscitée par la majorité de la population protestante. Le deuxième livre, publié l'année suivante et édité par le professeur de sociologie Joachim Matthes (1975) est beaucoup plus intéressant pour notre propos. L'entreprise y trouve sa justification. L'Eglise est aussi une grandeur sociale donc sujette à observation. Le changement social l'affecte, il faut donc être en mesure de l'analyser. Mais connaître la direction du changement ne préjuge en rien des décisions à prendre qui reste l'apanage de la théologie. Mêlant des avis de théologiens et de sociologues, mais surtout des premiers, chargés de commenter les interprétations données aux résultats de la première enquête, le deuxième ouvrage présente une critique de la méthode et de la théorie sous-jacente à l'enquête de 1972, particulièrement la présentation des données en relation avec la problématique de la stabilité. L'objectivité de la recherche est fortement questionnée. D'un point de vue théologique cette fois, l'utilisation des données pour définir à neuf la mission de l'Eglise est mise en cause. On sent filtrer la méfiance atavique à l'égard d'une analyse qui déterminerait le contenu de l'adaptation ("aggiornamento").

La répétition de l'enquête par questionnaire en 1982 reflète l'influence de ces critiques. A l'échantillon de base représentant la population protestante de l'Allemagne de l'Ouest (n=1523), on ajoute quatre échantillons spécifiques de 450 enquêtés chacun pour rendre compte plus avant de l'influence de cinq variables indépendantes (le revenu, le niveau de formation, l'âge, la stratification sociale et l'urbanisation). En ce faisant, on accentue la perspective sociologique de l'analyse, mais sans l'étendre encore à la multiplicité des dimensions de la religion.[35] L'aspect marketing est toujours présent, se focalisant entre autres sur les grandes orientations éthiques touchant l'écologie ou le pacifisme. En ce sens, cette investigation s'inscrit bien dans le contexte de l'Allemagne des années 1980 mais aussi dans celui des débats théoriques et épistémologiques internes à la sociologie.

L'entreprise de recherche menée sur trois décennies par l'EKD est probablement unique en Europe occidentale.[36] A mon sens, elle n'a pas reçu de la part des sociologues de la religion l'attention qu'elle mérite. Même si la

33. Ibid., 5.
34. Hild, éd., *Wie stabil ist die Kirche ?*
35. Voir Hanselmann et al., éds., *Was wird aus der Kirche ?*
36. L'étroitesse des relations Eglises-Etat en Allemagne n'est probablement pas étrangère à cette initiative ne serait-ce qu'en raison de ses incidences financières. Les Eglises d'Allemagne tant catholique que protestantes disposent en effet grâce au support de l'Etat de moyens financiers bien supérieurs à la moyenne européenne.

Digitized by Google

sociologie est utilisée de façon instrumentale pour parer à la déstabilisation religieuse générée par la modernité tardive, la discipline a aussi bénéficié de l'important investissement théorique et technique entraîné par le projet. On en verra les retombées plus loin. Si l'Allemagne constitue un cas à part en Europe protestante, même par rapport aux pays scandinaves luthériens, cela ne signifie pas qu'elle a le monopole de l'ouverture à l'égard des sciences sociales. Le protestantisme français partage cette même attitude positive[37], mais, faute de moyens financiers, il doit se rabattre sur les initiatives privées ou universitaires pour glaner des données le situant dans le contexte du champ socioculturel hexagonal. L'étude dite "Les protestants au miroir d'un sondage"[38] faisant apparaître que le taux d'attractivité du protestantisme français est le double de celui de ses membres recensés, a contribué à lui donner une conscience de lui-même que ses faibles effectifs et sa dispersion sur le territoire tendaient à effacer. Cet exemple tend à montrer que contrairement aux stéréotypes, les travaux sociologiques ont plus contribué à consolider le statut des religions qu'à l'affaiblir!

4. Sociologie et changement de mentalité

Quel fut l'impact des études conduites sous l'égide de l'EKD? De rassurer l'institution sur sa pérennité et son ancrage socioculturel? Probablement. Au-delà, il faudrait construire une grille d'évaluation pour répondre de façon pertinente à une question qui, en fin de compte, a plus d'importance pour les institutions que pour la sociologie elle-même. Son ambition et ses possibilités la rendent en effet plus à même d'éclairer une situation sociale que de l'orienter. A ce stade, on se contentera de formuler l'hypothèse que ce type de recherches a tout au plus eu une influence à long terme sur l'évolution des mentalités à la manière de ce qui a été démontré à propos des médias.[39]

Un nouvel exemple nous servira à le vérifier. Le programme du COE sur la structure des paroisses missionnaires (voir supra) a donné naissance à un mouvement intitulé en français "Vers une Eglise pour les autres" (VEPA). En 1967, un groupe VEPA se constitue en Suisse romande formé surtout de clercs la plupart protestants et vaudois. Le groupe a essentiellement en vue le renouveau spirituel de l'Eglise et son ouverture aux problèmes politiques et sociaux. La démarche réflexive se développe sur le dossier de l'aménagement du territoire qui constitue à l'époque un dossier politique chaud en raison du boom économique. Ses dimensions sont donc politique, économique, écologique, mais aussi ecclésiologique: la question de savoir comment l'Eglise doit s'organiser pour atteindre une population dont le mode d'existence et l'espace même de vie quotidienne ont changé est devenue cruciale.[40] En 1971, le groupe, qui s'est donné le temps d'une expérience de dynamique de groupe pour clarifier ses relations internes et gagner en cohésion — un exemple typique de la consommation des "techniques" dérivées

37. Baubérot, *Le pouvoir de contester.*
38. Vincent et al., éds., *Les protestants au miroir d'un sondage.*
39. Katz et Lazarsfeld, *Personal Influence.*
40. Campiche, "L'Eglise face à l'aménagement du territoire".

Digitized by Google

des sciences sociales dont les milieux d'Eglises deviennent friands - publie un manifeste "Demain la région. Espérance chrétienne et planification régionale". Le texte fait un tabac: plus de 2000 exemplaires vendus, provoque des remous (les auteurs sont considérés comme de dangereux gauchistes), mais n'entraîne pas la mise en route des réformes souhaitées. Prenant peu à peu conscience que les bonnes idées ne font pas le changement, mais que ce dernier est étroitement tributaire des rapports de pouvoir, le groupe se livre à une étude sociographique de la composition du Synode[41] de l'Eglise évangélique réformée du canton de Vaud[42], cela sur deux législatures, puis à une analyse de contenu des débats mêmes du Synode[43] pour montrer qui dit quoi avec quelle chance d'emporter la décision.[44] Parallèlement, le groupe qui s'est initié aux jeux pédagogiques visant la conscientisation d'un public cible à un problème particulier - tel le jeu de l'île par rapport aux relations Nord-Sud - a élaboré des jeux dont l'objectif est de montrer comment les priorités sont fixées dans la vie ecclésiale journalière et de quelle manière se prennent les décisions aux différents échelons hiérarchiques. Même s'il est difficile de montrer le rapport de cause à effet, on assiste dès lors dans l'EERV à un changement de personnel dirigeant - les conservateurs cèdent le pas à des personnalités plus progressistes et ouvertes - et par conséquent à une évolution de la position de l'Eglise même par rapport à la vie socio-politique.

Il faudra cependant attendre la fin des années 1990 pour voir se concrétiser partie du programme esquissé dans *Demain la région*. Le facteur déclenchant n'est cependant pas ce cahier mais les difficultés financières de l'Etat de Vaud qui contraignent l'Eglise réformée à faire des économies. L'autorité exécutive de l'Eglise, le Conseil synodal, au lieu d'opérer des coupes linéaires met en route un processus d'analyses et d'aggiornamento qui conduira à une régionalisation des activités de l'Eglise et à l'instauration d'une articulation nouvelle entre ministères de proximité et ministères spécialisés pour mieux tenir compte des nouveaux modes de vie, cela tout en opérant les économies exigées par l'Etat.[45]

A quoi les études élaborées dans les années 1960-1970 ont-elles servi? Apparemment ni à justifier, ni à inspirer explicitement le programme "Eglise à venir". Tout au plus peut-on avancer qu'elles ont préparé les esprits à affronter différemment le changement socioculturel. Les analyses de type sociologique ne sont plus jugées "logiques mais inutiles" - selon le mot d'un Président d'Eglise des années 1960 - mais indispensables voire normales pour engager une réforme de cet ordre. A la méfiance, voire au rejet, a fait place une collaboration, voire une forme d'appropriation des sciences sociales et de leur technique par les responsables des Eglises réformées.

41. Dans le système presbytéro-synodal, le Synode est l'organe législatif suprême. Ses décisions doivent être respectées à tous les échelons de l'institution.
42. VEPA, *Visage du Synode vaudois.*
43. VEPA, *Vers un autre Synode.*
44. Le lecteur imagine bien que ce type d'analyses a mis entre autres en évidence le pouvoir des clercs par rapport aux laïcs et la quasi-absence des femmes dans les rouages décisionnels importants. Ces premiers résultats seront vérifiés ultérieurement dans une recherche sociologique franco-suisse (Campiche et al., *L'exercice du pouvoir*).
45. Dans le système politique suisse, les relations Eglises-Etat sont réglées au plan cantonal. En ce qui concerne le canton de Vaud, Eglises-Etat sont liés par un rapport constitutionnel.

Digitized by Google

5. Eglises, sociologie et théologie

En trente ans, les conditions du dialogue: sociologie-Eglises ont donc changé. Les débats de fond impliquant la théologie[46] n'ont pas disparu mais sont passés au second plan. Pour les professionnels de l'institution, comme l'avait bien montré Rendtorff[47], les sciences sociales font désormais partie de leur cursus. Des préventions sont ainsi déconstruites, partiellement du moins. Mais surtout, en raison de la crise qui touche les institutions, les sciences sociales se voient dotées d'une double fonction qui contribue à leur assimilation par les institutions et leurs permanents. D'une part, elles servent d'analyseurs de la crise religieuse et permettent de la situer dans le contexte sociétal. D'autre part, soit elles sont reprises par les clercs pour la reconstruction/recomposition de leur identité, soit elles sont colonisées par ces mêmes clercs qui en font leur deuxième profession.

L'enquête menée en 1978/1979 par Jean-Paul Willaime[48] sur le clergé protestant français dévoile bien cette évolution. Les pasteurs qui éprouvaient une impression de dysfonctionnement entre leur vocation au pastorat et l'exercice d'un métier requis par une société qui valorise compétence et spécialisation ont recomposé leur rôle. Il en découle pour la plupart une professionnalisation de ce dernier qui s'exprime "au travers d'un certain nombre de termes symptomatiques: carrière, statut social, management, salaires, sécurité sociale, formation permanente, acquisition d'une spécialisation (par le biais des sciences humaines, en particulier), glissement d'une autorité charismatique à une autorité de compétence, etc."[49]

Quant à ceux pour qui l'exercice d'un ministère à l'intérieur de l'institution est devenu impossible - ils sont nettement moins nombreux dans le corps pastoral français que dans le clergé catholique -, ils se recyclent dans les professions telle la formation ou l'animation socio-culturelle.[50]

Le processus d'appropriation/instrumentalisation des sciences sociales qui caractérise les institutions religieuses et profanes en modernité a-t-il modifié le rapport sociologie/théologie abordé dans le premier paragraphe? Pour reprendre cette question, je ne vais pas me référer au débat qui se poursuit entre théologiens et sociologues sur un plan généralement théorique mais plutôt, pour rester fidèle à l'intention de ce livre, à la manière dont les théologiens reprennent et commentent les études sociologiques. Nous en avons eu un premier écho à propos des recherches conduites dans le cadre de l'EKD. En voici un deuxième, venant cette fois du terrain helvétique.

En 1987, une étude sur les comportements et les attitudes religieux est lancée en Suisse dans le cadre du Programme national de recherche "Pluralisme culturel et identité nationale". A la différence du projet de l'EKD, cette entreprise est financée par le Fonds national suisse de la

46. On consultera à ce propos Müller, *L'éthique protestante*, ou Gisel, "Présentation", 7 ss.
47. Rendtorff, "Wirklichkeitswissenschaft im Streit".
48. Willaime, *Profession : pasteur.*
49. Campiche et Bovay, "Prêtres, pasteurs, rabbins", 143.
50. Willaime, *Les ex-pasteurs.*

Digitized by Google

recherche scientifique et réalisée dans sa première séquence[51] par deux Instituts dépendant l'un de la Conférence des évêques suisses et l'autre de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse. L'univers d'analyse est l'ensemble de la population résidant en Suisse non un groupe confessionnel. Les résultats de cette recherche ont contribué à transformer l'idée souvent reprise par les médias d'une sécularisation, synonyme de mort sociale de la religion, au profit des notions de recomposition et de redéploiement de la religion; notions généralement reçues dans la plupart des pays occidentaux.[52] Les résultats furent largement diffusés sous le titre *Croire en Suisse(s)* (1992) en français et *Jede(r) ein Sonderfall?* (1993) en allemand.[53] On peut affirmer qu'aucune tentative d'aggiornamento des Eglises suisses ne s'est effectuée depuis lors sans référence à cette recherche. La structure fédéraliste de la Suisse qui favorise l'organisation cantonale des Eglises et les barrières linguistiques rendent cependant difficile l'évaluation globale de l'impact de la démarche sociologique sur les modalités d'adaptation des Eglises au changement socioculturel.

Au plan protestant suisse, les réactions ont été succinctes. Un document intitulé *Scénario*[54] liste et commente les conséquences à tirer par les Eglises protestantes de l'investigation citée. La nomenclature est brève et comporte entre autres les thèmes de l'égalité homme/femme, la paupérisation d'une partie croissante de la population, la spiritualité à repenser et surtout la question de l'identité protestante. Ce thème devient d'ailleurs central: le protestantisme ayant perçu au travers des données récoltées sur le terrain la faiblesse de son image dans l'opinion publique. Au sein des instances œcuméniques nationales, la recherche inspire surtout le choix des sujets à traiter en commun, comme par exemple la transmission d'une tradition religieuse en modernité tardive ou la régulation de la religion par l'Etat. Les travaux sociologiques jouent ainsi un rôle spécifique: celui de désigner les objets prioritaires à mettre sur l'agenda des Eglises. En regardant les choses de près, on ne peut s'empêcher de voir les effets de mode induits par les analyses de sciences sociales pour ne pas parler des dérives qu'elles engendrent. Ainsi en va-t-il de l'idée de "bricolage" religieux contemporain; une idée sociologiquement discutable, mais séduisante pour un protestantisme soucieux de l'autonomie du sujet croyant devant son Dieu.

Du côté catholique on a repris le modèle de l'EKD pour initier un processus de discussion et d'appropriation des résultats de l'enquête. Deux volumes ont paru[55]; ils donnent tour à tour la parole à des sociologues et à des théologiens, des catholiques et des protestants. L'évaluation globale de

51. Une deuxième séquence visant la comparaison des données de 1988/1989 dix ans après, est en cours sous le titre "Religion et lien social". Elle est à nouveau financée par le FNSRS, assumée par une équipe de recherche de l'Institut d'éthique sociale de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse et de l'Université de Lausanne et prend place dans le cadre de la création d'un Observatoire des religions en Suisse dont le siège devrait être à l'Université de Lausanne.
52. Davie et Hervieu-Léger, éds., *Identités religieuses en Europe*.
53. *Croire en Suisse(s)* s'inspire de l'expression bien connue des Français "Boire en suisse", c'est-à-dire boire seul alors que "Jede(r) ein Sonderfal" signifie: chacun un cas particulier. Ces deux titres renvoient au phénomène d'individualisation de la religion.
54. Fédération des Eglises protestantes de la Suisse, *Scénario*.
55. Krüggeler et Stolz, éds., *Ein jedes Herz in seiner Sprache*; Dubach et Lienemann, éds., *Aussicht auf Zukunft*.

Digitized by Google

ces deux ouvrages reste à faire. Une brève incursion dans deux textes émanant l'un d'un théologien allemand protestant[56] et l'autre d'un théologien suisse mais catholique[57] m'apparaît suggestive pour notre propos.

Le premier auteur commence par montrer la concordance des résultats suisses avec les enquêtes allemandes de 1972, 1982, 1992. Il en discute certains aspects, par exemple les limites du concept d'individualisation ou la sous-évaluation de l'importance sociétale des rites de passage qu'il détecte dans l'étude. Mais ensuite pour formuler ses lignes d'action pastorale, il se situe plus par rapport à une théorie globale de la religion en modernité, théorie qui est devenue un élément de la culture contemporaine qu'en relation directe avec l'étude proprement dite. En d'autres termes, l'étude sert de prétexte à des propos qui s'enracinent ailleurs.

On peut faire des considérations à la fois proches et différentes à propos de la contribution du théologien catholique. Son intérêt va essentiellement au processus de différenciation qui caractérise la modernité mais pour en critiquer le caractère fonctionnel. En fait, il déplore la tendance réductionniste d'une approche fonctionnaliste de la religion au profit d'une réflexion montrant les possibilités pour l'Eglise de jouer dans le contexte actuel un rôle critique prophétique. Comme Schloz, Karrer se réfère plus à une représentation admise de la religion en modernité qu'aux résultats de l'enquête suisse pour ensuite prendre ses distances et réaffirmer le caractère fondamentalement différent de l'interpellation évangélique.

Ces deux exemples montrent bien que les deux grandes Eglises suisses se sont d'une certaine manière approprié les travaux sociologiques. Mais la question de la mise en œuvre d'une théorie permettant d'articuler le diagnostic[58] avec la "norme" religieuse reste posée.

6. Conclusion

Au terme de cette confrontation Eglises protestantes - sociologie qu'avons-nous appris? Son étude diachronique conforte la constatation d'un travail progressif de redéfinition de l'objet religieux et du concept qui rend compte en modernité de son changement: la sécularisation. La religion se définit de moins en moins au travers des normes des institutions historiques. De ce fait, son interprétation en terme de perte devient obsolète. Face à cette situation nouvelle, les Eglises issues de la Réforme tentent de s'adapter et de se repositionner tout en assumant une nouvelle donne statutaire déficitaire et un marché religieux fragmenté et concurrentiel.

Peut-on parler d'une modalité protestante de la recomposition religieuse? Celle-ci, ce qui justifie encore une fois le titre même de ce chapitre, se révèle ambiguë. L'élargissement du champ (théorique) des libertés individuelles entraîné par la modernité tardive rencontre une aspiration forte du protestantisme. Mais l'effacement de l'identité protestante, induite par ce processus même, provoque la mise en place d'une multitude

56. Schloz, "Die Kirchen vor der gesellschaftlichen Unentbehrlichkeit religiöser Deutungskultur", 137 ss.
57. Karrer, "Zukunftschancen der Kirche", 101 s.
58. Voir Dubach et Lienemann, éds., *Aussicht auf Zukunft*, 7.

Digitized by Google

de statégies allant du repli confessionnel à l'adoption d'une forme d'inter-religiosité qui tendent plus à brouiller l'image qu'à la reconstituer.

Quel fut et quel est le rôle de la sociologie de la religion dans ce mouvement de recomposition? Plusieurs noms de sociologues apparaissent au fil des paragraphes. La génération des sociologues de la religion, formée après guerre, a été fortement impliquée dans le processus de mise à jour d'une réalité qui s'est complexifiée. Ces sociologues ne sont pas simplement intervenus dans la démarche. Ils ont contribué, d'une certaine manière, à réhabiliter la religion dans le cadre de la sociologie générale. Le fait que les analyses de la situation religieuse ont été conduites de façon toujours plus professionnelle, c'est-à-dire répondant aux critères méthodologiques et épistémologiques de la discipline, n'est probablement pas étranger à ce retour. Face à des institutions souvent déprimées et résignées, ils ont donc participé à la consolidation de l'objet religieux. Selon le mot de Willaime *"les sociologues de la religion seraient même les dernières personnes intéressées par l'objet Dieu!"*.

Paradoxe historique, Durkheim, un des pères de la sociologie de la religion, fut le chantre de la laïcité, particulièrement lors de sa mission à Bordeaux. Aujourd'hui, les sociologues de la religion, curieux retour des choses, seraient devenus plus encore que les virtuoses du champ les chantres de la religiologie. Du côté de la théologie, de nouvelles polarités se dessinent: elles se caractérisent soit par la réaffirmation de positions confessionnelles, soit par l'élaboration d'une théologie de la modernité, voire de la post-modernité ou encore par un glissement explicite vers les sciences religieuses. On voit dès lors que le dialogue sociologie/théologie suivra des configurations nouvelles et inattendues. Leurs effets sur le recours des Eglises protestantes à la sociologie sont pour l'heure imprévisibles.

Digitized by Google

SOCIOLOGY AND THE CHURCH OF ENGLAND

David Martin

This subject is potentially very large and at the same time miniscule. To prevent a brief comment such as this spilling in every direction there has to be a severe delimitation of topics. It is not about work on religion generally, or even Anglican religion in England (and Wales). Of course, such work is very extensive and includes major overviews such as those conducted by Alan Gilbert, Steve Bruce and Grace Davie, as well as a school of the social history of religion represented by such scholars as Stephen Yeo, Jeffrey Cox, Robin Gill, John Wolffe, Simon Green and Hugh McLeod. There are also several studies of clergy produced inter alia by Anthony Coxon, Roger Homan, Robert Towler, Anthony Russell and (more recently) James Beckford and Sophie Gilliat.[1] And complementary work has been carried out on church structures, such as Kenneth Thompson's work on bureaucratisation and Peter Rudge's study *Ministry and Management*.[2]

So all that has to be set more or less on one side, along with other interesting matters such as the Church and national sentiment in time of war or mourning or celebration, and (apart from a final comment) the Church and new religious movements. We are left with an ill-defined interface where individual groups and small institutes link the National Church to sociological analysis.[3]

Such links are largely informal, since the Church of England has no magisterium through which to offer pronouncements. Instead modest centres of gravity emerge out of conversation, particularly between academics and clergy, and these turn on current problems and shared contemporary reading. It would be interesting to know, for example, the reading that influenced so consequential a national figure as Archbishop William Temple. Perhaps the first high-ranking ecclesiastic to read straight sociology and incorporate it in his writing was John Habgood, until recently (1995) Archbishop of York.[4]

1. The most recent examples of socio-history are McLeod, *Piety and Poverty*; Green, *Religion in the Age of Decline*. They offer extensive bibliographies. Standard analyses of the clergy are provided in Russell, *The Clerical Profession*; Coxon and Towler, *The Fate of the Anglican Clergy*. The key overviews are Davie, *Religion in Britain since 1945*; Bruce, *Religion in Modern Britain*; Gilbert, *The Making of Post-Christian Britain*.
2. Thompson, *Bureaucracy and Church Reform*; Rudge, *Ministry and Management*.
3. There are recent discussions of this kind of theme in Walter, ed., *Mourning for Diana*, and in Davie, *Religion in Britain since 1945*. On NRM's there is a discussion by E. Barker in Badham, ed., *Religion, State and Society*, 185-204.
4. Habgood, *Church and Nation in a Secular Age*. There was interest in this theme from political scientists as, for example, Medhurst and Moyser, *Church and Politics in a Secular Age*.

Digitized by Google

The kind of allocution delivered by Paul VI in 1969 to sociologists gathered in Rome at the instance of the Secretariatus pro non Credentibus is not in the Anglican repertoire, nor can one easily imagine church leaders influenced by social and philosophical thinkers in the way John Paul VI has been by Scheler.[5] There are no priest-sociologists in religious orders and those priests who have been also sociologists have not been attended to. William Pickering, for example, pioneered French-style local investigation in the 1950s and the late Michael Jackson introduced Boulard to English readers, but they did not receive the hearing they deserved.[6] It is even arguable that the Presbyterian Church of Scotland and the (Anglican) Church in Wales have shown more direct and explicit concern than the Church of England.[7] (The Free Churches have been little interested, though there was some Unitarian activity and for a while a Methodist Sociological Group).

One of the earliest of the small circles active in this area was the Christendom Group, initiated by Bishop Gore and Maurice Reckitt. The group was in part responding to the interwar cultural crisis and produced a variety of normative sociology related to the idea of a Christian society. A major figure was Canon V.A. Demant, whose work overlapped the thought of Maritain and the writings of the English Catholic historian, Christopher Dawson.[8] Another influential group was "The Moot", which brought together such eminent names as T.S. Eliot, J. Oldham, A. Vidler, R.H. Tawney and Karl Mannheim. In all these intersecting circles there was a tincture of Catholic organicism, a hint of anti-capitalism and a desire to recover social connectedness and Christian responsibility. The emphasis on community and responsibility associated with the present Prime Minister, Tony Blair, has some of its roots here, though there are more direct sources in the parallel writings of the Scottish thinker John MacMurray at Edinburgh University.

All this has been para-sociological, but nevertheless powerful in its social consequences. For example, the world of the Christendom Group and certainly of Archbishop Temple and of Tawney lies behind the thinking of the Oxford Professor of Sociology, A.H. Halsey. Halsey's work has concentrated on the reform of social structures in association with the Labour Party. During the Thatcher years he was an influential member of the committee that produced the controversial report, "Faith in the City".[9] This Report was initiated by the Church, and its suggestion for reversing deteri-

5. Martin provided an account of this in "Rome and the Sociologists". The cross-channel difference is perhaps indicated by the fact that in 1983 the then Secretary-General of CISR, Jacques Verscheure, countermanded (inexpensive) preliminary arrangements already made to have the biennial conference at the University of Kent at Canterbury on the overt grounds that it was too close to the H.Q. of Anglicanism. This kind of sensitivity to the aura of ecclesiastical power is inconceivable in England.
6. Cf. Jackson, *The Sociology of Religion*; Pickering, *Quelques résultats d'interviews religieuses*.
7. The sociologist most productive for the Church in Wales has been Professor C.C.Harris.
8. The sociological style of the Christendom Group is brought out in Reckitt, *The World and the Faith*. There is an account of the background in Markham, *Plurality and Christian Ethics*.
9. The background of these controversies is provided in Clark, *The Church under Thatcher*. "Faith in the City" was published in Westminster by Church House in 1985.

Digitized by Google

oration in the "inner city" engendered considerable governmental comment, not to say resentment. Halsey (and Norman Dennis) also made contributions on family structure which fed into the nexus of church-state debate on strategies for creating supportive environments for children.

More strictly in the sphere of the sociology of religion there were debates on the nature of church structures which drew on sociological expertise. A cause célèbre in this area centred on the Paul Report into the pay and structure of the clergy. Leslie Paul came from that early 20th century generation on the interface of pacifism and socialism, but in the Report his work amounted to a rationalisation of the clerical profession and ecclesiastical resources. As has happened on other issues, those alarmed at the implications of these changes turned to sociological analysis for support and in particular the then editor of *Theology*, Professor Gordon Dunstan, invited critical comment from Bryan Wilson.[10] Parenthetically one might add that Bryan Wilson's analysis of the social sources of ecumenism became (with the work of Robert Currie and Peter Berger) part of the debate on church union.[11]

Leslie Paul was also involved in another initiative, in conjunction with David Martin and Anthony Spencer, designed to emulate continental developments by creating an independent body, "Socio-Religious Research Services Ltd". As the title indicates, the object was to provide expertise for churches at low cost on such matters as local surveys into religious practice (or community "needs" - a special concern of that time). Anthony Spencer had previously been head of the Newman Demographic Survey and was a Catholic of the aggiornamento who had run into problems with the hierarchy about publishing results and wished to secure an independent base. Unfortunately, the churches did not consider sociological knowledge a priority for scarce resources and by the 1970s the enterprise had gently lapsed.

Perhaps more effective in garnering and publishing information was the *Sociological Yearbook of Religion in Britain*, edited initially by David Martin and later by Michael Hill, and published for a few years by S.C.M.[12] The idea was to provide a place where research might be brought together for easy access, a running biblography established, and opportunity afforded for the publication of studies which would otherwise languish in theses. The focus was largely sociographic but the results served to widen the base initially explored in David Martin's *A Sociology of English Religion* (now long out of date and superseded).[13]

Other bases from which some attempts were made to afford a sociological perspective were St. Augustine's College, Canterbury and William Temple College. The latter had a remit of social concern and became eventually transmogrified into the William Temple Fellowship occupied, for example, by David Jenkins (later Bishop of Durham) propagating a kind of Christian humanism in conjunction with the Humanitas Project, and (more recently) by John Milbank propagating the proposition that sociology is

10. Paul, *The Deployment and Payment of the Clergy*; Wilson, "The Paul Report Examined".
11. Wilson, *Religion in a Secular Society*; Currie, *Methodism Divided*.
12. Martin, ed., *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 1-3; Hill, ed., *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 3-8.

Digitized by Google

rooted in an ideological discourse.[14] In these contexts one observes an alternation between social concern and discussion at the metatheoretical level with specific theological interests.

At a more intermediate level were the meetings of the Religion and Science Forum, associated with the biologist Arthur Peacocke, which included in its remit the issue of the social sciences, notably sociology.[15] Much more recently the Gospel and Culture movement inspired by Bishop Leslie Newbiggin initiated conferences and discussions on a wide range of contemporary issues, many of them global (such as "inculturation"). This was, yet again, formulated in the broad Temple tradition and involved a "middle way" between the older type of socialism and the free market position of the (then) conservative government. Certainly it reflected the persistent tension between the Anglican episcopate and the government of Mrs. Thatcher (and its Christian defenders, such as Brian, later Lord, Griffiths). At this time Archbishop Runcie took cognizance of sociological perspectives, through (for example) his adviser Graham Howes.[16]

The latest initiatives have been the Oxford Centre for Mission Studies, with a broad evangelical approach and a global concern, and the Lincoln Theological Institute for the Study of Religion and Society (attached to Sheffield University). The Lincoln Institute under Dr. Martyn Percy, in association with Professor Kenneth Medhurst, now subsumes the CAFE group which under Dr. John Nurser was concerned with the social and religious context of British involvement in Europe. The four main areas in which the Institute operates are religion in Europe, Christianity and culture, religion and health care, and applied theology. Martyn Percy's own contribution has been on "Power in the Church", and complements earlier work on church and state, and religion and power more generally, by the late David Nicholls.[17]

Another initiative is associated with Liverpool Hope University and engages with the nature of the curriculum in the numerous church colleges, some recently raised to university status. In a publication edited by Leslie Francis dealing with these concerns the specific tension between sociology and the role of religion in such colleges is discussed by David Martin.[18] Rather similar issues extending to the whole church sector throughout the education system (such as the ethos of the Christian school) have been investigated under the aegis of the Culham College Institute, Abingdon, directed by John Gay. (With regard to Leslie Francis he has been the major investigator of social psychological issues bearing upon religion as, for example, declining beliefs among teenagers and the situation of the Church in rural areas).[19]

---

13. Martin, *A Sociology of English Religion*.
14. Milbank, *Theology and Social Theory*. The critical response to Milbank has come mainly from fellow theologians, apart from the Catholic sociologist Kieran Flanagan, as is illustrated in Section Five of Gill, ed., *Theology and Sociology*. Martin's *Reflections on Sociology and Theology* explores correspondences and differences.
15. See Peacocke, ed., *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*.
16. Graham Howes (Trinity Hall, Cambridge) is preparing an account of this period.
17. Percy, *Power and the Church*; Nicholls, *Deity and Domination*.
18. This will appear under Leslie Francis' editorship, probably with the title *Engaging the Curriculum*.

Digitized by Google

A quite different trajectory picks up the theme of rationalisation in the Paul Report and extends the exploration of managerial issues raised by Peter Rudge in *Ministry and Management*. Its most recent manifestation is the (Bishop) Turnbull Report into ecclesiastical structures and quite characteristically this has stimulated a socio-theological critique, notably by Professor Richard Roberts of Lancaster University. One notes the proliferation of management concepts and language in ecclesiastical documents. Clearly the Church had undergone the same managerial revolution as the universities, and an academic critique has emerged of both trends. Throughout the period of reassessment and reorganisation from the 1960s on, there has been a critical tension between Church leaders and a Christian intelligentsia.[20]

Another instance of that was the sociological, anthropological and theological critique of liturgical reform and more particularly the theoretical basis for the modernising of the language and shape of the liturgy. This came both from Anglicans such as Roger Homan and David Martin and (Roman) Catholics such as Victor Turner and Mary Douglas, as well as a wide swathe of the literary intelligentsia. Perhaps "intelligentsia" is not quite the right word in an English context and it would be more appropriate to refer to a protest on the part of "the clerisy" in the Coleridgian sense of the word. Naturally, this by no means involved all the sociologists with religious concerns or with interest in religion, but it illustrates again just how persistent have been the academic-ecclesiastical tensions. These are explored, for example, from a Catholic perspective in the book by the Catholic sociologist Kieran Flanagan, *Sociology and Liturgy*.[21]

Another area of interaction, in some ways connected with the liturgical issue, was the matter of women's ordination. This seemed obviously open to sociological kinds of argumentation, though one has to say that precisely this relevance of sociology was denied by the opponents. Certainly sociologists were able to provide contextual information as to the distribution of attitudes on the matter, as well as socio-historical background and analytic understanding. Bernice Martin wrote one of the earliest pieces of commentary; later, at the time when the controversy was moving towards a climax, Jacqueline Field-Bibb provided a wide-ranging overview on the position of women in the Church and Nancy Nason-Clark a more empirically based study, including an analysis of clusters of attitudes. The studies figured in the Synodal debate.[22]

One major sector of concern where sociology is not only of relevance but brought directly into play is that of social comment and the context of ethical and theological thinking on contemporary dilemmas. This fits well the popular notion that sociology is really a sub-branch of welfare and doing good. From time to time the Anglican Board of Social Responsibility deploys sociological material in its publication *"Crucible"*, and Robin Gill as the Michael Ramsey Professor at the University of Kent at Canterbury exercises a watching brief on such issues, as well as broader concerns to do with sociology and theology. Robin Gill performs this role as both priest-theolo-

19. Francis, *Rural Anglicanism*; id., *Partnership in Rural Education*.
20. For a characteristic example of Richard Roberts see his "The Construals of Europe: Religion, Theology and the Problematics of Post-modernity".
21. Flanagan, *Sociology and Liturgy*.

Digitized by Google

gian and academic sociologist and offers a major bridgehead for Church-society dialogue. The nature of his contribution is indicated by the title of one of his many books, *Christian Ethics in Secular Worlds* and by the titles of selected chapters: "Faith in the Countryside", "Theologians and Sociologists", "The Moral Function of Religion" and "AIDS and Social Policy".[23]

Perhaps the most contentious area for this kind of comment is the nature of the contemporary family and in particular normative conceptions of the "nature" of gender orientation. One uses the word "nature" because that concept lies behind the debate both in the biological sense and in the sense of natural law. It is an area where the Church, like society, is deeply divided and no resolution looks likely in the near future. One might add parenthetically that the Church of England is trying to absorb the conservative positions taken up by third world and especially African bishops at the 1998 Lambeth Conference, and the division which that highlights between the cultural assumptions of many Anglo-Americans and those of the rest of the Anglican Communion.

What is worth emphasising is the extent to which theologians working in British universities routinely take sociological considerations into account. Their debates are usually informed by some acquaintance with those considerations, whether they are in terms of empirical evidence of attitudes or theoretical ones concerned with the phenomenon of religion, issues of "civil religion" or whatever. An example would be the work of Professor Keith Ward at Oxford University and of Professor John Bowker. Certainly in Religious Studies departments there is a persistent interchange of perspectives as, for example, the sociologically sophisticated contributions of Richard Roberts and Linda Woodhead at Lancaster University. The position is perhaps somewhat confused because there is a general blurring of boundaries as between literature, sociology and philosophy, in that the absorption of continental theorising, for example Luhmann, Gauchet, Derrida and Girard, has generated cross-disciplinary kinds of discourse, some of which are profoundly sociological and others quite antipathetic to it.[24]

In this discussion little has been said about Roman Catholicism since it is (so to speak) the Church in England, not the Church of England, and is in many ways still a foreign body rooted in migrant histories. However, it is at least worth noting that the course of relations between sociology and the Catholic Church in England has been both more direct and more mistrustful than it has been with regard to the Anglican Church. (Perhaps the wariness here has some resemblances to the relation between Karel Dobbelaere and his collaborators with the Catholic Church in Belgium). At any rate in the work of Professor Michael Hornsby-Smith and his colleagues at the University of Surrey, the Catholic Church has acquired a profile of itself and its operations not available with regard to the Church of England.[25] That is

22. Field-Bibb, *Women Towards Priesthood*.
23. Gill, *Christian Ethics in Secular Worlds*. Some idea of the nature and extent of Gill's role can be gained from Gill, ed., *Theology and Sociology: A Reader*.
24. See, for example Pickstock, *After Writing*.
25. Hornsby-Smith, *Roman Catholics in England*; id., *Roman Catholic Beliefs in England*.

Digitized by Google

now continued in the work of Professor John Fulton on Catholicism and youth at St. Mary's University College, which is incidentally the first Catholic institution of university status in England. (The contrast with the U.S.A. is startling). Such work on the liberal wing of the Church is received with magisterial caution by the episcopate as, for example, the reception of the study of a southern diocese. However, this is not at all the kind of virtual censorship exercised mid-century with regard to the results of studies pursued by the Newman Demographic Survey, and perhaps the point is that such concerted work is extant. Curiously if one reads a book by a Catholic intellectual, such as Charles Davies' *Religion and the Making of Society* (1994), there is virtually no relation at all to professional sociology but rather to a kind of socio-theological reflection taking off from people like Girard and Habermas.

Of course, the relation of the Church of England to sociology shares the general character of English society. There is a hesitancy about grand theory and a contentment with ad hoc information, gathered on a shoestring budget. One may be asked, as I was in the 1960s, to comment on worrying statistics for confirmation, or to conduct small-scale research such as Bernice Martin conducted with Ronald Pluck into teen-age beliefs (or lack of them) or to examine the attitudes and composition of the Synod as Grace Davie and Christopher Short did.[26]

Perhaps there is another element here which is the sense both in Church and in media that these issues are really the province of psychology rather than sociology. The misfortune here is that the psychology of religion fell for a period on hard times, though it has been in process of resuscitation by Fraser Watts at the Queens College, Cambridge following the provision of funds by the millionaire novelist Susan Howatch. (In a society like Britain the presumption of the secular middle class is that both sociology and psychology of religion have something to do with pathology).

The Church clearly feels in a vague way that there needs to be a sociological voice such, for example, as has been provided by Grace Davie as a member of the Doctrine Commission. At the same time there have been points of tension, which have no precise institutional focus, but indicate a different angle of vision as between in-house personnel and academics with interests in religion or religious commitment. There is a gap between the commitments and viewpoints of Christian academics and clerical professionals within the institutional structure which can surface over such issues as liturgy and ecumenism and is indicative of something wider. Maybe that something has to do with the distinction between the clergy and the academic "clerisy". Many of the former see themselves as generalists or else administrators with particular tasks, and they intuit practical needs out of experience. The latter regard generality as mere vagueness and they often

26. Martin, "Interpreting the Figures"; Pluck and Martin, *Young People's Beliefs*; Davie and Short, *Church of England General Synod 1990-95*. The last cited study showed clergy more left-centre in their attitudes than the laity. Earlier studies are reported in Medhurst and Moyser, *Church and Politics in a Secular Age*.

Digitized by Google

speak from rather carefully articulated views about ethos and esprit which have to do with the historic relation of the English Church to culture.[27]

From all that has been said it is clear that the Anglican Church does not generate a sensorium for censoring or validating particular intellectual approaches. Rather, particular individuals with certain commitments engage in conversations that clarify disputed issues, and individuals with particular expertise may be invited to offer advice or assistance on matters of social, ethical and ecclesiastical concern as these arise. This is decidedly an arm's length approach, so that the relevant people in the Church may overhear and understand what is going on without rushing to pronouncement and definition of boundaries. Two instances may be cited in conclusion that are characteristic of this approach. One has to do with the problems of new religious movements, notably with respect to the families of converts, legal issues and methods of operation. In this area the Church was happy to be represented on the organization INFORM, based at L.S.E. under the direction of Eileen Barker and with a subvention from the Home Office.[28] This existed to explore contacts, collect information and disseminate understanding. The other instance has to do with the problem of (so-called) Fundamentalism in the developing world, which is of concern to all mainstream churches. Here the Archbishop of Canterbury invited David Martin as consultant to the relevant section of the world-wide 1998 Lambeth Conference, to offer an orientation and subsequently to join in conversations with the Bishop of Ely and others on a viable and considered approach.

27. An acerbic instance is provided in the work of the distinguished Anglican poet and writer Charles Sisson, in for example *Is there a Church of England?* A culturally conservative critique, which has included the implication of the Church in assumptions of the left-centre liberal intelligentsia, has come from the Social Affairs Unit, a think-tank under Digby Anderson. This includes, for example, *Faking It. The Sentimentalisation of Modern Society,* edited by P. Mullen and D. Anderson, both Anglican priests, and *The Loss of Virtue*. On the centre left are episcopal figures such as Richard Harries and the late Leslie Newbigin, and the journal associated with the Anglican Board of Social Responsibility, *Crucible*.

28. A consequence of the INFORM initiative was Barker, *New Religious Movements: A Practical Introduction*. This is a government (HMSO) publication, not an ecclesiastical one, and in a way responds to concerns expressed at parliamentary level by MP's (and MEP's). The INFORM initiative (together with the role of the Centre for New Religions at King's College, London, under Peter Clarke) is discussed at length in Arweck, *Responses to New Religious Movements*, chapter 5, Part I.

Digitized by Google

AMBIGUOUS RECEPTION AND TROUBLESOME RELATIONSHIP: THE SOCIOLOGY OF RELIGION IN EASTERN ORTHODOX EUROPE

Vasilios Makrides

To discuss the attitude of the Orthodox Churches towards sociological research and towards the sociology of religion in particular presupposes an acquaintance with the religious, social and cultural evolution of Eastern Europe, in which Orthodox Christianity arose, developed and was established. One of the formative factors that has influenced Eastern Orthodox Europe in modern times has been its multi-faceted relationship to and interaction with Western Europe, which at that time was experiencing major structural changes with far-reaching consequences. The encounter between East and West in the context of modern Europe was neither easy nor smooth. In fact, it left an indelible mark upon the future development of Eastern Orthodox Europe. Torn apart between the opposite camps of Westernizers, that is Europeanists on the one hand, and Orthodox traditionalists and social conservatives on the other, Eastern Europe has never managed, even today, to overcome an inherited deep inferiority complex towards the West and its "products", material and intellectual alike. As a result, it is no wonder that there has been a continuous conflict between two extreme tendencies, that is, between total adoration of the West and a declared war and hatred against it. Historically, needless to say, various attempts have been made to cope with this persistent inferiority complex, which also included the adoption of different compensation mechanisms and strategies including religious ones.

Sociology and particularly the sociology of religion originated in Western Europe in the course of the 19th century and became established as distinct academic disciplines during the 20th century. Despite subsequent changes and developments within these fields, neither their origins nor their socio-cultural background were in any way linked to the intellectual traditions and potential of Eastern Europe. Thus, sociology had to be introduced to the East from the West, either by Eastern students and scholars familiar with Western progress or by systematic educational initiatives on the part of East European states. This gradual introduction of modern knowledge, though successful and important in the long run, did not always meet with positive reactions in Eastern Europe; rather, it created tension, conflict, and rejection on the part of various establishments including the Orthodox Church. In some cases, various strategies of accommodation were also adopted in order to benefit from modern intellectual advances, albeit sometimes in unusual ways. The attitude of the Eastern Orthodox Churches towards sociological research depends first on the particular country and cultural complex, and second on its socio-political evolution in modern

Digitized by Google

times. For example, the situation in the Soviet Union was not the same as that in Greece, which was never behind the Iron Curtain. Given this overall situation, the main purpose of this paper is to give an overview of how the sociology of religion has been received by the Orthodox Churches and the extent to which it was appropriated by the Eastern Orthodox cultures. The emphasis is especially on the development of a sociology of Orthodoxy as well as on the discussion of those aspects of its reception which reveal the idiosyncrasy of the Christian Orthodox tradition.

1. Sociology of Religion in the Context of Atheism and Irreligiosity

A special characteristic of emerging sociological thought in Western Europe was its open relationship and connection with various socio-political currents and movements (e.g., Socialism, Marxism) which attempted to accomplish major breakthroughs in this sphere. Early sociological thought provided such movements with the necessary intellectual background by analyzing their inherited social status quo and by suggesting specific reform measures. Given this particular situation, religion was often linked to the old social system, which was subject to a harsh and devastating critique. Thus, it is no surprise that many of the early leading social scientists (e.g., Comte and Marx) for a variety of reasons were not positively disposed towards religion. Their attitude is exemplified by the fact that these thinkers were convinced that religion was progressively vanishing and that under specific circumstances would eventually fade away completely. This irreligious component in social thought was often incorporated in various, generally leftist, political orientations and endeavours and had quite a wide mass appeal (among the working classes, etc.). The wide-ranging de-Christianization that occurred during the 19th century, and the subsequent attack on the Western Church establishment alarmed Church authorities in the West, which reacted in various ways against the onslaught of secularism. The defensive policies of the Church concerned also the budding discipline of sociology, which was not positively welcomed by the ecclesiastical establishment. This was also to be a major source of problems for the Western Church in the future.

Moving to Eastern Europe, it is interesting to note that the first institutionalization of these socio-political orientations with a clear irreligious character took place in the Soviet Union and later in several former Eastern Bloc countries (e.g., Bulgaria, Romania, Jugoslavia) in the course of the 20th century.[1] Generally speaking, this was a time of tribulation for the Orthodox Church in those countries, which faced a variety of negative measures ranging from simple harassment to systematic persecution. The Marxist-Leninist critique of religion, despite some minor varying tendencies, was progressively established and instrumentalized in the socio-political sphere. Thus, it provided in many ways an articulated intellectual background for the establishment of the new order and led to the general promotion of "Scientific Atheism".[2] Further, it claimed that the Marxist-Leninist approach to reli-

1. On the situation of Orthodoxy in these states before the fall of Communism, see Ramet, *Eastern Christianity and Politics*.
2. See Thrower, *Marxist-Leninist "Scientific Atheism"*, 133-308.

Digitized by Google

gion was alone valid, in contrast to Western bourgeois and other approaches. This led further to the formation of a barrier between Eastern and Western scholarship, which evolved independently without mutual regard. It goes without saying that from such an absolute perspective the overall articulation of Marxist-Leninist religiology ("Religionswissenschaft") in the Soviet Union[3] and the former Eastern Bloc countries always remained bound to the ideological premises of "Scientific Atheism", e.g., in considering religion either as providing a false consciousness about the world or as a survival of the old class society and the capitalist system.[4] Soviet research on religion, whether empirical or theoretical, also included the sociological examination and interpretation of religions under the Marxist-Leninist regime.[5] The principal concern was not a neutral, empirical approach to religion, but to explain why religion still managed to survive in people's minds and to mould their behaviour. The ultimate aim of this ideologically rigid sociology of religion was to acquire a specific understanding of religion that would finally help the state to eradicate it from socialist societies. Another cardinal problem for Western scholars has always been the reliability of the Soviet sociology of religion and the data provided, despite the fact that some Soviet scholars were aware of and acknowledged the existing biases and tried to overcome them. On the other hand, Soviet sociological research also focused on the spread of atheism among the populace and on evaluating the results of systematic atheistic upbringing.[6]

Soviet scholars showed particular interest in the early history of Christianity and considered it basically a disguised protest against social and political oppression.[7] Another issue that attracted their attention was Russian sectarianism, whether indigenous or imported.[8] The main aim here was to show that sectarianism was the outcome of the social contradictions within Russia's capitalist structures and to explain the reasons for its later persistence under socialist rule. The intention once more was to overcome sectarianism in the long run.[9] There were also many studies devoted to the Russian Orthodox Church, not only because it was closely related to Russian history, but also because of its continued existence in the Soviet Union. Soviet scholars dealt with many related issues: for example, the new status of the Orthodox Church in the Communist order; the influence of its rituals and popular practices on the population; church membership and its distribution and social composition.[10]. Being in a difficult and extremely delicate position, the Russian Orthodox Church tried to come to terms with the new regime and was even used repeatedly by it for non-religious purposes.

3. For a review, see Shakhnovich, "The Study of Religion".
4. See Thrower, *Marxist-Leninist "Scientific Atheism"*, 333-417.
5. See Iablokov, *Metodologicheskie problemy sotsiologii religii.*
6. See Sherdakov, *Ateizm*; Kobetskii, *Sotsiologicheskoe izuchenie religioznosti i ateizma*; see also Lane, *Christian Religion in the Soviet Union*, 14-17; Thrower, *Marxist-Leninist "Scientific Atheism"*, 309-331.
7. See Lentsman, "Izuchenie sovetskimi".
8. See Klibanov, *Religioznoe sektantstvo i sovremennost*; id., *Religioznoe sektantstvo v proshlom i nastoiashchem.*
9. See Lane, *Christian Religion in the Soviet Union*, 80-191; Thrower, *Marxist-Leninist "Scientific Atheism"*, 425-431.
10. See e.g., Novikov, *Pravoslavie i sovremennost*; Gordienko, *Sovremennoe pravoslavie*; Titov, *Pravoslavie*; Kurochkin, *Evoliutsiia sovremennogo russkogo pravoslaviia.*

Digitized by Google

Thus, there was often apparent Orthodox support for the regime's social and political decisions, while in internal affairs the Church seemed to be helping the state to achieve the Communist transformation of Russian society. In addressing such issues, the Church developed its own social ethic concerning the oppressed and exploited people, the working class, communitarianism and collectivism along the predominant Marxist-Leninist lines. This was achieved without always referring to an explicit religious framework.[11] Although this secularizing process seemed to contradict essential Orthodox doctrine, it was, within a highly inimical environment, a survival policy for many Church officials, except for the pure propagandists and opportunists. Given this particular situation, we cannot argue that there was a fruitful and sincere interaction between the official Church and Soviet sociologists during this period as far as the sociology of religion in particular was concerned. The same holds true for the other Orthodox countries of the former Eastern Bloc, where religions including Orthodoxy were also considered and exploited from the same ideological perspective[12] and where sociology of religion was developed along similar guidelines.[13]

One should point out, however, that irreligious currents connected with sociological thought were not exclusive manifestations of Marxism-Leninism. Even before the advent of Marxist-Leninism, there existed various such currents in 19th century Russia, for example, in the thought of the anarchist Mikhail Bakunin and of the nihilist Nikolai Chernyshevskii.[14] Analogous irreligious ideas and currents have also appeared in other predominantly Orthodox countries, which were never located behind the Iron Curtain, but which were still influenced by the aforementioned socio-political and intellectual developments. In Greece, for example, one important sociological line was connected to a group of Greek Marxist intellectuals at the beginning of the 20th century, e.g., Georgios Skliros.[15] True to their method of historical materialism, many of them were critical of religion in general, and Greek Orthodoxy in particular. The main thrust was to show the role of religion historically and socially and to explain the reasons why religion arises in human societies. D. Glinos wrote, for example, an essay on the theory of knowledge and on how religion creates a false consciousness of the world and society.[16] Y. Kordatos, a historian, dealt systematically with religious issues and tried to offer materialistic and Marxist interpretations of socio-historical events, thus prompting a reaction from the Greek Orthodox Church.[17] Among the various attitudes towards Christianity and religion among Greek Socialist and Marxist intellectuals, some were quite negative

11. Lane, *Christian Religion in the Soviet Union*, 34-39.
12. For Bulgaria, see Mizov, *Pravoslavieto v Bâlgariia*; for Albania, see Prifti, "Albania: Towards an Atheist Society"; for Yugoslavia, see Kershevan, "Komunisti i religija".
13. For Yugoslavia, see Djordjevich, *O Religiji i ateizmu*; Flere, "Le développement de la sociologie de la religion en Yougoslavie"; see also more generally Tomka, "The Sociology of Religion in Communist Countries".
14. See Pankhurst, "Russia and the Soviet Union, Unbelief in", 566-567.
15. See Lambiri-Dimaki, *I koinoniologia stin Ellada simera. Me keimena 30 syngrafeon*, 30-31; Stavridi-Patrikiou, *OG.Skliros stin Aigypto*; Kyrtsis, *Koinoniologiki skepsi*, 149-154.
16. Glinos, "Orizontes neas zois".
17. See Karayiannis, *Ekklisia kai Kratos*, 43-46.

Digitized by Google

and usually drew on the relevant Marxist critiques of religion, both in Western and Eastern Europe.[18]

Bearing this overview in mind, it comes as no surprise that after the collapse of Communist regimes in Eastern Europe, the scholarly study of religion (including sociology of religion) is not thriving; it is indeed disappointing. In many cases, it is simply rudimentary or altogether non-existent. For example, both in Russia and in Ukraine Soviet scholarship has been isolated for many decades from relevant Western developments, so that, in most cases, religion cannot still be taught without the appearance of the old anti-religious propaganda.[19] On the other side, the radical socio-political changes in the former Soviet Union and the liberalization of society has led the Russian Orthodox Church to a considerable position of influence in the new, evolving social order.The Church is more interested in re-establishing its lapsed social power and prestige after the long period of unfortunate persecution. This forces the Church to take a more conservative, nationalistic and even reactionary stance on many issues as a way of defending its own identity, especially in view of the numerous Protestant[20] and other religious organizations that work in the country. Under these circumstances, it is unlikely that the Russian Church can really profit at present from true sociological research, which might not confirm its pre-conceived and militantly defended opinions, attitudes and policies. The sociology of religion is not included in the curricula of Russian Orthodox Theological Seminaries and Academies, nor is the need to fill this gap voiced.[21] Yet, the possibilities for restructuring and remodelling Orthodox theological education in Russia are at present quite immense.[22] This means that a greater Orthodox openness towards sociological research on religion[23] cannot be excluded in the future in Russia's religious landscape. In fact, a continuous struggle between "liberal" and more "conservative" forces within the Russian Orthodox Church goes on.[24] The same is also true with other Orthodox Churches in Eastern Europe, which is in a transition period.[25] It depends on the outcome of such confrontations whether or not the Orthodox Churches show more readiness for reform and openness to the world and the secular sciences. It is noteworthy, however, that within the Serbian Orthodox Church, despite the persisting bloody conflicts in the region, there have been some positive signs of profiting from sociological research on religion.[26]

18. See Spanakou, "I kritiki tis thriskeias sto sosialistiko".
19. See a report by Sutton, *Traditions in New Freedom.*
20. See Elliot and Corrado, "The Protestant Missionary Presence".
21. Hilarion, "The Problems Facing Orthodox Theological Education in Russia".
22. Cf. the Open Orthodox University in Moscow, founded in 1990 by Fr. Alexander Men, who was trying to bridge Orthodox theology and secular thought, but who was murdered under mysterious circumstances in September 1990. See Bodrov, "An Open Orthodox University in Moscow".
23. E.g., by the All-Russian Centre for the Study of Public Opinion: see Novik, "Social Doctrine"; see also *Religiia, tserkov', v Rossii i za rubezhom.*
24. See Ellis, "The Russian Orthodox Church".
25. See Ramet, *Nihil obstat.*
26. See Djordjevich, "Towards the Sociology of Orthodox Christianity".

Digitized by Google

2. Pastoral, Church and Orthodox Christian Sociology: a Useful Accommodation

The development of the sociology of religion in Eastern Orthodox Europe did not include solely militant atheist or irreligious trends; rather, it also evolved along other lines, which treated religion in a more positive way. This change has been again strongly influenced by the developments in the West. Empirical research and the accumulation of statistical data on various social issues together with their interpretation made clear soon enough that such social surveys were extremely useful for a reliable picture and understanding of society. This naturally concerned the religious domain too. Thus, Western Christian Churches realized the significance of such researches for their pastoral work as well as for knowing and controlling their flock. Therefore, they sought and found a link to sociology as well as a possibility for collaboration. In fact, the Christian use of sociological data was not the same as that of professional sociologists, for their interpretation differed in many ways. Yet, this rapprochement policy bore some fruit. The appearance of a Christian-oriented Church sociology, despite its overwhelmingly confessional nature, paved the way for the autonomous appearance of sociology of religion. The interest of the Western Churches in demographic and statistical surveys acted as a catalyst for the de-confessionalization of the field and the future independence of the sociology of religion.

As mentioned above, Orthodox Eastern Europe has been also infuenced by these Western developments. Outside the former Eastern Bloc, the sociology of religion was in the beginning mostly developed within a Church-oriented frame, which remained vital for the first articulation of the entire field. This can be especially observed in Greece, a nearly religiously homogeneous country with an established Orthodox Church. In fact, early enough, i.e., in the 1920s, there was an attempt to bring theology and sociology together[27] from the point of view of the social mission of the Orthodox Church. A. Alivisatos[28], Professor of Canon Law and Pastoral Theology at the University of Athens, wrote about the social calling of the Church, while P. Bratsiotis[29], Professor of Old Testament at the University of Athens, focused, among other things, on the sociological significance of the Old Testament, the significance of the Three Hierarchs (i.e., of Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus and John Chrysostom) for addressing social problems as well as on Christian Socialism. In 1932 a "Social Christian Movement" was founded in Athens with the intention of developing a Christian socialism opposed to the spreading of irreligious Marxist socialism. The interest in connecting Christianity to society on the part of theologians and other thinkers persisted in various forms in the 1940s and in the 1950s.[30] This may also be considered as a preamble to the Christian sociology that was to develop from that time onwards.

27. Kyrtsis, *Koinoniologiki skepsi*, 161.
28. Alivisatos, *I koinoniki apostoli.*
29. Bratisiotis, *I koinoniologiki simasia tis Palaias Diathikis*; id., *O treis Ierarchai*; id., *O christianikos koinonismos*; id., *Christianismos, oikonomia kai koinonia.*
30. See the text *To koinonikon provlima kai o Christianismos*, published by the Christianikos Koinonikos Omilos (Athens, 1951); see also Tzanimis, "La sociologie de la religion en Grèce", 10-11.

Digitized by Google

Christian sociology has been especially established during the second half of the 20th century and exists until today basically within the two university faculties of theology in Greece, which had from the very beginning a clear Orthodox confessional character. In order to provide future teachers of religion and Orthodox clergymen with some basic elements on the relationship between Church and society, it was considered necessary to familiarize them with this sort of sociology. Thus, Christian sociology has been taught at the Faculty of Theology of the University of Thessaloniki since 1951, while since 1961 it has been connected with Christian ethics.[31] The first elected professor there, P. Dimitropoulos, emphasized a social version of (Orthodox) Christianity of an exclusively practical and utilitarian nature within the frame of Christian ethics. In other words, this Christian sociology was taught by theologians, who had received no basic sociological training, practised no autonomous sociological research and were principally interested in helping the social work of the Orthodox Church in various ways.[32] Thus, given the ecclesiastical reservations respecting purely empirical research on Greek Orthodoxy, these endeavours never crossed the boundaries of Orthodox doctrine and remained always bound to various theological and ecclesiastical expediencies.

Despite some further developments, the aforementioned guideline still characterizes the Orthodox sociological tradition of the Faculty of Theology of Thessaloniki. G. Mantzaridis has been teaching Christian sociology and ethics there since the 1960s and follows basically these orientations. Being principally a theologian, he has written extensively on various issues of Patristic and Orthodox theology as well as on social issues from an Orthodox point of view.[33] Under the guidance of Mantzaridis, a special issue of the journal *Social Compass*[34] was devoted to Orthodoxy and contained various interesting articles on the sociology of (Greek) Orthodoxy. It was one of the first attempts to discuss such issues on an international level. Although Mantzaridis uses classical sociological literature and has produced some useful studies[35], he cannot be considered a sociologist of religion *stricto sensu*. Such a qualification can be based, for example, on his book *Koinoniologia tou Christianismou*.[36] Despite its broad and ambitious title, this book deals basically with the formation and development of Christianity; a sociological analysis of Christian dogmas, ethics and ritual; the social teaching of the Church; Christian charity and welfare activities; and the religious life in Greece from an empirical perspective. Yet, it suffers from some serious shortcomings, e.g., in terms of its methodical presuppositions, the selected themes under discussion and the bibliography employed. Thus, despite the useful material that it contains (from Patristic

31. Tzanimis, "Situation de la sociologie religieuse en Grèce", 223.
32. Cf. Tzanimis, "La sociologie de la religion en Grèce", 13; id., "Situation de la sociologie religieuse en Grèce", 224.
33. Mantzaridis, *Orthodoxi theologia kai koinoniki zoi.*
34. *Social Compass*, 22 (1975); Greek translation under the title *Themata koinoniologias tis Orthodoxias,* Thessaloniki, 1975.
35. E.g., statistical data on the monks of Mount Athos: Mantzaridis, *Koinoniologia tou Christianismou*, 315-323.
36. Mantzaridis, *Koinoniologia tou Christianismou*; German translation *Soziologie des Christentums.*

Digitized by Google

literature), this book is not in fact a sociology of Christianity in the real sense of the word. Therefore, it has prompted the reaction and criticism of an eminent sociologist of Orthodoxy, D. Savramis, who emphasized that a mere consideration of social issues from a Christian point of view is not identical with a sociology of religion.[37] That Mantzaridis does not think sociologically, but in principle theologically, is also evident from other instances. In an article on the relationship between theology and the social sciences[38], he considered Orthodox theology a truly empirical science with its own articulated scientific methodology, which is basically the same as that of other scientific disciplines. Needless to say, such a view is hardly shared by contemporary social and natural scientists.

The Christian sociological tradition in Thessaloniki is complemented in the meantime by other scholars too[39]: V. Yioultsis, who had received a pure sociological education in France, has published some interesting work in the sociology of religion (e.g., on Greek graduates from theological schools and an introduction to the sociology of religion[40]); A. Gousidis, who did some useful empirical surveys within Greece's religious landscape[41] and wrote on pastoral sociology[42] as well as on the private religious organization "Zoi"[43]; and I. Petrou, who wrote on social justice in the Orthodox tradition, about Church and politics in Greece as well as on the social dynamics of Orthodox theology.[44] Yet, despite such advances, the work of these scholars still exhibits an explicit or even implicit theological character and thus concomitant Orthodox presuppositions. However, such studies remain useful because they certainly fill a gap as far as Greece is concerned.

At the Faculty of Theology of the University of Athens, there has also been this sort of Christian sociology, which, however, remained less developed until recently. Initially, the discipline was taught by a theologian and philosopher, N. Nissiotis (1925-1986), who was interested in the social presence of Orthodox Christianity and published related articles.[45] Here again, the existence of a Christian sociology went hand in hand with social ethics and pastoral studies. General sociology courses, however, had been occasionally offered by visiting scholars from other faculties. Lately, sociology of religion has been taught by a theologian, A. Nikolaidis, who tries to connect and find a way between Orthodox theology, philosophy, sociology and various socio-political systems of thought and practice.[46]

Considering this sort of sociology, it is obvious that it was especially influenced by the previously exposed model of Christian sociology in the West and it was adapted to the exigencies of the Greek Orthodox milieu. Orthodox Christian sociology was based on the ideas found in the Bible, in

37. Savramis, "Review".
38. Mantzaridis, "Theologie und Sozialwissenschaften".
39. Yioultsis, *Eisagogi stin koinoniologia tis thriskeias*, 123.
40. Yioultsis, *Ellines ptychiouchoi Orthodoxon Theologikon Scholon*; id., *Eisagogi stin koinoniologia tis thriskeias.*
41. Gousidis, "Analyse statistique et sociographique"; id., *Ekklisia kai koinonia.*
42. Id., *Poimantiki sti synchroni koinonia.*
43. Id., *Oi christianikes organoseis.*
44. Petrou, *Koinoniki Dikaiosyni*; id., *Ekklisia kai politiki*; id., *Theologia kai koinoniki dynamiki.*
45. See Nissiotis, "Church and Society in Greek Orthodox Theology".
46. See Nikolaidis, *Koinonikopolitiki epanastasi kai politiki theologia*; id., *"Kritiki Theoria".*

Digitized by Google

the Patristic literature, and in the works of other Orthodox thinkers about society, its problems and the necessary remedies. In Greece one can find several books and articles dealing with the sociology of the Church Fathers[47], the social consciousness of the Orthodox Church[48] or sociology and social ethics.[49] This Christian sociology thus retained a clear practical dimension and was developed out of pastoral concern. One reason for this can be located in the fact that the modern Greek Orthodox Church had not until recently shown any particular awareness of or interest in social problems, a fact evident in the lack of a systematic Orthodox social ethic.[50] In order to overcome this problem to a large extent, the Church had recourse very often to the social sciences and tried to incorporate them in its own societal vision. As a result, it is no wonder that not only sociology, but also psychology (e.g., as pastoral psychology) and other social branches have been "recruited" in order to render the social presence of the Church more articulate and influential in today's world.

This particular situation in Greece can also be explained by the delayed institutionalization of sociology as a fully autonomous discipline without political or other objectives.[51] Sociological ideas had been introduced to Greece from the West since the beginning of the 20th century by some intellectuals and politicians intending to modernize Greek society. The foundation of the Sociological Society in 1908 by A. Papanastasiou is indicative of this: he had also expressed certain anti-religious views with regard to the situation of the working class.[52] This sort of "sociology" was not clearly defined, included a lot of heterogeneous ideas and material and was seen as a way of rationally handling economic and social problems.[53] In the interwar period especially sociology was introduced in a more systematic way to Greece with reference to the classical theoretical texts of the years 1880-1920.[54] Sociology chairs were created first at the University of Thessaloniki in 1926 and later at the University of Athens in 1929. Yet again interest in religion from a sociological point of view remained virtually absent. In addition, sociology was taught in the 1950s by non-sociologists in various academic environments[55], and this affected the integrity of the field and its public image. Since a lot of other scholars, including theologians, dealt with human society in various ways, many claimed to be "sociologists" too and tried to express their views in a "sociological" manner. This contributed to the confusion of the entire field, both internally and externally, which suffered greatly from these unwanted and pretentious intruders. It took a long time to understand that sociology is not the equivalent of every kind of talk

47. E.g., see Christou, "I koinoniologia".
48. See Agourides, "The Social Character of Orthodoxy"; Constantelos, "Social Consciousness in the Greek Orthodox Church".
49. Boukis, *Christianiki ithiki*.
50. See Savramis, "Die Möglichkeit einer orthodoxen Sozialethik"; id., "Christlicher Glaube".
51. See Kourvetaris and Dobratz, "Present Status of Sociology in Greece"; Lambiri-Dimaki, *I Koinoniologia stin Ellada simera. Me keimena 30 syngrafeon*, 15-53; id., "Sociology".
52. See Tzanimis, "La sociologie de la religion en Grèce", 9-10.
53. See Noutsos, *I socialistiki skepsi*, 63-79, 227-258.
54. See Kyrtsis, *Koinoniologiki skepsi*.
55. Lambiri-Dimaki, *I Koinoniologia stin Ellada simera. Me keimema 30 syngrafeon*, 35.

Digitized by Google

about society, but concerns the scholarly qualitative and quantitative analysis and interpretation of social phenomena. Needless to say, this greatly affected true sociological research on religious phenomena. Suffice it to mention that in a book edited in 1987, containing thirty representative texts of Greek sociologists of varying provenance and on different themes, there was not a single article devoted to the sociology of religion.[56] This points to two main observations: first, that "sociological" work on religion on the part of the Orthodox theologians was virtually ignored by "secular" sociologists; and second, that "secular" sociologists showed no interest at all in systematically examining religious issues. In a later collective volume, which included forty-seven texts of Greek sociologists[57], two articles on religion were, however, included: one by V. Yioultsis and another by G. Mantzaridis, on the tradition of Christian sociology described above, which does not represent a sociology of religion in the strict sense.

3. Contemporary Advances and Ecclesiastical Adjustment Strategies

Although interest in sociological research on religion by non-theologians, either theoretical[58] or more empirical[59] can be witnessed relatively early in Greece, more systematic studies on sociological issues pertaining to religious phenomena were published especially after the 1980s. Religion as an object of empirical scientific study had been thus largely ignored up to that date by social and other scientists. If someone from the non-theological domain tried to examine religion, even from a neutral perspective, he would run the risk of being qualified a priori as a "theologian", a negative label indeed within the non-theological scientific community. Religion was then treated by outsiders, usually in an ideological and polemical way (e.g., from a Marxist perspective), but still not systematically and thoroughly. In this fallacious way, religion was left and considered to be the exclusive domain of research for theologians and Church officials, who mainly applied to this area their own methods and suggested their own interpretations. Because of the lack of alternative theoretical insights, these ecclesiastical views in turn claimed to be authoritative and representative of virtually the entire research undertaken on religious phenomena.

In 1959 a "National Centre of Social Research" was founded in Greece with J. Peristiany, senior lecturer in Social Anthropology at Oxford University as director. Its purpose was the study of Greek society in all its aspects, including religious aspects. Yet no major research projects on religion were initially undertaken by the Centre. Only in the period 1969-1974, which coincided with the dictatorship in Greece, was there a greater interest in religious issues – encouraged also by Greece's Archbishop Hieronymos Kotsonis. Among the undertaken projects, one concerned the religious press in Greece. Contact was also established with the 11th Congress

56. Ibid.
57. See Lambiri-Dimaki, *I koinoniologia stin Ellada simera 1988-1996.*
58. See Kanellopoulos, "Ai thriskeiai".
59. See Sakellariou, *I exelixis tou thriskeftikou viou.*

Digitized by Google

on the sociology of religion in Opatija (Yugoslavia) in 1971.[60] The Centre was advised during this period by many French (H. Desroche, J. Séguy and Fr. Houtart) and Canadian sociologists of religion (R.P. Bouleau and F. Routhier).[61] H. Desroche proposed specifically some future orientations for the development of the sociology of religion (e.g., an applied theology for social practice and mission), which were influenced to a great extent by the sociology of Catholicism in France, as outlined by G. Le Bras.[62] During that period the discipline was also promoted in a particular manner by D. Tsakonas, professor of Sociology at the Panteios Supreme School of Political Sciences in Athens, who followed an anti-Marxist line and was closely associated with the military regime. Tsakonas had since the 1940s shown a vivid interest in developing a sociology of Neo-Hellenism and of Orthodoxy as well as in classic sociology (e.g., M. Weber). He published many books in this area[63] and he edited together with A. Eleftheropoulos (1873-1955)- who, after having taught at the University of Zürich, was the first appointed professor of Sociology in Greece - the journal *Archive of Sociology and Ethics*. Tsakonas was also equally interested in religious affairs and politics and published texts on Christian sociology.[64]

After the fall of the junta in 1974, however, research on religion suffered the consequences of an unprecedented discrimination. Because religion had been exploited by the dictatorship in various ways, the late 1970s were characterized by a militant anti-religious and anti-clerical spirit following the rise of the Left in Greece, which viewed religion critically and negatively from an ideological perspective. This meant, inter alia, that projects on religion were deliberately and systematically ignored and neglected by the National Centre of Social Research, which, however, devoted all its activities to many other social issues. The same was true of many Greek sociologists from the 1970s – the period of the official institutionalization of sociology - onwards, who produced significant works, but neglected only for religion or examined it occasionally and briefly in the context of other broader studies.[65] Yet to overlook the social significance of religion (Orthodoxy) in Greece, and particularly on ideological premisses, is nothing but an attitude of self-delusion and ideological obscurantism. The fruits of this attitude persisted until the late 1980s. It is hoped, however, that the general effervescence of religion in the 1990s and the concomitant general change of attitudes towards it will eradicate old prejudices and will foster the social scientific study of religion, as certain sociologists (e.g., N. Mouzelis. K. Tsoukalas) have already acknowledged and openly suggested.

Despite the limitations already discussed, there have been certain important sociological studies on religion in Greece from the 1970s

60. Tzanimis, "La sociologie de la religion en Grèce", 15; id., "Situation de la sociologie", 226.
61. See Dimitras, "Projet de coopération", 439.
62. Tzanimis, "La sociologie de la religion en Grèce", 16; id., "Situation de la sociologie", 227-228.
63. See Tsakonas, *Max Webers Religionssoziologie*; id., *Versuch einer Soziologie*; id., *Geist und Gesellschaft*.
64. Tsakonas, *Koinonia kai Orthodoxia*; id., *Koinoniologia tou Kosma Aitolou*; id., *Christianiki Koinoniologia*.
65. Lambiri-Dimaki, *I Koinoniologia stin Ellada simera. Me keimena 30 syngrafeon*, 40-46.

Digitized by Google

onwards[66]: for example, P. Kyriakidis' studies[67] on the socio-religious condition of Greek university students and the social condition of the Greek clergy; Th. Stathopoulou's dissertation[68] on the popular, socio-political and religious movement of Papoulakos in 19th century-Greece; D. Kyrtatas' study[69] on the social structure of early Christian communities; Y. Gotsis' theoretical inquiry[70] on religion, modernity and contemporary cultural identity; S. Mappa's study[71] about the function and the authority of Orthodoxy within the Greek social context and their consequences; as well as many studies by ethnologists and social anthropologists, who have generally shown, both in the past and more recently, an even greater interest in religion than sociologists. On the other hand, there have also been certain theologians, occasionally with sociological training, who produced some interesting works: A. Papantoniou's introduction to sociology[72], which included a lot of material on the sociology of religion and extensively presented Weber's ideas on the subject; D. Passakos' study[73] on the sociology of early Christianity and specifically on the sociological presuppositions of Pauline theology, which discussed the tension between history and eschatology in early Christian communities; and K. Zorbas' study[74], which compared the value of the human person in secular social and in Christian utopias. Interesting ideas can also be found in the works of S. Agourides[75], a theologian, whose observations on the social stance of the Greek Orthodox Church are particularly illuminating.

The discussion of such themes, even by theologians, does not necessarily mean a major change of attitude in the Orthodox Church towards pure sociological research. In fact, the basic tendency towards a Christian pastoral sociology still remains the same for the Church and the theological establishment. This is again evident from the doctoral dissertation of Bishop Efthymios Stylios[76] in the Faculty of Theology in Athens on the modern urban environment from a pastoral sociological perspective. To do justice, some Orthodox bishops did show enough interest and financially supported surveys of Greek public opinion on religious issues.[77] The "Panhellenic Orthodox Union" also organized a seminar in Athens (16-17 April 1983) on the relationship between theology and sociology. But if one takes solely into account that the basic aim of the Church - according to the Orthodox teaching - is the salvation of mankind and the world, one understands easily that the Church has no interest at all in theoretical research; rather, it has an explicit practical interest in the processes within society and intends to transform it completely on the basis of its own principles. Although it shows

66. For the period 1971-1981, see Dimitras, "Projet de coopération", 448-452.
67. Kyriakidis, *I koinoniki katastasis;* id., *Oi foitites mas.*
68. Stathopoulou, *To kinima tou Papoulakou.*
69. Kyrtatas, *Epikrisis.*
70. Gotsis, *Thriskeia.*
71. Mappa, *Orthodoxia.*
72. Papantoniou, *Eisagogi eis tin koinoniologian.*
73. Passakos, *Efcharistia kai Ierapostoli.*
74. Zorbas, *I anthropini axia.*
75. Agourides, *I thriskeia;* id., *Theologia kai epikairotita.*
76. Stylios, *To synchronon astikon perivallon.*
77. E.g., by EURODIM: see Dimitras, "Projet de coopération", 450-451.

Digitized by Google

a greater interest in sociological research, the main salvific objectives of the Church always retain a priority in this rapprochement strategy. In fact, the Church is very selective and takes usually what best serves its own goals and purposes. To be more specific, the new (since 1998) Archbishop of Athens and all Greece, Christodoulos, is an educated man with broad horizons and is well-versed in communication policies. Even before his elevation to the Archbishopric, he wrote many books and articles about an immense variety of social issues and problems and gave numerous related lectures, ranging from bioethics to medical and juridical matters. In his inaugural address, he outlined a wide programme and strategy for the Church to approach the world and to gain from modern developments.[78] This means that he is ready to discuss everything and to take advantage of anything, but always for the sake of the Church. To this end, he started appointing well-qualified clerics and laymen to various strategic posts in order to "modernize" ecclesiastical structures. In this way, it is hoped that the Church will benefit from their knowledge and expertise, and this will increase its social significance and impact. But such a move towards the world does not signify the abandonment of the Church's unalterable and infallible doctrines, nor its exclusive and absolute claims to truth and salvation. So, considering the present situation in Greece, where religion and Orthodoxy are experiencing an unprecedented revival, it is very probable that the Church will show in the years to come an even greater interest in sociological research and even conduct its own surveys among the Orthodox flock. But such actions will be always determined by the Church's own principles, priorities and objectives.

Aside from these developments, we may also encounter several other minor and unofficial tendencies in the way individual Orthodox clergy and lay people approach and appropriate sociology. One such tendency, which prevails generally in the Orthodox world with respect to many issues, has clear apologetic and anti-Western features. In other words, the opposition between the Orthodox East and the Roman Catholic/Protestant West exists always in the background and serves as a way of showing Eastern authenticity and superiority. In the present context, attempts are made to avoid the "pitfalls" of Western sociology and Western societal evolution and to develop a sociology based exclusively upon the Eastern Orthodox culture and premises; that means, to initiate a process of the "Easternization" of Western sociology. This is, in turn, conterminous with a critique of Western sociology, which is seen as the product of a specific misguided and fallen society and culture. A Greek Orthodox Bishop, Ierotheos Vlachos, for example, has taken up Weber's theory concerning the intricate relationship between ascetic Protestantism and the rise of rational capitalism in the West, and considered this development a negative consequence in the wake of the alienation of the heretical West from the Patristic tradition of the Orthodox East. The whole discussion of this topic was conducted on the basis of excessive value judgements intending to prove in a triumphant way that the Orthodox East, in its authenticity, was far superior to the Roman Catholic and Protestant West and that Orthodoxy could never have led to the appearance of such a capitalistic spirit. A true sociology of Orthodoxy might then point

78. See *Ekklisia*, 75 (1998) 380-389.

Digitized by Google

clearly to the fundamental differences that divide the two parts of European Christendom in their social impact, and thus establish Eastern Orthodox superiority.[79]

Among Orthodox fundamentalists, one may further encounter another attitude towards sociology and the social sciences in general, connected with the fundamentalist negative attitude towards intellectualism[80], which are rejected outright as unimportant, insignificant, and potentially dangerous for Orthodoxy. The great social theorists are considered – as far as the understanding of society and the remedies for social problems are concerned – as unworthy of mention compared to the sayings of the Church Fathers and the spiritual legacy of Eastern Christianity. These are thought to provide viable solutions to all problems, individual and social alike. There is, thus, a major distrust of the social sciences in general (including psychology) as to what extent they are useful and needed, despite the fact that some Orthodox clergymen try to benefit selectively from advances in sociology, psychiatry, and psychology for their own pastoral purposes. Bearing in mind that in the Orthodox Church there exist today some quite negative reactions against specific Orthodox theological currents (e.g., the public burning of A. Schmemann's, J. Meyendorff's, A. Men's and N. Afanassieff's theological books on dogmatic grounds in the courtyard of the theological college of Ekaterinburg (in the Urals) on May 5, 1998 under the instruction of the diocesan council and the local bishop)[81], then opposition to secular thought including the social sciences may rather appear quite normal and to be expected within Orthodox fundamentalism.

We should also mention that the sociology of the Orthodox Church still remains a field to be systematically explored. In fact, most of the work done in this area comes either from foreign scholars, e.g., Müller-Armack[82] and Lane[83] or from the significant contributions of Eastern European scholars who worked mainly in Western countries: e.g., D. Savramis (1925-1990) in Germany (Köln and Bonn) and N. Kokosalakis[84] in England (Liverpool). The latter are familiar with the relevant Orthodox theological literature, the situation of the Orthodox Church in Greece and Orthodoxy as a particular form of religiosity; yet, their studies and surveys were written from a strict sociological perspective, insofar as they served no theological or ecclesiastical purposes and aims. Savramis[85] made very clear that the interest of theology on an international scale in social issues in the course of the 20th century arose for various reasons (e.g., practical usefulness of sociology; amelioration of its social status; acquisition of a social critical attitude) that had nothing to do with pure sociological objectives. Although he did not exclude the possibility of a fruitful interaction and mutual benefit between theology and sociology, he denied categorically terms like "Christian sociology" as a mere impossibility and contradiction. The social teaching of the Church ends up solely with the formulation of a Christian theory of society and

79. See Vlachos, "O Kapitalismos".
80. Makrides, "Aspects of Greek Orthodox Fundamentalism", 65-68.
81. *Sourozh*, 73 (August 1998) 43-45.
82. Müller-Armack, *Religion und Wirtschaft.*
83. Lane, *Christian Religion in the Soviet Union.*
84. Kokosalakis, "The Historical Continuity"; id., "Aspetti culturali".
85. Savramis, "Theologie und Soziologie".

Digitized by Google

ethics, which, though potentially useful for a sociologist of religion, is far from being a sociology of Christianity. Sociology is basically a social science with a de-mythologizing and disillusioning impact upon common assumptions, and this could be harmful to Church and theology alike. Needless to say, pure sociological studies on the Orthodox Church have often been criticized by some Orthodox theologians in a rather apologetic way. Without claiming that such sociological studies are correct in all their points, theological critiques of them tend to put more emphasis upon the defence of the Orthodox Church and are reluctant to discern the actual impact of Orthodoxy upon society.[86] Such and similar confessional tendencies in favour of Orthodoxy have also been criticized by other scholars, who asked for the development of a non-apologetic sociology of Christianity.[87] It is generally hoped that the new generation of sociologists from Eastern Europe will examine religion, and specifically Orthodoxy, from a new angle, distanced from the previous ideological, confessional and other objectives. Certain early studies by Russian[88], Bulgarian[89] and Serbian[90] scholars as well as their participation in international forums related to the sociology of religion (e.g., ISSR, SSSR, ASR, RRA) attest to this change of attitudes and approaches towards Orthodoxy.

4. Concluding Remarks

It is obvious that in this paper we concentrated basically on the sociology of Orthodox Christianity in Eastern European countries. But Orthodoxy in today's world is not limited solely to these countries. There exist large Orthodox communities of various provenance in Western Europe, in the USA, in Australia and elsewhere. In these cases outside Eastern Europe, the connection between the respective Orthodox Churches and modern sociology has been much easier. Suffice it to mention that the Greek ex-Archbishop of North and South America, Iakovos, charged in 1979 the Princeton Religion Research Center and the Gallup Organization, Inc. with the task of sociologically examining the Orthodox Church and tradition in the USA. The whole enterprise had again clear practical importance for the Church, but shows equally an openness towards modern social research effected by independent organizations. In addition Orthodoxy, in its many forms and structures outside Eastern Europe has also been the object of sociological research.[91]

86. See, e.g., P .Bratsiotis', "I koinoniologiki theoria" and A. Papaderos', "Orthodoxy and Economy" critique of Müller-Armack.
87. See Prunedy, "Gia mia mi apologitiki".
88. Filatov and Furman, "Religiia i politika"; Filatov, "On Paradoxes"; Krindatch, *Geography of Religions in Russia.*
89. Todorova, "L'Ortodossia in Bulgaria oggi".
90. Djordjevich, *O Religiji i ateizmu*; id., *Povratak svetog?*; id., "Il cristianesimo ortodosso"; Djordjevich and Djurovich, "Secularization and Orthodoxy".
91. See e.g., Petropoulos, "Religion and Prejudice"; Demos, "Greek Ethnicity"; Huotari, "Orthodox-Lutheran Intermarriage in Finland".

Digitized by Google

Taken as a whole, this paper shows, I hope, that sociological research in Eastern Orthodox Europe was initially met with reservations and even negative attitudes on the part of the ecclesiastical establishment for a number of reasons. These were influenced, on the one hand, by the relevant developments in Western Europe, and on the other hand, by the idiosyncrasy of the Eastern Orthodox culture and the socio-political situation there. In fact, it was not easy for a religious tradition like Orthodoxy, which claims to have an exclusive and unique handle on (religious) truth, to accept and incorporate smoothly all the results of a strictly empirical scientific discipline. It is not accidental perhaps that social scientists show statistically a greater degree of irreligiosity than natural scientists.[92] It is clear that we deal here with two quite diverging perspectives on human society and nature that cannot be reconciled. In this way, any attempt at accomodation between them, in whatsoever form, would be a rather unwilling compromise that, frankly speaking, could not be fully endorsed by either side. If one takes into consideration how religion is viewed by the social sciences (e.g., as an entirely empirical phenomenon and as a human product with no metaphysical correlations at all), it is obvious that the gap dividing sociology of religion from its object of study, e.g., Christian Orthodoxy, is probably unbridgable. So, without being carried away by the superficial and often misleading use of sociological data and methods by Orthodox clergymen and lay people, we should pay more attention to the fact that the sociology of religion has still a long way to go before its definitive establishment as an autonomous scientific discipline in Eastern Orthodox Europe, removed from ideological premisses of any kind and ecclesiastical control or interference. The growing interest in religious affairs and the overall religious effervescence in Eastern Europe in recent years will hopefully not boomerang, but may contribute to the institutionalization and further development of this particular field there.

Nevertheless, these remarks do not signify the total impossibility of a collaboration between sociologists and Orthodox thinkers in the future. But this can be successfully accomplished only by understanding and coming to terms with the "otherness" of the two respective sides as well as by avoiding their biased and ideologically-oriented conflation. Sociologists, on the one hand, may well avoid theories of everything with all-encompassing universality and remain basically within the range of their limited empirical research data. Orthodox thinkers, on the other hand, may show more openness towards pure sociological research on religious and other phenomena without confessional undertones and expediencies. In addition, the Orthodox Churches may still find some ways to make their encounter with sociological research more interesting and even more fruitful. This will bestow a considerable impetus upon their societal awareness and, to say the least, will help their practical treatment of certain problems. This holds true even for some irreligious viz. atheist sociologists, who, despite their expressed denial of the dogmatic, metaphysical overstructure of religions, still think that religions in general can be useful in many ways from a pragmatic, practical point of view, both individually and socially.

92. See Wuthnow, "Science and the Sacred".

Digitized by Google

LE JUDAÏSME ET LA SOCIOLOGIE

Régine Azria

Quelle est la place du judaïsme dans le champ de la sociologie? Est-il une composante de la sociologie des religions, au même titre - toutes proportions gardées - que la sociologie du catholicisme ou du protestantisme (ce qui justifierait la présence de cette contribution dans le présent volume)? Trouve-t-il sa place dans une autre branche de la famille sociologique: la sociologie des minorités ou celle des diasporas? La sociologie de la culture ou la sociologie politique? La réponse n'est pas évidente.

Elle l'est d'autant moins qu'elle est plurielle, conditionnée par, voire subordonnée à, la culture scientifique environnante, laquelle, comme chacun sait, loin d'être autonome, est elle-même tributaire de la culture politique du lieu. Ainsi, si la question semble plus ou moins réglée en France, elle l'est également, mais de façons différentes, aux Etats-Unis et en Israël, deux pays où, comme on peut s'y attendre, l'étude sociologique du judaïsme est particulièrement dynamique en raison de l'importance de leurs populations juives respectives mais aussi du développement qu'y connaissent la recherche en général et le domaine des sciences sociales en particulier. Dans les pages qui suivent je tenterai de décrire, sans prétention à l'exhaustivité, quelques orientations de recherche de la sociologie du judaïsme de l'après-guerre, en essayant d'établir, à partir de trois cas - France, Etats-Unis, Israël - la relation entre les approches critiques et scientifiques du judaïsme et leurs contextes historiques, politiques et culturels.

1. Le judaïsme dans le champ politico-culturel et dans le champ des sciences sociales

1.1. En France: la double filiation

Dans la France laïque de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, le judaïsme a, tout comme le catholicisme et le protestantisme, statut de confession. A ce titre, il est, en théorie, évacué de l'espace public, renvoyé à une gestion privée. L'effet paradoxal de cette disposition est que le seul titre au motif duquel les juifs peuvent invoquer une spécificité et une reconnaissance collectives est leur particularisme religieux. En effet, en accédant à la citoyenneté, par la grâce d'une émancipation obtenue de haute lutte en 1791, les juifs ont du même coup été invités à renoncer au statut collectif de "nation juive" qui était le leur sous l'Ancien Régime. Désormais, le fait d'être juif était une affaire individuelle et privée. Napoléon devait parachever cette confessionnalisation en créant, sur le double modèle centralisé de l'Eglise catholique et de l'appareil administratif d'Etat, le système consistorial, chargé de l'encadrement et de la gestion du culte juif.

Digitized by Google

Héritage de la Révolution française et de la tradition politique issue de celle-ci, cette définition confessionnelle du judaïsme éclaire, en la parant de la caution de la légitimité laïque et républicaine, la logique selon laquelle l'objet d'étude "judaïsme" ne pouvait trouver sa place dans le champ sociologique nulle part ailleurs qu'au sein de la sociologie des religions.

De leur côté, en élargissant à d'autres confessions (au judaïsme, mais aussi et avant lui, au protestantisme) un champ de recherche jusque-là massivement centré sur le catholicisme et, nécessité faisant loi, en accueillant parmi eux des chercheurs venus d'horizons intellectuels et religieux différents du leur[1], les sociologues des religions françaises (qui, pour beaucoup, étaient proches sinon attachés à l'institution catholique) faisaient d'une pierre deux coups. Ce faisant en effet, non seulement ils amenaient leur discipline à se diversifier et à se renouveler, mais ils oeuvraient dans le sens de sa sécularisation interne, la sociologie de la religion cessant d'être alors non seulement une sociologie du catholicisme mais une sociologie religieuse ayant partie liée avec l'Eglise (de par l'implication de nombre de ceux qui la pratiquaient d'une part, quant à ses motivations et à ses finalités pastorales de l'autre). La discipline connaissait des évolutions parallèles à celles de son objet de réflexion.

Pour autant, l'étude critique et scientifique du fait juif ne s'est limitée en France ni à l'approche sociologique, ni à son appréhension sous l'angle exclusif de la religion. La sociologie du judaïsme peut en effet se reconnaître tout autant d'une autre filiation et/ou parenté intellectuelle, celle, en amont, de la "Science du judaïsme" venue d'Allemagne; celle, en aval, des "Jewish studies", descendant anglo-américain réactualisé de cette dernière.

L'histoire tourmentée des relations entre l'Eglise et l'Etat étant ce qu'on sait, il a fallu attendre 1887 et la création de la section des sciences religieuses (Ve section) à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, pour faire admettre aux milieux cléricaux, comme aux milieux laïcs d'ailleurs - également hostiles l'un et l'autre à l'entreprise mais pour des raisons diamétralement opposées - l'idée que la religion pouvait être un objet de science, à condition de l'appréhender de façon critique et distanciée. Cela étant, la Société des études juives et son organe, la *Revue des études juives*, ne crurent pas devoir attendre la création de cette prestigieuse institution de la 3ème République pour voir le jour, puisque la leur remonte à 1880. [2]

Cette avance sur l'institution publique française ne doit cependant pas cacher le fait que, dans le domaine des études juives, la France avait un

1. La sociologie du judaïsme fait ses premiers pas au CNRS, au sein du Groupe de Sociologie des Religions. Jean-Paul Willaime fait état de l'élargissement de "l'horizon des recherches" de ce laboratoire créé en 1954 au-delà des religions chrétiennes avec l'arrivée, dans les années 1960, de Doris Bensimon et de Jacques Gutwirth (Willaime, *Sociologie des religions*, 48). Mais à la même époque, d'autres chercheurs travaillent déjà sur les juifs et le judaïsme: Wladimir Rabi (*Anatomie du judaïsme français*), Charlotte Roland (*Du ghetto à l'Occident*), Georges Friedman (*Fin du peuple juif?*), Albert Memmi, (Memmi, *La libération du juif*; Memmi et Zoberman, "Recherches sur la judéité"; id., "Spécificité et sentiment"; id., Pratique religieuse et identité juive"). Sur l'histoire du GSR voir les contributions d'Emile Poulat dans Guillaume, éd., *L'Etat des sciences sociales*, 389-401.
2. Sur la création de la Vème section (sciences religieuses) de l'EPHE, voir le collectif, *Cent ans de sciences religieuses en France*; voir aussi Guillaume, éd., *L'Etat des sciences sociales*.

Digitized by Google

retard considérable sur son voisin d'outre-Rhin. Là-bas en effet, grâce à Léopold Zunz qui, dès 1819, avait posé les bases de la "Wissenschaft des Judentums" (la Science du judaïsme) et à ses compagnons, l'approche critique et scientifique du judaïsme était déjà une réalité solidement implantée dans le monde intellectuel juif. Il s'agissait alors pour ces savants, purs produits de la tradition d'érudition allemande et de son école orientaliste, d'étudier le judaïsme ancien et médiéval, principalement sous l'angle de la philologie et de l'histoire.[3]

Ces intellectuels juifs qui faisaient ainsi progresser la science entendaient aussi réhabiliter le patrimoine culturel de leurs aïeux aux yeux de leurs contemporains, juifs et non-juifs. Certains d'entre eux, d'ailleurs, se battaient sur plusieurs fronts et se trouvaient également en première ligne dans la mise en oeuvre de la Réforme juive. C'est au Collège de France d'abord puis à la Vème section qu'ils devaient trouver leurs relais scientifiques français, encore que nombre de leurs collègues établis de ce côté-ci du Rhin - Salomon Munk[4], Joseph Derenbourg, Joseph Halévi - fussent eux-mêmes des immigrés venus d'Allemagne. L'érudition et le dynamisme intellectuel des savants établis en France - Zadoc Kahn, Israël Lévi, les frères Reinach et Darmesteter - n'avaient rien à envier à ceux de leurs collègues allemands.[5]

Ce vivier intellectuel ne suffit pas cependant pour imposer la Science du judaïsme dans l'hexagone et pour qu'elle y atteignît un développement et un rayonnement comparables à ceux de son "alter ego" allemand. Trop d'obstacles se dressaient devant elle. A commencer par le climat politique et intellectuel français. Nourri d'hostilité à l'encontre des juifs, ce climat ne pouvait cependant être tenu pour l'obstacle principal. Pour preuve, il n'était guère plus clément outre-Rhin; l'antisémitisme y sévissait tout autant qu'en France. Ce qui n'empêchait pas les savants allemands de produire des travaux ni de former les étudiants appelés à leur succéder. L'obstacle à l'épanouissement de la Science du judaïsme en France devait être cherché ailleurs.

Il se trouvait effectivement ailleurs, tout particulièrement dans le modèle assimilationniste français et les effets de ce modèle sur les orientations de l'activité intellectuelle; dans le fait notamment, qu'en France, les intellectuels juifs ou d'origine juive étaient davantage enclins à s'investir dans des domaines réputés plus nobles - ou en tous cas "autres"- que l'histoire et la culture dont ils étaient eux-mêmes issus[6], certains se targuant même de leur ignorance du judaïsme, pensant prouver par là qu'ils avaient bien abandon-

3. Baumgarten et Trigano, éds., *La Wissenschaft des Judentums*. Parmi les compagnons et successeurs de Zunz, citons entre autres Zacharias Frankel, Abraham Geiger, Moritz Steinschneider, Heinrich Graetz.
4. En 1864, Salomon Munk succède à Ernest Renan à la chaire de littérature hébraïque et syriaque du Collège de France.
5. Sur la Science du Judaïsme en France, voir l'analyse très pointue de Perrine Simon-Nahum, *La cité investie*. Depuis l'après-guerre, les directions d'étude à la Vème section comptent des noms illustres, à commencer par Georges Vajda, Charles Touati et Gérard Nahon.
6. Je pense à des personnalités phares comme Emile Durkheim, Marcel Proust, Marcel Mauss, Henri Bergson, Henri Lévy-Bruhl ou Léon Brunschvicg. Cf. Simon-Nahum, *La cité investie*, 16; voir aussi Pierre Birnbaum, *Destins juifs*, en particulier le chapitre "l'amour de la science: les sociologues entre raison et fidélité".

Digitized by Google

né les oripeaux du vieil homme. Il aura fallu attendre l'après-guerre, la création de l'école des cadres d'Orsay (*Pardès*, 1997), du colloque des intellectuels juifs de langue française et de personnalités de l'envergure d'un Georges Vajda et d'un Emmanuel Lévinas, pour que les études juives d'une part, qu'une pensée inspirée de la tradition juive d'autre part, parviennent à imposer le judaïsme comme objet d'étude à part entière dans l'espace académique et intellectuel français.[7]

1.2. Aux Etats-Unis

Il en va tout autrement aux Etats-Unis. La question de la place du judaïsme et de son étude au sein des sciences sociales s'y inscrit dans un tout autre cadre historique, politique et culturel. En dépit de la séparation de la religion et de l'Etat, la religion aux Etats-Unis n'est pas, comme en France, reléguée dans l'espace privé ni séparée des autres sphères du social. Le religieux imprègne les comportements publics. Les rites et les symboles officiels de la vie politique y sont placés sous un "dais sacré".[8]

Cela étant, dans ce pays qui doit son existence à l'immigration et où l'intégration de groupes disparates - voire leur fusion en une nation unie (cf. le mythe du "melting pot") - a, dès les origines, été considérée comme une nécessité vitale, les juifs sont perçus comme une entité composite. Aux côtés d'autres groupes nationaux (Irlandais, Chinois, Italiens, Polonais), ethniques (Hispaniques, Indiens, Afro-américains), religieux (protestants, catholiques, musulmans, bouddhistes), comme eux fortement attachés à leur identité et à leurs origines, ils ont d'emblée été considérés comme une communauté à part entière, dotée d'une histoire, d'une religion, de traditions, d'institutions, de représentants propres. Et cela reste vrai, en dépit des progrès de l'individualisme et de la relative prise de distance d'un nombre grandissant d'entre eux par rapport à leur appartenance d'origine.[9]

Conséquents avec eux-mêmes et façonnés eux aussi par le contexte historique et culturel de leur pays, les "social scientists" américains ont intellectuellement intégré cette construction historique et cette représentation sociale du fait juif. L'objet d'étude "judaïsme" n'y est pas perçu comme un objet prioritairement religieux, mais comme un objet informant un champ vaste et complexe, justiciable d'approches diverses. Son étude s'inscrit par conséquent dans des cadres académiques épistémologiquement plus inclusifs que celui, en principe, circonscrit sous l'appellation de "sociologie des religions". Aux Etats-Unis, la recherche en sciences sociales sur les juifs et le judaïsme se pratique autant dans des départements de sociologie des religions ou de "Religious Studies" que dans des départements ou des facultés s'intéressant à l'étude des minorités, des groupes ethniques ou des études

7. Simon-Nahoum, *La cité investie*; id., "Entre Vadja et Lévinas"; Alvarez-Pereyre et Baumgarten, *Les études juives en France*.
8. Tels le serment d'investiture des présidents, la devise nationale, "in God We Trust", le serment au drapeau, "Under God", ou encore la fête nationale du "Thanksgiving Day", qui constituent les éléments centraux de ce qu'avec d'autres Robert Bellah appelle la "religion civile américaine". Berger, *La religion*; Bellah, "La religion civile"; Bellah et al., *Habits of the Heart*.
9. Glazer et Moynihan, *Beyond the Melting Pot*; id., *Ethnicity*; Azria, "France - Etats-Unis".

Digitized by Google

féministes ("minority group studies"; "ethnic studies"; "feminist studies"). Or, les formations qui accueillent ces recherches, notamment les départements de "Jewish studies", sont souvent pluridisciplinaires.

En donnant ainsi la préséance au champ (le judaïsme) ou à un type d'approche particulier (les minorités; les diasporas; les femmes) sur la discipline, les chercheurs américains, sociologues et autres, construisent leur objet selon des découpages qui prennent acte de la complexité socio-culturelle. Ce faisant, non seulement, ils instituent académiquement le fait juif comme un fait social total (c'est l'hypothèse implicite des "Jewish Studies" qui se donnent pour objectif l'étude exhaustive du fait juif), mais ils se donnent la possibilité de le croiser avec d'autres champs et avec d'autres axes de recherche, tels que le féminisme ou les diasporas, créneaux qui, à l'heure actuelle, sont intellectuellement et académiquement très porteurs aux Etats-Unis.[10]

Mais il ne faut pas s'y tromper. De fait, sous le label de la sociologie des religions, les sociologues français investis dans l'étude du judaïsme s'intéressent à des questions somme toute assez proches de celles de leurs collègues des "Jewish Studies" outre-Atlantique. Leur approche du fait juif et leurs intérêts vont bien au-delà de la seule dimension religieuse ou confessionnelle de leur objet. Si les cadres académiques hérités d'une tradition laïque et jacobine largement assumée par l'université et les milieux de la recherche françaises et, plus largement, par l'ensemble du milieu intellectuel, ont pu longtemps faire écran et entretenir l'illusion que le judaïsme était une religion et n'était que cela, la réalité des recherches menées sous la rubrique de la sociologie des religions - le caractère pluriel et composite des populations et des milieux enquêtés d'une part, la diversité des orientations intellectuelles et des problématiques des chercheurs d'autre part - ont bien vite dissipé tout risque de malentendu.[11]

Ce faisant, non seulement les chercheurs français ont restitué aux juifs et au judaïsme en tant qu'objets d'étude, le caractère composite et pluridimensionnel que la Révolution française avait refusé aux juifs, en tant qu'individus-citoyens[12], mais ils renouent, implicitement, avec l'ambition d'exhaustivité des pères de la Science du judaïsme si longtemps marginalisée en France, et se réconcilient avec la pluridisciplinarité inhérente à la notion même d'études juives. Conscients de la nécessité de faire appel aux autres disciplines des sciences sociales, à l'histoire, à l'anthropologie, à la philoso-

10. Sur une approche féministe des études juives voir, entre autres, l'ouvrage de synthèse de Davidman et Tenenbaum, *Feminist Perspectives*. Depuis quelques années, les centres d'études et de recherche sur les diasporas, sur les diasporas africaines en particulier, se multiplient aux Etats-Unis. Ils permettent à des chercheurs de terrains très divers de mettre en commun leurs analyses.
11. Cette tradition jacobine et républicaine n'a pas fini de prolonger ses effets, chez les démographes notamment. Et la religion n'est pas seule en cause, pour preuve, la virulente polémique sur les données "ethniques" rapportée par le journal *le Monde* dans son édition du 6 novembre 1998, entre opposants à et partisants de l'utilisation, dans les études sur l'immigration, de critères tels que la langue maternelle et le lieu de naissance des individus et de leurs parents. Ces questions, qui ne soulèvent pas de controverses dans d'autres pays, sont considérées comme "politiquement incorrectes" en France, parce que susceptibles de "faire le jeu du Front national".
12. "Il faut refuser tout aux juifs comme nation et accorder tout aux juifs comme individus..." (Comte de Clermont-Tonnerre, 1791).

Digitized by Google

phie, aux sciences politiques notamment, pour être mieux à même d'appréhender le fait juif dans toute son ampleur et dans toute son épaisseur, certains sont également conscients du fait que la simple reprise des catégories analytiques et des concepts de la sociologie des religions forgés à partir de "terrains" chrétiens, n'est pas toujours des plus opératoires pour rendre compte dudit fait juif et qu'une réflexion épistémologique sur les concepts et les notions s'impose elle aussi.[13] C'est ainsi qu'un Centre des études juives réunissant historiens, sociologues et anthropologues a été créé à l'EHESS (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales). De son côté, c'est une approche transversale au découpage par familles religieuses traditionnellement pratiqué et fondée sur une réflexion épistémologique du même ordre, qui a présidé à la création, par Danièle Hervieu-Léger, également à l'EHESS, du Centre Interdisciplinaire des Faits Religieux (CEIFR). Au moment où ce texte est rédigé, l'étude du fait juif dans ce centre réunit des sociologues, un historien des idées, un philosophe, un spécialiste de la mystique juive, une économiste reconvertie à la sociologie de terrain. D'autres laboratoires, comme le CIREJED (CNRS) dirigé par Chantal Benayoun à Toulouse, ont également opté pour la pluridisciplinarité.[14]

Ce redimensionnement de l'approche scientifique du fait juif n'est pas neutre. En tout état de cause, il n'est pas sans rapport avec les évolutions politiques, sociales et culturelles en cours, avec le fait notamment que, dans la société française d'aujourd'hui, et en rupture avec la vulgate républicaine traditionnelle, les juifs et le judaïsme ne peuvent plus être définis uniquement en termes religieux. Pour reprendre la formule de Martine Cohen, on assisterait à la "fin du modèle confessionnel".[15]

1.3. En Israël

De façon différente encore de la France et des Etats-Unis, Israël a lui aussi résolu la question du statut et de la place de l'étude du judaïsme au sein des sciences sociales. A la différence des autres pays où il occupe une place et une fonction sinon marginales du moins secondes, en Israël, le judaïsme a, pour des raisons évidentes et dès le départ, été une composante centrale de l'identité nationale; il est constitutif de l'identité de l'Etat. Cela étant, compte tenu des circonstances de la création de ce dernier et, avant même cette création compte tenu des circonstances dans lesquelles le sionisme s'est historiquement imposé et du défi qu'il représentait, les études juives ont, d'emblée, été considérées comme un enjeu identitaire d'auto-légitimation capital pour le pays. "Appréhendé, dès sa création, comme fondement de l'identité nationale, il (le champ des études juives) s'inscrit dans le processus historique de pérennité du peuple juif" écrit fort justement Florence

13. Réflexion sur la notion même de religion bien sûr, mais aussi sur celles de tradition, de communauté, de laïcité, d'intégrisme; réflexion sur la pertinence des clivages privé/public, profane/sacré, etc. Azria, "L'intégrisme juif?"; id., "Une sociologue"; id., "The Diaspora-Community"; id., "Juifs des villes".
14. Cet article n'a pas l'ambition de l'exhaustivité. D'autres équipes et d'autres chercheurs non mentionnés ici travaillent sur le judaïsme dans le cadre d'autres laboratoires.
15. M. Cohen, "Sociologie des études juives"; id., "Les juifs de France". Sur ce point, voir aussi Birnbaum, *Histoire politique des juifs de France*.

Digitized by Google

Heyman.[16] Dans le cas particulier d'Israël et de la renaissance nationale juive dans un cadre étatique moderne, l'entreprise scientifique de connaissance du fait juif était constitutive de, coextensive à l'acte de réappropriation du sujet juif par lui-même. Qui plus est, la volonté et la capacité de se doter des cadres institutionnels universitaires appropriés ainsi que des méthodes et des outils scientifiques de la connaissance moderne, participaient d'un acte libérateur et désaliénant. Ce n'est donc pas un hasard si, avec les instituts de chimie et de microbiologie, l'institut des études juives a compté parmi les trois premiers instituts créés à l'Université hébraïque de Jérusalem[17]: 'Pour le "non-croyant", étudier ou enseigner le judaïsme à l'université serait un acte à fonction identitaire et nationale, une possibilité d'exprimer son identité juive de manière "laïque".[18] Ce ne sont d'ailleurs pas les compétences qui manquèrent alors puisque Gershom Scholem et Martin Buber participèrent, avec d'autres, à l'aventure.

Cela étant, là encore l'objet de recherche prévaut sur le souci disciplinaire, la sociologie n'étant qu'une façon parmi d'autres pour les chercheurs israéliens d'appréhender scientifiquement le fait juif. La confrontation du judaïsme avec les réalités de la société israélienne et de l'Etat d'un côté, avec le regard critique des scientifiques de l'autre a sans aucun doute contribué à désacraliser, à "dés-absolutiser", à "désenchanter", le fait juif. Or, malgré cela, ce dernier fait l'objet d'un traitement particulier dans les établissements de recherche et d'enseignement supérieur israéliens. Pour des raisons épistémologiquement non fondées mais historiquement et idéologiquement compréhensibles, et aux fins de bien marquer le statut à part du judaïsme en Israël, l'histoire juive, les littératures juives, les langues juives, la sociologie juive, y font l'objet d'enseignements spécifiques, parallèles aux autres enseignements d'histoire, de littérature, de linguistique, de sociologie. [19]

Qui plus est, fidèles à la tradition savante et érudite allemande de la "Wissenschaft", les instituts et départements de recherches israéliens ont conféré leur amplitude maximale, quoique sous une forme éclatée et dispersée, aux études juives, puisque leur domaine commence avec les sources scripturaires hébraïques et araméennes anciennes, médiévales et modernes, qu'il s'étend aux autres langues juives (yiddish et autres judéo-langues); s'élargit à l'archéologie et à l'histoire juives, histoire générale du peuple juif et histoire des juifs dans chacune de leurs diasporas respectives aux différentes périodes, histoire des courants de pensée (philosophie, mystique, etc), des idées et des mentalités juives, des langues, des littératures, des musiques juives. La pluridisciplinarité y règne en maître puisque s'y côtoient philologie, histoire, anthropologie, ethnologie, archéologie, théologie, étude des folklores et des arts juifs, sociologie, droit, démographie, philosophie, psychologie, sciences politiques. Enfin, les périodes moderne et con-

16. Heymann, *Les études juives*, 3.
17. La création de l'Université hébraïque de Jérusalem est elle-même antérieure à celle de l'Etat puisqu'elle est fondée en 1925.
18. Heymann, *Les études juives*, 2.
19. Voir sur ce point le très éclairant article introductif, déjà cité, de Florence Heyman, *Les études juives*, ainsi que le dossier qu'elle a réuni, qui présente, pour chaque université israélienne, le détail des départements de recherche dans le domaine des études juives.

Digitized by Google

temporaine ont ouvert de nouveaux champs à l'investigation du judaïsme: sionisme, shoah, ethnicité juive, etc.

2. Définition de l'objet, éventail des problématiques et recomposition des paysages juifs

2.1. Le juif comme sujet agissant de la démarche cognitive

Poser la question de la place du judaïsme dans le champ de la sociologie et des sciences sociales équivaut, évidemment, à poser la question de la définition de l'objet. Or, dans le cas présent, nous l'avons vu, et plus qu'ailleurs peut-être, la spécification de l'objet "juif et/ou judaïsme" est au centre sinon au principe même de la démarche réflexive. Qui plus est, en procédant à la construction de l'objet, le spécialiste de l'étude des juifs et du judaïsme contribue volontairement ou à son insu à constituer l'objet en tant que sujet. Lorsqu'il parle de juifs et de judaïsme de quoi parle-t-il au juste: d'un groupe confessionnel? d'une minorité ethnique? d'une "nation", comprise dans le sens pré-moderne et/ou politique du terme? d'un peuple? d'une entité spirituelle? sociale? historique? d'une tradition? de cultures? La question n'est ni simple ni neutre. D'autant moins simple et d'autant moins neutre que, nolens volens, les réponses ou les tentatives de réponses apportées à cette question engagent les divers acteurs de la scène sociale et sociologique de part et d'autre d'une frontière épistémologique indécise, d'autant plus difficile à tracer que motivations sociales (politiques, idéologiques, religieuses) et justifications scientifiques ou intellectuelles sont toujours suspectes d'interférer, voire de se confondre.[20]

Ce caractère éminemment polymorphe de l'objet sociologique désigné sous le terme de "judaïsme" est en grande partie lié à la rupture moderne, autrement dit à la sécularisation et aux conditions d'insertion des juifs dans les sociétés globales et dans la modernité, lesquelles ont non seulement changé du tout au tout la condition des juifs mais également l'économie interne du judaïsme lui-même et son rapport au monde. Ce caractère polymorphe s'est encore accru, nous l'avons vu, avec la création de l'Etat d'Israël, laquelle a conféré à la condition juive, ainsi qu'au judaïsme, une dimension politique, étatique et nationale, d'un type inédit. Ce qui enjoint le sociologue à repenser aussi et à frais nouveaux dans un seul et même mouvement la diaspora juive et le rapport des juifs et du judaïsme au politique.[21]

Ainsi, à l'instar de ce qui a pu se produire dans d'autres "terrains" religieux, les débuts de l'étude scientifique du judaïsme ont-ils été inséparables des débuts de la modernité juive elle-même. Inséparables d'un moment de l'histoire de l'intelligentsia juive, le 19ème siècle allemand, où des savants juifs rompus aux méthodes universitaires, se sont enfin sentis prêts à rompre avec l'approche religieuse des académies talmudiques et se sont considérés

20. Voir à ce propos la contribution de Jacques Zylberberg, "Le judaïsme contemporain". Voir également les mises en perspectives de Dobbelaere, Tschannen et Bréchon dans Lambert, Michelat et Piette, éds., *Le religieux des sociologues*, 227-254.
21. Azria, "Une sociologue"; id., "The Diaspora-Community"; id., "Juifs des villes".

Digitized by Google

intellectuellement armés pour porter un regard distancié et critique sur leur tradition. Reprenant à leur compte et pour leur propre usage les méthodes et les procédures mises en oeuvre ailleurs par les sciences religieuses, ils se sont proposé de porter un regard scientifique sur les origines du judaïsme et sur les conditions historiques et culturelles de sa constitution.

Cette curiosité scientifique n'était pas totalement gratuite cependant puisque, grâce à leurs travaux, les tenants de la "Wissenschaft" entendaient aussi, après des siècles "d'enseignement du mépris" prodigué par les clercs des Eglises chrétiennes, redonner aux juifs et au judaïsme la place qui leur revenait dans l'histoire et la culture universelles. A la différence de la sociologie du judaïsme née et développée en dehors des milieux juifs traditionnels[22] et qui se défendait de toute visée promotionnelle, la science du judaïsme, elle n'a pas craint d'afficher une volonté militante en même temps que son ambition encyclopédique et savante. Une trace de cette ambivalence originelle est encore perceptible dans les "études juives" actuelles.

Enfin, le fait que l'étude scientifique du judaïsme se soit développée dans des environnements distincts, diaspora d'un côté - notamment, mais pas uniquement, la France et les Etats-Unis -, Etat d'Israël de l'autre, a joué en faveur d'une extrême diversification, tant des approches que des sensibilités intellectuelles et des problématiques, mais aussi en faveur d'une diversification des types de relations avec les institutions de tutelle, juives et non-juives, publiques et privées, académiques et communautaires. Cela étant, quelle que soit ou quelle qu'ait pu être la nature de ces liens, les préoccupations des sociologues du judaïsme se rejoignent souvent tout en restant très en prise avec les lieux et les conditions de leur production.

2.2. *Sociologie des juifs ou sociologie du judaïsme? Sécularisation des juifs et marginalisation de la religion*

Tout comme la sociologie des religions de terrain chrétien, la sociologie des juifs et du judaïsme a consisté pour l'essentiel à étayer le double constat de la sécularisation des juifs et de la marginalisation de la religion dans l'existence de ceux-ci. Cette sécularisation et ce recul de la religion, que la plupart des spécialistes s'accordaient à considérer comme le propre de la modernité, est à l'origine de la sociologie religieuse. Comme par un effet de vases communicants, le recul de la religion semble avoir été, chez les juifs comme chez les chrétiens, à la mesure des avancées de la modernité, laquelle de son côté semblait ne pouvoir s'imposer à un nombre grandissant d'individus et de groupes qu'aux dépens de la religion. Etre moderne supposait ou impliquait nécessairement pour une société, un groupe ou un individu, la capacité de s'affranchir de l'emprise de la religion, de ses dogmes et de ses institutions, de l'autorité de sa tradition et de ses représentants et, corol-

22. Rappeler ici qu'Emile Durkheim, le père de la sociologie, était juif, fils ou petit-fils de rabbin, ne change en rien le fait que la sociologie ne saurait en aucun cas être considérée comme une "science juive", comme certains l'ont prétendu à propos de la psychanalyse en raison de l'origine juive de Freud, son fondateur, et de bon nombre de ses disciples et/ou praticiens de première ou de seconde génération (Robert, *D'Oedipe à Moïse*; Bakan, *Freud et la tradition mystique juive*; *Colloque de Montpellier*; Haddad, *L'enfant illégitime*; Gay, *Un juif sans Dieu*).

Digitized by Google

lairement, la capacité d'accéder à une totale autonomie de pensée et d'action.

Pendant des décennies, en Europe comme aux Etats-Unis ou en Israël, la sociologie des juifs et du judaïsme a consisté pour l'essentiel à étudier ce processus de sécularisation considéré dans ses versions juives, tout en tenant compte des caractéristiques nationales et culturelles propres à chacun des pays concernés, étant bien entendu que les conséquences de la sécularisation n'étaient pas lourdes des mêmes conséquences en diaspora et en Israël.

En se fixant pour objectif de rendre compte des mutations que connaissait le monde juif des deux côtés de l'Atlantique et au Moyen Orient, d'analyser les formes qu'y empruntait l'avancée de la modernité et de la sécularisation, d'en observer les traductions concrètes, de dresser l'inventaire des domaines dans lesquels les progrès de l'intégration des juifs apparaissaient de la façon la plus massive ou la plus spectaculaire, l'étude sociologique du fait juif s'est d'abord imposée comme une sociologie des juifs plutôt que comme une sociologie du judaïsme.

Il s'agissait d'évaluer au plus près les performances des juifs dans leurs différentes sphères d'implication: l'éducation, le monde socio-économique et professionnel; la culture, la politique, etc.; d'observer leurs caractéristiques démographiques (natalité, nuptialité, endogamie/ mariages mixtes, divorces); leur mobilité résidentielle, leurs pratiques de consommation, etc.; de comparer ces résultats à différentes périodes ou d'une génération à l'autre, de mesurer les écarts, à l'intérieur du monde juif lui-même et par rapport aux performances d'autres groupes, majoritaires ou minoritaires.[23]

Parallèlement et toujours selon cette même logique de la sécularisation, il s'agissait aussi d'observer et d'évaluer, sur le court, le moyen ou le long terme, le phénomène de "perte" du particularisme juif, dont on supposait qu'il était la conséquence inéluctable d'évolutions irréversibles. Le constat se portait tout particulièrement sur la désagrégation des modes de vie juifs traditionnels: déclin des pratiques et des traditions religieuses; perte d'emprise du système d'autorité traditionnelle, de ses dispositifs institutionnels d'encadrement et de régulation, désaffiliation-désertion des synagogues et lieux communautaires; désintérêt à l'égard de l'éducation juive, de l'étude des sources du judaïsme et de la culture juive en général, montée de l'inculture juive; multiplication des mariages mixtes, etc. Ces observations, mesures, évaluations devaient à leur tour donner lieu à des débats d'interprétation: se trouvait-on face à un processus de perte, comme le pensaient la plupart, ou de transformation, comme l'affirmaient quelques-uns?[24]

Même si ce phénomène d'érosion connaissait des écarts notables d'un pays ou d'une région du monde à l'autre, même s'il en était à des stades plus ou moins avancés selon les milieux, les âges ou les origines, la dynamique qui lui donnait son impulsion semblait, elle, devoir être inexorablement la même partout. Ceux qui adhéraient encore peu ou prou aux modes de vie, de croire, de penser juifs traditionnels, qui structuraient encore leur identité autour de l'observance des pratiques religieuses, qui trouvaient dans la tra-

23. Glazer et Moynihan, *Beyond the Melting Pot*; Eisenstadt, *Israeli Society*; S.M. Cohen, *American Modernity*; Bensimon et Della Pergolla, *La population juive*.
24. Notamment entre S.M. Cohen, *American Assimilation*, et Goldscheider, *Jewish Continuity*. Voir aussi M. Cohen, "Les Juifs en France".

Digitized by Google

dition juive leurs repères existentiels semblaient condamnés, à échéance plus ou moins proche, à emprunter à leur tour le chemin de ceux qui les avaient précédés sur la voie de l'assimilation. Les poches de résistance apparaissaient résiduelles.

Cette logique de la sécularisation et de l'inéluctabilité de l'effacement de la religion et de sa marginalisation sociale était alors dans l'air du temps, dominant la réflexion de nombreux sociologues et intellectuels, juifs et non-juifs, tous terrains confondus.[25]

La sécularisation semblait progresser à une allure telle qu'on pouvait s'interroger quant à la spécification des objets observés. Etait-on toujours dans le champs de la sociologie de la religion alors même que la religion était de moins en moins présente, et dans les préoccupations des acteurs, et sur le terrain d'observation des chercheurs?

De fait, une double logique était à l'oeuvre. D'un côté, en se banalisant et en incorporant avec la rapidité et le succès que l'on sait, les traits les plus saillants de la modernité, les juifs semblaient se dépouiller de leur caractère "d'objet religieux" pour devenir un objet de plus en plus incertain, ni tout à fait différent ni tout à fait semblable aux autres, et par conséquent difficilement classable parce que transversal, en porte-à-faux par rapport à toutes les catégories sociologiques construites disponibles. D'un autre côté, avec la création de l'Etat d'Israël et la "normalisation" du fait juif que cet Etat semblait confirmer et parachever, la singularité juive semblait s'éloigner plus inexorablement encore du champ de la religion et de la tradition, non point pour disparaître, mais pour glisser vers celui du politique.

Effectivement, en qualifiant l'Etat d'Israël comme "Etat juif" ou comme un "Etat pour les juifs", les pères fondateurs de cet Etat, ses dirigeants et ses divers acteurs n'entendaient pas instaurer un Etat juif selon les critères de la torah[26], ni même restaurer une vie juive conforme à la vision traditionnelle du judaïsme.[27] D'autant moins qu'un tel Etat n'avait jamais existé ailleurs que dans l'imaginaire religieux juif et dans ses courants messianistes.[28] A mille lieues d'un tel projet, ils entendaient au contraire, à travers les institutions et les faits et gestes de la vie quotidienne, contribuer à l'invention d'un nouveau type de rapport au monde pour l'ensemble du monde juif de l'après-guerre. Loin d'être le pilier autour duquel la nation se construirait, la religion était appelée, certes, à en être le dénominateur commun minimum. Mais, telle que eux l'entendaient, elle devrait surtout se contenter d'être un réservoir de symboles et de repères identitaires et culturels.

Ainsi, l'objet de la sociologie des juifs et du judaïsme se trouvait écartelé entre deux pôles extrêmes, dont chacun semblait être habité par une même volonté de mise à distance du religieux et de la tradition de la part d'acteurs qui, quoique sous des formes très différentes, semblaient tous voir l'avenir sous les traits de la modernité et de la sécularisation. D'un côté[29], on observait effectivement la poursuite du processus de fragmentation du fait juif,

25. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*.
26. Dans le sens où la torah servirait de constitution religieuse ayant une fonction normative et coercitive.
27. Klein, *Le caractère juif*; Herzl et Klein, *L'état des juifs*.
28. Weiler, *Jewish Theocracy*; Leibovitz, *Judaïsme*; Greilsammer, *Repenser Israël*.
29. Le processus ici décrit concerne Israël autant que la diaspora, mais c'est en diaspora que ses effets risquaient d'être les plus destructeurs pour l'identité juive.

Digitized by Google

fragmentation due à la perte du caractère englobant de ses contenus religieux et à l'autonomisation-diversification de ses contenus séculiers (politiques, culturels, éthiques). On assistait à la dilution progressive de l'identité collective juive et à la poussée de forces centrifuges qui, à terme, devaient mener à une extrême atomisation-assimilation des juifs dans leurs sociétés d'insertion. On constatait que l'immersion des juifs dans les sociétés occidentales modernes, que leur adoption des modes de vie et des normes standardisées de la culture commune s'accompagnaient de l'abandon, total ou partiel, de la tradition et de leurs particularismes ethnico-culturels que rien ne semblait encore venir compenser du point de vue juif. La part religieuse jadis englobante et structurante de leur identité se voyait réduite aux dimensions d'une étiquette confessionnelle qui ne recouvrait plus que quelques pratiques résiduelles, rites de passage, habitudes alimentaires, etc. Traductions de cette vision pessimiste, quasi-apocalyptique de l'avenir des juifs et du judaïsme, les titres de quelques-uns des essais et études des années 1980-1990: S.M. Cohen, *American Assimilation or Jewish Revival?* (1988), Wasserstein, *The Vanishing Diaspora* (1996), Dershowitz, *The Vanishing American Jew* (1997), Kraus et Tulea, *Jewish Survival* (1998).[30]

A l'autre pôle, avec la création et la présence de l'Etat d'Israël, on observait un phénomène opposé, à savoir la remontée en puissance d'une identité collective juive. Mais là encore, loin d'être tournée vers le religieux et la réappropriation du patrimoine traditionnel juif, cette modalité nouvelle de l'identité collective juive se voulait totalement sécularisée elle aussi. Elle se recomposait autour du politique et de valeurs empruntées au nationalisme moderne et aux idéaux démocratiques. La dimension juive de ce nationalisme s'affirmait à travers l'habillage symbolique que s'était donné le nouvel Etat (les symboles nationaux comme le chandelier, l'étoile de David, etc.), l'adoption de l'hébreu comme langue nationale, du calendrier juif, etc. La religion ne devait la place qu'on lui y concédait qu'au compromis négocié par Ben Gourion avec les représentants des courants religieux, minoritaires, qui avaient accepté le principe d'un Etat juif moderne, moyennant quelques conditions-concessions de la part des dirigeants politiques laïcs.[31]

C'est ainsi que dans ses vingt premières années d'existence, l'Etat d'Israël devait contribuer à façonner de nouvelles figures emblématiques juives, un nouvel homme juif et une nouvelle femme juive, illustrations exemplaires d'une nouvelle "normalité" juive, celle de la modernité juive sous sa forme nationale: soldats-paysans vigoureux, kibboutzniks volontaires; femmes-soldates fusil à l'épaule, femmes en shorts découvrant des jambes musclées. Ces photos ont fait le tour du monde et elles ont atteint

---

30. Ces titres et les inquiétudes qu'ils expriment ne sont pas sans rappeler d'autres titres et d'autres inquiétudes exprimées à la même époque par les spécialistes du protestantisme, entre autres Jean Baubérot, *Le protestantisme doit-il mourir?*; Jean-Paul Willaime, *La précarité protestante*.

31. Si, malgré leur position de force, ces derniers acceptèrent de s'entendre avec les religieux sur le principe d'un "statu quo" (présence minimale de la religion dans le fonctionnement des institutions de l'Etat: cantines cachères dans les hôpitaux, les écoles, les universités, l'armée; choix du chabbat comme jour chômé, etc.) c'est parce qu'ils voulaient à tout prix éviter que l'existence de cet Etat et que les bases légales sur lesquelles il était appelé à reposer ne devinssent des sources de conflits, de divisions, voire d'un schisme au sein du judaïsme.

Digitized by Google

leur objectif: frapper l'opinion internationale par le contraste qu'elles présentaient avec les représentations stéréotypiques du juif qui avaient eu cours jusqu'alors: intellectuels à lunettes, juifs du ghetto avec barbe et papillottes, etc.

La jeune sociologie israélienne a été happée par la réalité que ces images étaient supposées illustrer. De nouveaux terrains, de nouvelles représentations s'offraient chaque jour à son investigation. La question qui se pose alors est la suivante: les sociologues de l'Université hébraïque qui, sous la direction du Professeur Eisenstadt et d'autres, se sont plongés avec enthousiasme dans l'étude de cette société "in the making" et qui ont enquêté, qui sur le kibboutz et le mouvement coopératif[32], qui sur l'armée comme creuset d'intégration nationale, qui sur l'intégration sociale des immigrants et les villes de développement, qui sur les minorités d'Israël, faisaient-ils de la sociologie du judaïsme? Il est à noter que dans cette sociologie d'Israël, la religion était singulièrement absente des préoccupations des acteurs et des sociologues.[33]

2.3. *Recompositions et nouveaux référents identitaires*

Pourtant, pendant que cette sociologie de la sécularisation produisait ses oeuvres, l'autre versant, d'abord minoré sinon occulté de la modernité, celui de ses recompositions identitaires et de ses productions religieuses, se profilait à l'horizon, avec une visibilité croissante au fil des ans. Aussi, pendant qu'on dressait le bilan des "pertes", cet autre versant de la modernité se trouva-t-il bientôt investi lui aussi par les sociologues, philosophes, anthropologues, historiens et autres politologues.

A première vue, cet autre versant semblait non seulement ignorer et mettre en question les trois piliers de la modernité occidentale - raison, individu, démocratie - mais les traits qui le caractérisaient semblaient aller à contre-courant de ses évolutions et de sa dynamique propres. Forts de leur foi

32. Les Israéliens ne sont pas les seuls à s'être intéressés au kibboutz et au mouvement coopératif. En France, Henri Desroches s'est passionné pour l'expérience et l'a suivie de près dans le cadre de son collège coopératif, de même que Joseph Klatzman, depuis l'institut d'agronomie.

33. En 1988, dans la recension d'un ouvrage collectif édité par Ernest Krausz (*Politics and Society in Israel*), pour les *Archives de Sciences Sociales des Religions* (66, 337), je relevais une observation et faisais le commentaire suivant. L'observation concernait l'analyse critique de la sociologie politique israélienne et le fait qu'elle était très majoritairement d'orientation fonctionnaliste, à l'instar du courant dominant de la sociologie américaine. "L'auteur, Yonathan Shapiro, explique cette approche 'consensuelle' par le fait d'une proximité encore trop grande de la révolution qu'a représenté le sionisme politique et son incarnation dans l'Etat, pour les juifs, y compris pour les intellectuels. Les sociologues israéliens ne sont pas encore capables de démythifier cette révolution et ils s'identifient encore très fortemement avec l'intérêt national, ce qui leur permet d'ignorer les zones d'ombre de la réalité socio-politique israélienne". Le commentaire concernait la "question religieuse", "autrement dit la place de la religion dans la société et la politique israéliennes, qui est loin d'être une préoccupation centrale chez la plupart des sociologues israéliens, en dépit de structures politiques et institutionnelles qui permettent et favorisent l'interpénétration du religieux avec tous les domaines de la société civile et politique, et en dépit d'évolutions qui laissent présager un accroissement considérable de cette pénétration".

Digitized by Google

en cette modernité, par delà les critiques qu'ils ne manquaient d'émettre envers ses faiblesses, ses dérives ou ses excès, les intellectuels, au nombre desquels les sociologues, se trouvèrent dans un premier temps, idéologiquement et intellectuellement pris de court, conceptuellement désarmés pour décrire cette montée ou cette nouvelle visibilité du religieux, observable un peu partout dans le monde du début des années 1970. En l'absence de cadres théoriques et d'outils conceptuels appropriés, les termes et les notions adéquats pour décrire ces phénomènes leur firent défaut. Le bricolage des mots et les formulations imagées auxquelles il leur fallait recourir - post-modernité; dés-assimilation, déconfessionnalisation, désécularisation; retour du religieux, de l'irrationnel, des certitudes, etc... - témoignent du désarroi intellectuel que l'observation de ces phénomènes suscitait chez ceux dont la tâche consistait pourtant à tenter de les comprendre, à en analyser les ressorts sociologiques, à proposer des interprétations.

Bien peu nombreux furent ceux qui saisirent d'emblée et le caractère inédit et l'ampleur de ce nouveau défi qu'imposaient les faits dans leur entêtement: ni la religion ni la tradition ni les appartenances traditionnelles n'entendaient céder face à la modernité; bien au contraire, elles se voyaient promises à un avenir radieux, moyennant de profonds réajustements et la prise en compte de cette modernité. Quant à celle-ci, en dépit des prédictions de certains, elle n'était ni la fin ni l'aboutissement de l'histoire; tout au plus était-elle une construction intellectuelle, l'utopie; une figure mathématique, l'asymptote; une illusion optique, l'horizon; une aspiration collective, le progrès.

Avant que les premiers travaux proposent des tentatives d'analyse et des cadres interprétatifs permettant de faire avancer la réflexion, avant que des hypothèses soient avancées suggérant de voir dans ces phénomènes les réponses inédites d'une modernité en tension avec elle-même, les interprétations en termes de "retour" offraient une réponse facile qui avait l'avantage d'éluder la réalité de ces productions paradoxales de la modernité, facilité à laquelle bien peu échappèrent dans un premier temps.

Depuis lors, études, enquêtes, réflexions et ouvrages se sont multipliés et ont empli les rayons des bibliothèques de sociologie, notamment celles de sociologie des religions, de sociologie du judaïsme et d'études juives.

Les chercheurs se sont massivement intéressés aux nouvelles formes de religiosité et d'orthodoxie[34], aux ré-identifications ethniques, aux nouvelles agrégations communautaires à caractère ethnico-religieux.[35] La recherche de l'épanouissement personnel par des voies religieuses a également intéressé

34. La production universitaire est trop riche pour tout citer, aussi s'agit-il ici d'un simple échantillon représentatif des thèmes et problématiques à partir des travaux produits. Parmi de nombreux ouvrages et à titre indicatif, pour un aperçu général voir Deshen, Liebman et Shokeid, éds., *Israeli Judaism*; Liebman et Don-Yiehia, *Religion and Politics in Israel*; Krausz, éd., *Politics and Society in Israel*; Ravitzky, *Messianism*. Sur la diaspora et ses nouveaux courants orthodoxes voir, pour la France, les travaux de Laurence Podselver sur les Hassidim de Loubavitch et les juifs de Sarcelles; sur les nouveaux courants communautaires aux Etats-Unis, voir Prell, *Prayer and Community*, Danzger, *Returning to Tradition*; sur le retour des femmes à l'orthodoxie, voir Davidman, *Tradition in a Rootless World*; Kaufman, *Rachel's Daughters*.

35. Ben-Raphael et Sharot, *Ethnicity*; Tapia, *Les juifs sépharades*; Sobel et Beit-Hallahmi, *Tradition, Innovation, Conflict*.

Digitized by Google

les psycho-sociologues.[36] Quant à la place que le religieux retrouvait en Israël, elle ne pouvait laisser les chercheurs indifférents.[37] La place des femmes n'était pas moindre dans l'ordre de leurs intérêts, notamment le fait que les femmes participaient aux réactivations de l'orthodoxie juive et étaient des agents d'innovation religieuse.[38] En Israël, leur rôle dans la vie publique attendait d'être réévalué.[39]

L'ensemble de ces évolutions ne pouvait qu'inciter les chercheurs en sciences sociales à s'intéresser à des questions comme les relations entre les juifs et le politique[40], les mariages mixtes[41], la conversion[42], l'éducation juive et la transmission[43]. Le catalogue des domaines et des thèmes de recherche est impossible à dresser tant il est fourni.

Si tant est qu'elle ait valeur de signal, cette profusion des travaux universitaires sur les nouvelles formes d'expression de l'identité juive entérine-t-elle l'une plutôt que l'autre des deux hypothèses: perte ou renouveau? Quelle que soit l'interprétation à donner au phénomène, il demeure que ces nouvelles expressions individuelles, sociales et collectives des identités juives, cette visibilité retrouvée des juifs, du judaïsme et des productions juives dans les champs social, religieux, politique, culturel, attendent leur étude sociologique. Le changement de cap politique et idéologique d'Israël dans les années 1970, la chute du mur de Berlin et la reprise de forts courants migratoires juifs dans les années 1980-1990, principalement en direction d'Israël mais aussi des Etats-Unis et de l'Europe de l'Ouest, les signes de renouveau d'une vie juive dans les pays de l'ex-bloc soviétique, constituent, avec ceux précédemment évoqués, autant d'éléments de transformations des paysages juifs contemporains, autant d'indices d'un renouvellement à venir des problématiques de la sociologie des juifs et du judaïsme, autant d'incitations à remettre encore et toujours l'ouvrage sur le métier.[44]

L'étude du fait juif en est là aujourd'hui, à l'affût des formes d'expression les plus significatives ou les plus représentatives des tendances entre lesquelles se déploient les dynamiques de la vie juive contemporaine.[45] Loin d'être exclusives les unes des autres, ces dynamiques se répondent, s'échangent, entrent en synergie ou en tension les unes avec les autres: tendances à l'intégration, à l'euphémisation des dimensions juives de l'identité dans l'attente d'un hypothétique et introuvable universel d'un côté; ten-

36. Beit-Hallahmi, *Despair and Deliverance*.
37. Greilsammer, *Israël*; Liebman et Katz, éds., *The Jewishness of Israelis*.
38. Davidman, *Tradition in a Rootless World*; Kaufman, *Rachel's Daughters*.
39. Yishai, *Between the Flag and the Banner*.
40. France:Trigano, *La République et les juifs*; Bensimon, *Les juifs de France*; Birnbaum, *Histoire politique des juifs de France*; Auron, *Les juifs d'extrême gauche*. *Etats-Unis*: Lipset et Raab, *Jews and the New American Scene*; Ivers, *To Build a Wall*.
41. Bensimon-Donath et Lautman, *Un mariage, deux traditions*.
42. Attias, *De la conversion*.
43. E. Cohen, *L'étude et l'éducation juive*; Benbassa, *Transmission et passages*.
44. Il n'est pas fait état ici de la production littéraire et artistique sur les juifs et le judaïsme, tout aussi profuse: romans, essais, bio- et autobiographies, témoignages, mémoires, théâtre, etc.
45. Webber, *Jewish Identities*. En matière de typologie, l'ouvrage de Dominique Schnapper, *Juifs et israélites*, reste un modèle du genre. Une refonte actualisée de cette étude déjà ancienne serait la bienvenue.

Digitized by Google

dances au repli, au séparatisme socio-culturel, à la radicalisation normative ou rituelle au nom d'une non moins hypothétique élection de l'autre. Depuis qu'ils ont été émancipés, les juifs ont appris à aménager leur existence dans cet entre-deux. Mais ils ont appris aussi à échapper à cette tension sinon à leur condition, en inventant de nouvelles réponses juives aux sollicitations de l'histoire, solutions religieuses ou séculières, politiques ou messianistes, culturelles ou éthiques[46], ou encore à travers l'échappée par l'art, la culture ou la science[47]. A la recherche d'un équilibre toujours menacé et toujours à retrouver, ils ont appris, avec plus ou moins de bonheur, de réussite, d'imagination, d'efforts, à recomposer en permanence les termes de leur judéité, appris à en prendre et à en laisser, appris à réinventer un judaïsme, intégral ou électif, à vivre au présent.[48] C'est de ces équilibres toujours instables, de ces dynamiques tantôt invisibles et discrètes tantôt ostentatoires, tantôt en résonance tantôt en rupture avec l'environnement, mais toujours étroitement subordonné à lui, que les sociologues des juifs et du judaïsme ont mission de rendre compte.

46. Löwy, *Rédemption et Utopie*.
47. Sed-Rajna, *L'art juif*; Le Rider, *Modernité viennoise*.
48. Azria, "Juifs des villes, juifs des champs".

Digitized by Google

ISLAM ET SOCIOLOGIE: UNE RENCONTRE QUI N'A PAS EU LIEU?

Constant Hamès

La difficulté ou plutôt l'intérêt, de suivre dans le temps l'étude d'un complexe religieux, fait de doctrines et de pratiques, tel que l'islam, à partir d'une méthode scientifique, en l'occurrence, la sociologie, apte à priori à penser un pareil ensemble, provient du fait de la variabilité et de l'objet de la recherche et des méthodes de recherche. En effet, depuis l'époque de la naissance opérationnelle de la sociologie (tournant 19e-20e siècle), on pourrait se dire que ce sont des islams différents qui ont été étudiés mais aussi que des sociologies différentes ont été mises en œuvre. Ceci pose donc tout à fait une question cruciale d'épistémologie sociale en cette fin de siècle: quelles sont la spécificité et l'extension du concept de la sociologie et de ses méthodes, par rapport aux autres sciences dites sociales, ethnologie devenue anthropologie, histoire et, pour ce qui concerne l'islam, orientalisme? Nous n'endosserons par conséquent pas le point de vue de la sociologie, que nous laisserons en discussion, mais prendrons le parti d'un observateur extérieur intrigué par l'évolution flottante des sciences sociales dans leur poursuite d'un islam, lui-même enclin à des définitions sociales, politiques et religieuses variées, voire inattendues. Notre parcours suit schématiquement un ordre chronologique historique.

1. Ibn Khaldûn

Un premier lieu de rencontre entre islam et sociologie s'est produit précisément lorsque la France coloniale découvre, à partir du territoire algérien, l'œuvre et conséquemment ce qu'elle croit être la pensée d'Ibn Khaldûn (Tunis 1332-Le Caire 1406). Sur demande du ministre de la guerre français, le baron De Slane édite, en arabe, pour la première fois[1], entre 1847 et 1851, la partie maghrébine de l'œuvre d'Ibn Khaldûn et, dix ans plus tard (1858), Quatremère propose, à son tour, l'édition arabe du livre premier - l'introduction - de la même œuvre.

Ces années du milieu du siècle marquent, dans le cadre d'une émulation post-bonapartiste égyptienne, le début d'une expansion effrénée de commentaires et d'analyses sur la pensée d'un Arabe musulman du 14e siècle - un contemporain des chroniques de Froissart! - dont le caractère de chro-

1. Pour la première fois: l'imprimerie arabe démarre historiquement dans le quartier de Boulaq du Caire vers les années 1850 et, action significative, sort de presse parmi ses toutes premières productions, la partie introductive de l'œuvre d'Ibn Khaldûn.

Digitized by Google

niqueur ou d'historien[2] est sans doute et de façon assez banale mis en avant mais surtout, de façon beaucoup plus provocante intellectuellement, le statut de "sociologue" ou "d'anticipateur de la sociologie".[3] La pensée scientifique française et européenne est avide de se lire (en miroir) chez d'autres; elle est également pressée dans ses découvertes car, un siècle et demi plus tard (1999) ni l'œuvre en arabe d'Ibn Khaldûn n'a connu l'indispensable édition critique ni l'œuvre en français ou en autre langue européenne n'a été l'objet d'une non moins indispensable traduction intégrale!

La partie principalement introductive de l'œuvre est interprétée à l'intérieur des grands courants de pensée qui travaillent alors les sociétés et les Etats européens et qui mettent l'accent sur les analyses sociales en vue de transformer l'évolution des sociétés. Les années d'édition et de traductions diverses d'Ibn Khaldûn correspondent au déploiement des écrits fondateurs du positivisme d'Auguste Comte (1798-1857), du communisme[4] de Karl Marx (1818-1883), sans oublier le saint-simonisme, déjà plus ancien, mais dont des représentants furent actifs dans l'Egypte du futur canal de Suez.[5] Dès ce moment et à nouveau au début du 20e siècle, on tentera de rapprocher les idées de l'auteur de l'histoire des peuples et des dynasties musulmanes[6] de celles de ses "collègues" européens et en particulier d'Auguste Comte, premier utilisateur, comme on le sait, du terme "sociologie". G. Bouthoul, grand auteur de sociologie oublié[7], écrivait à ce sujet en 1934: "On trouve déjà chez Ibn Khaldûn la plupart des prémisses de l'argumentation qui sera celle des fondateurs de la sociologie" (...) "avec Ibn Khaldûn, le dernier grand système de la philosophie arabe est un système sociologique. La grande tentative qui avait duré plusieurs siècles se clôt donc sur une sociologie tout comme de nos jours Auguste Comte et Spencer sont venus clore l'effort philosophique de l'Europe durant trois siècles, analogie des plus significatives pour l'histoire de la pensée humaine".[8]

La question ne concerne pas seulement l'utilisation d'une discipline scientifique appelée sociologie, à des endroits et en des temps très différents; elle postule également "l'analogie" des démarches intellectuelles d'Ibn Khaldûn et d'Auguste Comte: "Les Prolégomènes[9] d'Ibn Khaldûn sont avant

2. Voir les mises au point sur le statut d'historien ou d'anthropologue qu'il convient d'attribuer à Ibn Khaldûn dans l'introduction rédigée par A. Cheddadi pour sa traduction d' Ibn Khaldûn (1986).
3. Bouthoul, *Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale.*
4. Le *Manifeste du parti communiste* date de 1848.
5. La *Société d'études pour le canal de Suez* est fondée en 1846 par Prosper Enfantin, principal disciple du fondateur du mouvement. Voir Fakkar, *Sociologie, socialisme et internationalisme*; Régnier et Abdelnour, *Les Saints-Simoniens en Egypte.*
6. Le titre exact donné par Ibn Khaldûn à son immense ouvrage est: *Livre des enseignements et des renseignements sur l'origine et l'histoire des Arabes, des non-Arabes, des Berbères ainsi que sur les plus grands de leurs dynastes.*
7. On lui doit notamment un *Traité de sociologie* (Payot, 1946) et une *Histoire de la sociologie* (P.U.F., 1965).
8. Bouthoul, *Ibn Khaldoun. Préface à la nouvelle édition des Prolégomènes*, XXV.
9. Tout le malentendu, à notre avis, des lectures européo-centristes d'Ibn Khaldûn provient de l'utilisation quasi exclusive qui a été faite de la première ("Prolégomènes") des sept parties de son œuvre. Les concepts utilisés par Ibn Khaldûn le sont de façon homogène à travers toute son œuvre et cette homogénéité justement ne se découvre qu'après une lecture détaillée et précise de l'ensemble. Faut-il ajouter qu'une lecture, même attentive,

Digitized by Google

tout la première tentative qui ait été faite en vue de créer une science sociale indépendante à la fois de la théologie et de la philosophie".[10]

L'indépendance par rapport aux états précédents de la pensée, que Comte qualifie d'états théologique puis métaphysique, permettrait donc, en toute logique, de ranger Ibn Khaldûn parmi les auteurs positivistes... Mais l'essentiel de la comparaison repose sur cette thèse ou sur cette hypothèse qu'Ibn Khaldûn se serait dégagé de la pensée théologique, donc de l'interprétation religieuse islamique de l'histoire, pour fonder une pensée scientifique autonome, informée par l'observation de la société et organisée par l'utilisation de la raison discursive. Et dès lors, l'analogie passe d'A. Comte à Descartes, c'est-à-dire à l'origine de la pensée scientifique européenne: "Nous venons de signaler l'analogie d'Ibn Khaldûn avec le point de départ de la pensée cartésienne avant la lettre; on trouve chez tous les deux cette attitude qui 'liquide' la philosophie moyenâgeuse en mettant de côté les querelles théologiques".[11]

Engagée dans une surenchère d'idées évolutionnistes sécularisantes quant à la marche des sociétés, l'Europe pensante du milieu du 19e siècle annexe les penseurs d'autres cultures et d'autres continents qui lui paraissent venir conforter ses propres vues en leur conférant une apparence de loi générale. Le critère décisif du recrutement d'Ibn Khaldûn dans ce cercle intellectuel est double: sa pensée est celle d'un sociologue qui applique la raison à l'analyse des faits sociaux et cette disposition le libère de la vision contraignante et totalisante de la pensée théologique islamique. "L'attitude d'Ibn Khaldûn est non moins intéressante en ce qui concerne la théologie. Sur bien des points les Prolégomènes traitent de questions qui rencontraient des positions très nettes de théologiens et il se trouve en contradiction avec eux. Il existe chez lui un souci évident de ne jamais les contredire ouvertement, il se contente de donner, en termes très mesurés d'ailleurs, des interprétations qui n'en sont pas moins fort éloignées de l'orthodoxie et quelquefois plutôt irrévérencieuses envers elle. La plus frappante est celle où il donne une interprétation "matérialiste" de l'épopée arabe. Pour lui, celle-ci est le résultat d'un certain nombre de conditions sociales qu'il analyse par le menu, mais en oubliant complètement le caractère miraculeux ou prédestiné que l'orthodoxie assigne à cette épopée".[12]

On remarquera, autant dans cette citation de Bouthoul que dans les écrits de Comte, que le vocabulaire, soigneusement choisi, désigne la *théologie* mais non la *religion*. On sait en effet qu'A. Comte réserve ce dernier terme à sa propre entreprise de restauration intellectuelle et morale, telle qu'il l'expose systématiquement dans son *Catéchisme positiviste* (1852).

Le résultat est donc qu'Ibn Khaldûn est considéré comme un penseur, sinon athée ou antireligieux, du moins comme dégagé et affranchi du poids de la dogmatique théologique islamique. Et cette attitude de sa part ne proviendrait pas d'un a priori personnel quelconque mais d'une analyse strictement rationnelle des faits sociaux qui se comprennent ainsi par eux-

---

ne suffit pas pour situer un auteur qui s'inscrit dans des traditions de pensée bien balisées et nombreuses.

10. Bouthoul, *Ibn Khaldoun. Préface à la nouvelle édition des Prolégomènes*, XXX.
11. Ibid., XXV.
12. Ibid., XXIV.

Digitized by Google

mêmes et n'ont plus besoin, dans leur explication, du recours à des facteurs supranaturels. C'est la logique explicative de la sociologie qui est censée rendre compte entièrement de la réalité sociale et qui, par conséquent, permet de se dispenser des explications théologiques.

Ibn Khaldûn n'est d'ailleurs pas le seul penseur musulman à être introduit dans le cénacle rationaliste et évolutionniste franco-européen. Tout à fait à la même époque, Ernest Renan (1823-1892) s'intéresse vivement à Averroès, alias Ibn Rushd (1126-1198), le grand docteur musulman maghrébo-andalou, à la fois théologien, juriste et analyste de la pensée d'Aristote. Loin de signaler le caractère globalisant de la démarche intellectuelle d'Ibn Rushd[13], Renan n'en retiendra que ce qui l'intéresse, à savoir son versant philosophique, aristotélicien, "rationaliste pur", qui l'aurait amené à être, "comme la plupart des philosophes arabes, hétérodoxe ou incroyant".[14] Surgit alors une question comparative implicite: pourquoi cet esprit philosophique général, "hétérodoxe ou incroyant", s'est-il éteint en pays d'islam alors qu'il a progressé en Europe? Parce que "ce beau mouvement fut comprimé par la persécution des musulmans rigides. Le nombre et l'influence des philosophes ne furent pas assez grands pour emporter la balance, comme cela a eu lieu en Europe".[15] "A partir de ce moment, conclut-il, à quelques exceptions près, comme Ibn Khaldûn, l'islam ne comptera plus aucun esprit large; il a tué la science et la philosophie en son sein".[16] Retenons encore, dans la lecture sélective et orientée faite de ces auteurs musulmans, la formule frappante par laquelle Renan situe les rapports entre "science" et "religion": "Faire honneur à l'islam d'Avicenne, d'Avenzoar, d'Averroès, c'est comme si l'on faisait honneur au catholicisme de Galilée".[17]

On ne peut pas développer ici plus amplement les malentendus de la rencontre entre la sociologie européenne naissante et ses "précurseurs" ou "fondateurs" musulmans. Disons simplement qu'un écart considérable sépare, en ce milieu du 19e siècle, des penseurs sociaux européens qui tablent sur une explication scientifique de l'évolution du monde, c'est-à-dire sur une explication causale univoque et exclusiviste[18] et des penseurs musulmans des 12e et 14e siècles qui ont, comme les antiques, une vision totalisante et non contradictoire de l'univers, où système religieux et système intellectuel se répondent, concordent, correspondent, sans entrer jamais en opposition irréductible. Pour ne pas rester trop abstrait, prenons un exemple dans le raisonnement "sociologique" d'Ibn Khaldûn, à propos des

13. Voir ma note sur Ibn Rushd in "Le sacrifice animal au regard des textes islamiques canoniques"; voir aussi Averroès, *L'intelligence et la pensée*.
14. Renan, *L'avenir de la science*, note 20.
15. Ibid.
16. Renan, 1883.
17. Ibid.
18. Renan: "Il me semble que le système des choses tel que je l'entends aujourd'hui diffère seulement de mes premiers concepts en ce que je considère tous les faits réels comme de même ordre et que je fais rentrer dans la nature ce qu'autrefois je regardais comme supérieur à la nature" (*L'avenir de la science*, 1848). Comte: "La raison vient restreindre de plus en plus la domination antérieure de l'imagination en laissant graduellement développer le sentiment universel, jusqu'alors presque insignifiant, de l'assujettissement nécessaire de tous les phénomènes naturels à des lois invariables". (*Discours sur l'esprit positif*, 1844).

Digitized by Google

modalités du pouvoir étatique. Selon lui, le pouvoir à la tête d'un Etat, petit ou grand, ne peut être tenu que par une seule personne, un souverain dynastique; parmi les signes annonciateurs de l'affaiblissement d'un Etat, il distinguera, entre autres, des prises de pouvoir concurrentes menées aux frontières du territoire étatique. Or, selon lui, la division du pouvoir mène à son effondrement et en conséquence il soutiendra la thèse que "le niveau politique nécessite un gouvernement unique car la division des pouvoirs mène à l'écroulement total". L'argumentation, soutenue par des exemples multiples et probants, aurait pu s'arrêter là. En fait, Ibn Khaldûn va accentuer son raisonnement, le légitimer pourrait-on dire, en invoquant le parallélisme, l'analogie, la correspondance entre le règne d'en haut et celui d'en bas. Pour cela, il s'appuie sur le Coran, XXI, 22: "S'il y avait dans les deux (ciel et terre) d'autres divinités qu'Allah, ce serait le règne de l'entropie. Prière à Allah, maître du trône". A l'unicité du pouvoir divin, et pour les mêmes raisons, répond donc et doit répondre l'unicité du pouvoir politique. Notons en passant que cette idée d'unicité reste toujours fortement à l'œuvre dans le monde politique musulman actuel.

Ceci étant, il est incontestable que la lecture "positiviste" de l'œuvre d'Ibn Khaldûn (comme celle d'Ibn Rushd) n'est pas tout à fait aléatoire. L'axe central de sa pensée a consisté à faire intervenir, aux différents niveaux de l'histoire des sociétés et des individus sociaux, les facteurs de milieu et d'environnement (climatiques, éducationnels, culturels, politiques, idéologiques) capables d'expliquer les changements et les évolutions des groupes sociaux et des entités politiques de son époque et de celles qui l'ont précédé. Il est donc légitime de voir en lui un penseur privilégiant les facteurs de société dans l'explication de l'histoire en tant qu'expansion et rétraction du pouvoir des peuples et des Etats. Par rapport à la pensée d'A. Comte ou d'E. Renan, la nuance - de taille!- provient de ce qu'Ibn Khaldûn (ou Ibn Rushd) intègrent la logique rationnelle appliquée à l'intellect ou aux faits sociaux à l'intérieur d'une logique divine cosmique. Cette vision intégrale du monde prouve d'ailleurs, a contrario, que l'autonomie du raisonnement appliqué à des phénomènes de nature différente ne doit pas obligatoirement aller jusqu'à une rupture épistémologique radicale, à l'instar des positivistes réductionnistes.[19]

Il ressort de la présentation rapide de la rencontre entre la notion naissante de sociologie et la pensée sociale d'un auteur musulman du 14e siècle qu'un accord se dégage entre les deux courants de pensée pour octroyer à l'analyse des faits sociaux un statut autonome et une rationalité propre. Le malentendu profond se manifeste ensuite lorsqu'il s'agit de statuer sur la nature de cette autonomie, exclusive et contradictoire avec la théologie pour les uns, concordante et intégrée au plan divin pour les autres. Mais il n'en reste pas moins que d'une façon ou d'une autre, l'islam apparaît sur une position de repli et d'effacement, lorsque les facteurs sociaux entament leur entrée en scène scientifique.

19. Seul Karl Marx, malgré le primat, en dernière instance, de l'économique, a su éviter, grâce à la notion de dialectique, l'explication causale univoque réductionniste.

Digitized by Google

Dans les pays à culture musulmane majoritaire, c'est un effet "Ibn Khaldûn-sociologue arabe" qui se fera sentir avec le renouveau de la pensée musulmane au détour des 19e-20e siècles et ensuite avec les idées nationalistes indépendantistes.

2. L'Islam et la sociologie institutionnelle

Il se produit alors, d'une part, une non-rencontre entre l'islam et la sociologie institutionnelle en Europe et d'autre part, un évitement ou une marginalisation de l'islam de la part des sociologues et des Etats indépendants à majorité musulmane. E. Durkheim (1858-1917), deuxième (ou troisième) père de la sociologie, après Comte (et éventuellement Ibn Khaldûn!), se signale par une absence totale de référence à l'islam ou aux phénomènes sociaux qui lui sont liés. Du "système totémique en Australie" - il s'agit bien du sous-titre des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) – aux causes sociologiques du *Suicide* en Europe, ou bien de l'indifférenciation des "sociétés inférieures" à la *"division du travail social des sociétés supérieures"* (1893), Durkheim enjambe toujours les sociétés ou les époques "intermédiaires", parmi lesquelles devraient figurer, entre autres, les peuples et Etats musulmans, si l'on suit la logique évolutionniste de sa pensée.

Mais les circuits de cheminement des idées réservent des surprises. Cela a tout à fait été le cas pour Durkheim, lorsqu'il a ouvert son album ethnographique pour choisir des exemples de "société inférieure" indifférenciée, "formée de segments similaires qui, à leur tour, ne renferment que des éléments homogènes". Modèle "général en Amérique et en Australie, très fréquent chez les Nègres de l'Afrique, les Hébreux s'y sont attardés et les Kabyles ne l'ont pas dépassé".[20] Les travaux ethnographiques accomplis à l'époque en Algérie (Hanoteau et Letourneux, Masqueray) amènent Durkheim à proposer la société kabyle comme prototype de société segmentaire, dans le cadre de sa vision évolutionniste de la division du travail social. Il montrera comment, à partir d'unités ou de segments sociaux de base, la société kabyle se définit par une série d'emboîtements successifs dont "résulte l'unité de la société totale". Dans une analyse succincte de deux ou trois pages, ne figure pas la moindre référence à une notion ou à une institution islamique. Mais l'idée de l'existence de sociétés segmentaires va rebondir Outre Manche et les anthropologues anglais, particulièrement Evans-Pritchard (1902-1973) puis E. Gellner (m. 1997), en relisant Durkheim et en testant ses analyses sur des populations musulmanes (Libye, Maroc) vont créer la "théorie segmentaire des sociétés" qui dominera près d'un quart de siècle les travaux d'anthropologie des sociétés musulmanes, en y faisant jouer aux groupes de clercs musulmans un rôle cette fois tout à fait central!

Quant à Marcel Mauss (1872-1950), il a suivi les mêmes orientations que son oncle Durkheim à propos des terrains d'étude et ni l'islam ni le monde arabe ne sont entrés pour quelque chose dans ses théories (prière, sacrifice, magie, don) qui, par ailleurs, ont toujours été revendiquées plutôt

20. Durkheim, *De la division du travail social.*

Digitized by Google

par les ethnologues que par les sociologues. Sur le chassé-croisé entre ces deux disciplines, on s'aperçoit que c'est un disciple du sociologue Durkheim, E. Doutté qui, en 1908, fait paraître un fort volume sur *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, dont il dit qu'il s'agit d'une "application aux phénomènes religieux observés dans l'Afrique du Nord, des théories élaborées spécialement par l'école sociologique française". Or cette étude, nourrie d'une culture islamologique considérable, non seulement égratigne l'oncle sociologue ("nous nous sommes abstenu de faire état de théories qui, comme celle du totémisme, sont depuis quelques années en remaniement constant") mais se place, par ses références, par ses objets d'étude (essentiellement des rites) et par ses analyses, dans la lignée des travaux ethnologiques. Un autre paradoxe apparaît si l'on quitte les études sur les rites magiques auxquelles procède Doutté aux débuts du 20e siècle en Afrique du Nord, pour lire ce que produisent les intellectuels de ces contrées ou de l'Orient. Loin de s'intéresser à la segmentarité de leurs sociétés ou à ses pratiques magiques, ils tentent de réformer les esprits et les consciences pour engager les populations et les gouvernements sur le chemin de la "modernité", c'est-à-dire sur les traces de l'Europe étatique et industrielle. Et c'est le moment où les écrits européens sur Ibn Khaldûn refont surface et provoquent des réactions en Orient. On insiste ici sur l'application à la situation musulmane contemporaine des analyses socio-politiques développées par Ibn Khaldûn lorsqu'il explique les causes des faiblesses et de la décadence des Etats et des peuples. On espère, à partir de ces analyses, trouver les moyens de remédier à l'état de décadence oriental que l'on constate amèrement. Ces idées, reprises par les grands réformateurs al-Afghânî (1839-1897) et son disciple égyptien Muhammad Abduh (1849-1905) axent donc la réflexion sur le politique et le social et contribuent, d'une certaine façon, à désenclaver la pensée du primat du religieux.. Cette lecture orientale d'Ibn Khaldûn[21] va, parmi d'autres, déboucher sur la thèse de la séparation du politique et du religieux, soutenue en 1925 par l'Egyptien Abd al-Raziq.

Mais la réappropriation d'Ibn Khaldûn par les penseurs musulmans fera son chemin et culminera avec les indépendances nationales. Il ne sera plus obligatoire alors d'aller chercher la sociologie en Europe puisqu'aussi bien sa naissance a eu lieu en Afrique du Nord. Le responsable égyptien d'une édition améliorée du premier livre de l'œuvre d'Ibn Khaldûn, écrit en 1957: "Le mérite de la création de la sociologie ne revient ni à Quételet ni à A. Comte mais à un savant arabe qui vit le jour cinq siècles avant ceux-là".[22] Bien mieux, certains intellectuels musulmans iront jusqu'au bout du renversement de l'européo-centrisme et lors d'un colloque sur Ibn Khaldûn au Caire en 1962, A. Izzat émet l'hypothèse qu'A. Comte connaissait des textes d'Ibn Khaldûn et qu'il s'en est inspiré.[23]

La réappropriation d'Ibn Khaldûn par la sociologie qui se met institutionnellement en place dans les pays indépendants à culture musulmane génère aussi des débats d'autant plus engagés que la matière des analyses khaldu-niennes est proprement musulmane, au sens large. D'où un certain type

21. Sur cette lecture, voir Carré, "Jamâl al-dîn al-Afghânî a-t-il lu la Muqaddima d'Ibn Khaldûn?"; Hourani, *La pensée arabe et l'Occident*.
22. Abdesselem, *Ibn Khaldûn et ses lecteurs*, 104.
23. Ibid.

Digitized by Google

nouveau de questions et par exemple: peut-on utiliser les concepts sociaux et politiques de ce penseur du 14e siècle pour analyser les sociétés musulmanes actuelles? Peut-on étendre son concept particulier de "mobilisation sociale à base de parenté" ("asabîya") à tous les mouvements sociaux, y compris religieux?

De l'ensemble des travaux d'auteurs de culture musulmane, à propos de l'actualité d'Ibn Khaldûn, mais aussi à propos de l'explication de sa conception de l'histoire[24], on retiendra principalement, en ce qui concerne notre propos, que "les réflexions sur l'islam et sur une sociologie de l'islam sont totalement absentes de ces débats". L'heure est à une sociologie des constructions nationales, du développement du tiers monde et l'on n'est pas loin, dans la pratique sociologique en pays musulman, de mettre en œuvre une science quasi-positiviste et en tout cas fort éloignée de préoccupations religieuses.[25] Dans le cadre de cette conception des sciences sociales, la sociologie est considérée comme une science moderne, en phase avec les problèmes sociaux post-indépendantistes, alors que l'ethnologie est décriée comme passéiste et liée à la colonisation.

3. Premières rencontres

Paradoxalement, toujours, les premières rencontres entre islam et sociologie ont été l'œuvre de ...non-sociologues. Alors qu'il faut, pour rendre compte des études sur les conditions sociales de la naissance de l'islam, retourner au 19e siècle avec les travaux des orientalistes R. Smith (1885) ou J. Wellhausen (1884) sur les structures tribales et de parenté en Arabie, la première mention formelle d'une sociologie de l'islam revient peut-être à un ouvrage publié en 1933 par R. Levy à Londres, sous le titre *An Introduction to sociology of islam*, dont l'impact, à vrai dire, a été faible.[26] Mais c'est aux orientalistes ensuite de lancer le mouvement, à partir de l'Afrique du Nord, avec, entre autres, Alfred Bel (1938), Jacques Berque[27] (1956), Jean-Paul Charnay (1965), alors que du côté de l'Orient, l'ethnologue juif syrien Joseph Chelhod publie, lui aussi, en 1958, une *Introduction à la sociologie de l'islam*, avec un sous-titre *De l'animisme à l'universalisme* qui rend

24. Voir, entre autres: Abdesselem, *Ibn Khaldûn et ses lecteurs*; Megherbi, *La pensée sociologique d'Ibn Khaldoun*; Centre d'Etudes Historiques, *Actes du colloque international sur Ibn Khaldoun*.
25. Ce courant "laïque" qui "oublie" les phénomènes religieux est remarquablement représenté dans la publication collective de Gurvitch, *Traité de sociologie*. Il faut voir aussi qu'à la même époque, parmi les fondateurs d'une sociologie des religions qui s'amorce, H. Desroche fait paraître *Sociologies religieuses*, où l'islam n'est présent que par une note de bas de page 19!
26. En parlant de sociologie de l'islam, une mention particulière doit être faite à Max Weber (1864-1920), économiste à tendances sociologisantes, comme son collègue K. Marx. Ses remarques et ses analyses éparses sur l'islam ont été synthétisées et analysées par Turner, *Weber and Islam: a Critical Study*. Quant à K. Marx, malgré un séjour de fin de vie en Algérie, ses rares analyses sur l'islam sont de peu d'importance. Voir Marx et Engels, *Sur la religion. Textes choisis*.
27. Si Jacques Berque débute avec une thèse sur les *Structures sociales du Haut-Atlas*, qui relève de la linguistique et de la sociologie, il ne s'enfermera pas dans cette dernière ni, à vrai dire, dans aucune autre des disciplines scientifiques académiques.

Digitized by Google

compte de la tentative d'analyse du passage historique des tribus d'Arabie de la paganité à l'islam.

L'ensemble de ces travaux, basés en grande partie sur l'étude des textes, s'intéresse soit à la naissance de l'islam en Arabie et à la biographie de son fondateur, soit à ses structures historiques passées. Un effort qui vient d'une certaine façon couronner cet ensemble d'analyses socio-historiques et qui représente également une certaine audace scientifique provient de la publication, en deux volumes (1953 et 1956) de la biographie du Prophète Muhammad. L'auteur, un orientaliste et pasteur protestant, M. Watt, développe une analyse sur l'environnement socio-économique de la naissance de l'islam qui ressemble fort à une analyse sociologique en bonne et due forme. Maxime Rodinson s'inspire de cet exemple pour aller encore plus loin dans sa propre analyse sociale de la biographie du Prophète (1961) et pour entreprendre, en une trentaine d'années, "l'œuvre sociologique la plus importante" sur le monde musulman. Le bilan n'en a pas encore été fait. Partant de l'histoire sociologique du fondateur de l'islam, M. Rodinson s'est attaqué à un ensemble de questions de société liées à l'islam: y a-t-il des rapports entre la doctrine et les traditions islamiques et le passage au capitalisme économique? Comment peut-on définir sociologiquement et historiquement les Arabes? Comment l'islam, les Etats musulmans, ou arabes, les intellectuels musulmans, les partis politiques conçoivent-ils et pratiquent-ils leurs relations avec les théories marxistes? Comment expliquer la fascination que l'islam exerce sur ceux qui en font l'étude scientifique, c'est-à-dire les orientalistes? Quelle part, dans l'islam, revient au religieux, quelle part au politique? A travers toutes ces questions, ces études de cas, Rodinson démontre inlassablement l'implication des facteurs politiques, économiques, idéologiques, dans des situations où l'on met habituellement l'islam-religion en avant comme seule explication. Cette pédagogie scientifique qui vise à briser le mythe d'un islam régissant l'intégralité de la vie des personnes et des collectivités, ou encore celui d'un islam monolithique, révélé une fois pour toutes et indistinct quant au politique, au social, au religieux, répond aux visions stéréotypées les plus courantes sur l'islam. Peut-être manque-t-il, par endroits, dans cette grande œuvre, d'une attention plus marquée aux rapports intimes que l'islam entretient avec le social, le politique, l'économique, à travers ses spécificités doctrinales ou juridiques et ses attaches culturelles.

L'itinéraire intellectuel et scientifique de M. Rodinson est révélateur des difficultés ou plutôt des conditions nécessaires pour entreprendre une sociologie de l'islam. Philologue et linguiste orientaliste de formation (langues sud-arabiques et éthiopiennes), il suit les cours de M. Mauss et pense à l'ethnographie puis, à travers un militantisme politique marxiste, il découvre et retient ce qu'il croit être à la base du marxisme, à savoir une approche sociologique générale. De la philologie et du marxisme à la sociologie de l'islam: peut-être un tel itinéraire est-il personnel mais il a le mérite de montrer qu'une sociologie de l'islam nécessite – évidence malheureusement pas toujours pratiquée - une base importante d'islamologie, donc de connaissances de textes doctrinaux de toutes sortes, souvent non traduits en langues européennes, et une formation dans la discipline sociologique, à quoi doit s'ajouter immanquablement une expérience directe de "terrain", ce qui

Digitized by Google

représente assurément un défi universitaire et personnel important.[28] En effet, la plupart des orientalistes de la génération de Rodinson, Berque etc. ont vécu peu ou prou en milieu musulman ou arabe; après les indépendances, la familiarisation avec les populations, les langues, bref, le "terrain", devient plus aléatoire et en tout cas s'effectue dans d'autres conditions.

4. La situation présente

La situation présente, caractérisée par un rebond historique des idées et pratiques islamiques, depuis la fin des années 1970, privilégie plutôt les rencontres de l'islam avec les sciences politiques et une ethnologie devenue anthropologie, sans compter l'histoire qui emprunte également aux uns et aux autres. Par la nature apparente de son développement, à partir de l'ère khomeiniste (après 1979), l'islam dit intégriste a favorisé des études de politologie, fort nombreuses et portant, entre autres, sur l'Egypte, l'Iran, le Maghreb. On n'insistera pas sur cet aspect qui est bien connu, ni sur les travaux de ce secteur tels que ceux d'O. Carré, G. Kepel, O. Roy , F. Burgat, pour l'Orient ou le Maghreb et R. Otayek et C. Coulon pour l'Afrique noire. La sociologie proprement dite reste cependant absente de ce courant d'analyse.

En même temps, et particulièrement dans les pays musulmans eux-mêmes, on voit se développer des études centrées sur des phénomènes religieux locaux, sur des personnages islamiques locaux, sur des histoires particulières, individuelles ou de petites communautés. Les types mêmes de ces recherches concernent par exemple les confréries islamiques, les saints personnages et leurs actions, les cultes ou pratiques religieuses, festives ou magiques locales.[29] Autrement dit, les recherches nationales dans les pays à culture musulmane reprennent les chemins empruntés par les ethnologues et ethnographes d'occasion de la période coloniale, recherches refoulées et occultées par les volontés modernistes des indépendances. Le retour en force, après 1980, d'une ethnologie des réalités islamiques locales souligne la volonté d'affirmation des particularismes sociaux, linguistiques, religieux face à des Etats qui n'arrivent plus à épouser leurs nations ni à assumer leurs fonctions élémentaires d'assistance matérielle, d'enseignement, de justice etc. Ce nouveau courant d'études, en pleine expansion en Asie, Afrique, Moyen Orient, rejette cependant l'utilisation du terme "ethnologie", par trop chargé idéologiquement depuis les colonisations, pour s'inscrire dans une anthropologie plus générale qui, elle-même, lorsqu'elle s'intéresse aux phénomènes directement contemporains, empiète sur la sociologie. A. Comte n'a-t-il pas écrit, en parlant de l'extension de la sociologie: "Quand le mot

---

28. La connaissance de l'islam et l'apprentissage de la sociologie ne sont pas seulement affaire d'enseignement universitaire mais aussi d'attitude personnelle. Les difficultés à concevoir une sociologie de l'islam qui ne s'interdirait pas d'être une sociologie à part entière se trouvent longuement exposées dans un ouvrage de Charnay, *Sociologie religieuse de l'Islam*.
29. A titre paradigmatique, citons parmi les premières de ces études: Zamiti, *Sidi Hammadi*; Ouitis, *Possession, magie et prophétie en Algérie*.

Digitized by Google

Anthropologie sera plus et mieux usité, il deviendra préférable pour cette destination collective, puisqu'il signifie littéralement *Etude de l'homme*"?[30]

Alors, qu'en est-il aujourd'hui de la sociologie face aux phénomènes sociaux islamiques?

Il est un terrain où il semble qu'islam et sociologie puissent se rejoindre: c'est celui de l'implantation européenne de l'islam. Pendant des décennies, l'Europe, la France surtout, a produit des quantités d'études sociologiques sur le phénomène migratoire musulman de travail. Il s'est agi toujours d'une sociologie puisant ses valeurs et ses questions dans le giron des conditions sociales, politiques, économiques de l'Europe: travail, salaires, exploitation économique, prolétariat, logement, syndicalisation, tiers monde etc. Les "travailleurs immigrés" étaient sans identité culturelle ni religieuse, sans bagages, vêtus à l'européenne, matériellement et symboliquement.

Depuis 1980, l'islamisation de la scène publique a entraîné des changements rapides qui ont surpris les sociologies des immigrations, contraintes de s'adapter petit à petit à une nouvelle situation où les idées et les pratiques islamiques s'imposent, spontanément et institutionnellement.

Une sociologie de l'islam peut dès lors se construire en même temps que se construit ce nouvel islam. Cela suppose cependant des investissements intellectuels et culturels tels que ceux que l'on a invoqués à propos du parcours de M. Rodinson. En effet, l'islam ne peut pas s'appréhender uniquement à travers les paroles des personnes interviewées. Il existe des structures islamiques de pensée, de comportement, des valeurs instituées qui ont tendance à se répéter dans le temps et dans l'espace et se renouvellent en fonction des situations nouvelles. Connaître les "normes et valeurs" islamiques, selon un titre de J. Berque et J.P. Charnay (1966), est une exigence de base, surtout s'il s'agit d'en constater les transformations ou la pérennité. La sociologie doit "s'islamiser" pour atteindre son objet. Ainsi, ce n'est que très récemment que des sociologues de l'islam en Europe ont découvert l'existence des confréries islamiques, y compris en Europe.

Dans le sens inverse, la sociologie doit se déchristianiser, lorsqu'elle s'applique à l'islam et de façon générale. Trop de concepts ont été forgés dans un contexte à valeurs et définitions chrétiennes. Trop de concepts, sous l'apparence d'un vocabulaire identique, véhiculent des contenus totalement différents. Ce n'est pas par hasard que, dans sa "définition du phénomène religieux", Durkheim parle d'une "communauté morale, appelée Eglise".[31] Un exemple frappant d'interférence religieuse concerne la notion de *sainteté*, aujourd'hui très utilisée et étudiée en islam. Or la "sainteté" islamique est légitimée et institutionnalisée à la fois par une vox populi et par une hagiographie savante très codifiée; le saint n'est pas un modèle de vertus religieuses mais au contraire quelqu'un qui transgresse les tabous sociaux et religieux par un comportement souvent ouvertement "scandaleux"; bien plus, la sainteté islamique n'est jamais associée au martyre, catégorie tout à fait autre dans le paysage islamique. Le seul point de recoupement avec le saint chrétien réside apparemment dans la possession de pouvoirs "miraculeux"; même si le contenu différentiel de cette dernière notion mérite lui

30. Comte, 1972, 293.
31. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 65.

Digitized by Google

aussi un examen approfondi! Un autre exemple peut se trouver dans l'idée de "messianisme": catégorie présente en islam et fort active historiquement à travers la théorie du "mahdî" mais qui ne peut en aucun cas, compte tenu de son cadre institutionnel très contraignant, être assimilée purement et simplement aux "messianismes-millénarismes"d'inspiration chrétienne. On a d'ailleurs pu s'apercevoir, ces dernières années, de questions que peut susciter l'utilisation de la notion d'un "intégrisme" musulman.

Conclusion

La sociologie et l'islam n'ont, jusqu'à ce jour, jamais réellement été face à face, sinon par procuration d'autres disciplines scientifiques, sans doute parce que l'une a eu tendance, dans sa pratique sociale et politique, à évacuer l'autre ou à ne pas vouloir prendre en compte son bagage de constructions intellectuelles, culturelles et religieuses. Est-il trop tard?

Digitized by Google

ASIAN RELIGIONS AND SOCIOLOGY: THE CASE OF NEW RELIGION STUDIES IN JAPAN[1]

Susumu Shimazono

1. Diversity and Complexity of Religious Culture in Japan

Asia is wide, and religions and social scientific studies of religion are diverse in different sub-regions. For the purpose of this paper, the area of discussion is limited to Japan. The relation in Japan between religions and sociology of religion in a broad sense will be considered, with an emphasis on the relation between New Religions. One of the reasons for this emphasis is that the study of New Religions has been a major subject in the sociology of religion in Japan in the past few decades. In this section, the reason why the study of New Religions has become an important subject will be explained, and the problems involved in the relations between New Religious organizations and religious researchers will then be discussed. While keeping the focus on New Religions, care will be taken to give a broader view of the entire picture of the relations between religions and sociology of religion in its wider sense.

Japanese culture, in comparison to that of other countries in Asia, is often considered to be homogeneous. Indeed, it does have a more homogeneous culture and less diversity in language than China and India whose huge expanses embrace multiple ethnic groups and religions, and the Philippines, Indonesia, and Thailand that are smaller but equally diverse. Apart from the Okinawan population, Korean residents, and small numbers of overseas Chinese and indigenous Ainu people, there are no distinctive ethnic communities. From this fact, it might easily be inferred that Japanese religious culture is also homogeneous. In fact, it is not. Buddhism, although

1. The reader will soon realize that this paper is written with a strong awareness of the difference between the sociology of religion in Japan and in Europe. It is only two decades since Japanese sociologists of religion began interacting with their European colleagues to create more frequent opportunities for learning from each other. Differences in the style of research have also been made clear through personal contacts as well as by reading papers from both European and Japanese colleagues. I belong to the second generation of sociologists blessed with mutual learning opportunities, and I feel a great debt of gratitude to the first generation of researchers who paved the way to increase academic exchange between Japan and Europe. It is a great honour for me to contribute this paper on the occasion of the retirement of Prof. Karel Dobbelaere who has supported the exchange among the first generation. One of the first generation sociologists of religion with whom Prof. Dobbelaere cherished a warm friendship was Prof. Anzai Shin, to whom many students of the second generation pay deepest respect and affection. Prof. Anzai passed away on January 1, 1998. We mourn the loss of our respected colleague and appreciate his great achievements. I should like to dedicate this paper to the memory of the friendship between Prof. Dobbelaere and Prof. Anzai. I owe the translation of this paper from the Japanese manuscript to Ms. Chine Hayashi.

Digitized by Google

the strongest religious organization, is divided into multiple sects, and the differences in theory and practice among these sects are so great as to be almost inconceivable. Shinto has a weak cohesive power but its influence permeates people's daily life and customs and, at this point, it is not less influential than Buddhism. Confucianism is hardly to be found as a system of theory or practice, but Confucian thought, and the prescriptions based on Confucianism of how to relate to others are deeply rooted in the life of the people. Various systems of folk religious practice, such as Shamanism and mountain religions, and Western religions such as the Catholic, Protestant and Russian Orthodox have also had some influence which cannot be totally ignored. As such, the religious culture of Japan is very diverse and complex.

What caused this diverse and complex religious structure of Japan to become more diverse and complex was the emergence of New Religions which made a remarkable growth from the 19th century through the 20th century. The "New Religions" in Japan are defined as the great number of religious groups that developed during the transition period from early modern times to modern times, or from the first half of the 19th century. The number of these groups in the 19th century was several dozens at most. But the number increased gradually from the 1920s and remarkably after 1945 when freedom of belief was guaranteed in the post-war Constitution. Soka Gakkai, the largest new religious organization claimed to have 7,5 million households as among followers in the 1970s. Although this figure is somewhat exaggerated, it is estimated that between 3 and 4 million people, or about 3 percent of the population, are conscientious followers. The total number of New Religious organizations is unknown. The *New Religion Encyclopedia*, published in 1989, contains data on more than 300 organizations.[2] The present author estimates the total body of New Religion followers to be between 10 and 20 percent of the population. Public surveys show that about 25 percent of respondents answer "yes" to the question of whether they believe in a specific religion. Therefore, according to the author's estimate, roughly about half of the Japanese who have definite religious beliefs can be regarded as followers of the New Religions.

New Religions have developed by basing their foundations on the traditions of long-established religions, be it Buddhism, Shinto, Confucianism, Christianity or folk religions, into which new ideas and practical methodology were incorporated. For example, Western science, psychology, nationalism and utopian idealism, ideas that became influential in modern times, have been introduced, and new communication media and organizational or management theories have been adopted. There are also imported New Religions which have been successfully transplanted to Japan such as Jehovah's Witnesses, Mormons, Unification Church, Rajneesh Movement, Scientology and so on. New Religions do not receive high respect from the public equal to that accorded to established religious organizations which have centuries-old traditions. While being regarded as culturally deviant from the intellectual mainstream, these New Religions have been supported mainly by relatively lower middle-class people but also by other strata of

2. Inoue et al., eds., *Shinshukyo Jiten*.

Digitized by Google

society. In postwar Japan, they have certainly come to occupy an important place in the religious life of the people.[3]

An important component of the modernization process of a country is the popularization or democratization of culture. In Japan, the popularization or democratization of religious organizations was represented by the evolution of New Religions.[4] In the USA, popular participation in Christian churches was encouraged on the basis of the diversity of the religious communities brought about by immigrants from Europe, which in turn promoted the birth of new sects and new religious organizations. Likewise in Japan, New Religions have added to the diversity and complexity of traditional religious culture. Although they are similar in that they are religious organizations with popular participation, they have amplified the diverse and complex culture further in other aspects such as doctrines and practices. As a result, the structure of religious culture has today become increasingly complex.

2. Sociology of Religion and the Importance of Folk Religions and New Religions in Japan

It was around 1910 that research on religions based on fieldwork became active in Japan. The range covered by the sociology of religion may be defined in many ways and wide varieties of subjects and styles of study may be included. Fieldwork research constitutes an important method whereby a researcher gets in touch with people in those strata of society where people's views and practices are hardly expressed in written texts in order to comprehend their meaning and explicate their cultural background. Researchers of Japanese religions with a fieldwork-based approach are represented by Yanagita Kunio (1875-1962), Orikuchi Shinobu (1886-1953) and other folklorists. Their folk religious researches were successful as researches on the religious culture of Japan and exercised great influence on later social-scientific studies of religion. In later years, exchanges between folklorists, on one hand, and sociologists, religious studies scholars, and cultural anthropologists, on the other, became frequent, so that socio-scientific studies of religion now transcend the narrow boundary of the study of Japanese culture. Before the sociology of religion developed as a rigorous discipline, the study of folk religions in Japan had yielded rich experiences. On the basis of these experiences, religious studies and cultural anthropology were intertwined to widen the direction of the development of sociology of religion.[5]

Religious studies in a narrow sense began to appear from around 1930 focusing on the structure of religious organizations, the quantitative measurement of concepts and the behaviour of many people, or a Weberian

3. Inoue, *Shinshukyo no Kaidoku.*
4. Shimazono, *Gendai Kyusai Shukyo Ron.*
5. Papers examining the history of religious sociology in Japan include Yamanaka and Hayashi, "Nihon ni okeru Shukyo Shkaigaku no Tenkai"; another on the history of research on New Religions specifically is by Inoue, *Shinshukyo Kenkyu Chosa Handobukku.*

Digitized by Google

search into the relation between modernization and religions. Many excellent achievements were effected in the following few decades, and these are often used as reference points today. Among them, Naito Kanji noticed that the Ohmi district east of Kyoto, which produced many successful merchants, was under the strong influence of the Jodo Shin Sect of Buddhism, and explained how the doctrine of the sect was related to the virtues demanded of merchants, such as hard work and thrift.[6] Morioka Kiyomi illustrated that the organizational structure of the Jodo Shin Sect took the form of a federation of households, and attempted to prove that the organizational character of this religious body was based on the principles of the organizational structure of Japanese society as a whole.[7] Suzuki Hiroshi conducted research tracing the way in which the largest new religion, Soka Gakkai, had been propagated in Fukuoka prefecture in northern Kyushu, and sought to demonstrate that this religion was a movement coinciding with the needs of lower-class people in large cities.[8] These studies are a few examples which, using Western orthodox sociological concepts and methodologies, greatly contributed to the progress of sociological studies of religion in Japan.

The impact of Western sociology of religion became more apparent in the 1970s. Secularization theory, modernization theory, sects and New Religions and statistical analyses of various religious practices were studied, while the achievements of the sociology of religion in Europe and North America were also absorbed. The impact was most noticeable in the studies of religions which had well-established organizations or doctrines and ritual systems. In spite of the strong influence of western sociology of religion, however, folk religion studies undertaken since the 1910s by folklore scholars, as well as the influence of research by religious studies scholars and cultural anthropologists, have continued to be conspicuous. For example, ancestor worship, shamanism and belief in spirit possession are prominent in the religious tradition of Japan. If a name were to be given to a system of concepts and practices which embrace these elements as one category, it might be folk religion, popular religion or New Religion. In Europe and North America, sociological studies on these types of religious phenomena have been made by cultural anthropologists or social anthropologists, rather than by sociologists. In Japan, these phenomena have been addressed in folklore studies, cultural anthropology, and religious studies.

From the 1910s to around 1930, folklorists such as Yanagita Kunio and Nakayama Taro laid the foundation[9], for studies on shamanism and spirit possession beliefs. Their achievements were developed further by the religious scholar, Hori Ichiro, the folklorist, Sakurai Tokutaro, and the cultural anthropologist, Sasaki Kokan, in the 1960s and later.[10] Among studies by scholars in Europe and America, Carmen Blacker's work is important.[11] Her work was approached from the viewpoint of folklore or anthropology of religion rather than from that of sociology of religion in its narrow defini-

6. Naito, "Shukyo to Keizai Rinri".
7. Morioka, *Shinshu Kyodan to Ie Seido*.
8. Suzuki, "Religious Communities".
9. Yanagida, "Hujo Kou"; Nakayama, *Nihon Hujoshi*.
10. Hori, *Nihon no Shamanizumu*; Sakurai, *Nihon no Shamanizumu*; Sasaki, *Shamanizumu*.
11. Blacker, *The Catalpa Bow*.

Digitized by Google

tion. In taking up the study of shamanism and spirit possession beliefs today, new religions cannot be excluded. Those who study new religions show an interest in shamanism and beliefs in spirit possession, and one of the "must read" books for them is *Ecstatic Religion*(1971) by the British anthropologist, I. M. Lewis. Studies of folk religion and New Religions are more prominent in the social-scientific study of religion in Japan. Those engaged in these studies belong under the umbrella of the social science disciplines, to sociology and, even more, to cultural anthropology, folklore, and religious studies. In the latter disciplines, the cultural aspects of phenomena are more emphasized than the sociological. In other words, an understanding of the meaning of a phenomenon is valued in these studies. Such understanding can be obtained through interpreting written texts as well as by communicating with the persons concerned. For methodology, understanding, interpretation and dialogues through participatory observation, interview and text decipherment are emphasized. Instead of objectifying the persons to be studied as a quantitatively measurable entity, the researcher is urged to interact with the object of study and to regard those studied as dialogue partners. These researchers have a strong inclination toward interpretive study.

3. Positions of New Religions in Culture and the Development of Studies on New Religions

New Religions in Europe and North America may suggest religious groups which uphold philosophies and practices clearly different from the mainstream religious tradition of each country or from the major religious traditions of the world. It would be misleading if New Religions in Japan were perceived in the same way. Rather, New Religions in Japan are much closer to the mainstream of religious traditions of the population.[12] New Religions are to some extent related to the traditions of Buddhism, Shinto and folk religions in Japan, and above all they are most closely associated with folk religion. If a female shaman attracts many followers, for example, this phenomenon is seen initially as part of existing folk religion. But as this group of followers comes to have regular, frequent meetings, as the founder's words are compiled in printed materials, as group behaviour is codified, and as responsibilities are divided among followers in an organized manner, then, such a group approaches the category of New Religion.

For this reason, New Religions are often considered as groups that have close associations with the predominant character of Japanese religious culture, and many of the phenomena associated with them are not seen as deviating very much from the mainstream of the religious tradition of Japan. Just as storefront churches are a common phenomenon with deep associations with the mainstream American Protestant tradition, so new religions in Japan are seen as common phenomena of the Japanese religious scene, even though they have some extreme elements in the way they think and act. Hence, New Religions attract the interest of researchers of the history and character of Japanese culture, just as Japanese folklorists sought to

12. Shimazono, *Gendai Kyusai Shukyo Ron*; Mullins, Shimazono and Swanson, eds., *Religion and Society in Modern Japan.*

Digitized by Google

explicate the religious consciousness of the Japanese common people through studying festivals, rituals and oral tradition.

Although they have not so radically deviated from the mainstream religions, New Religions have a strong sense of mission and pride in themselves. They also approach the public positively in order to increase their membership, and while doing so they are often involved in serious conflicts with the wider society. Since the beginning of the 19th century, when New Religions began to be founded, fierce conflicts have been recurrent between emerging religious organizations, intent on expanding their membership, and the government, police, media, and existing religious organizations concerned about their expansion. There is the case of Omoto-kyo which was suppressed by the government twice, in 1921 and 1935. There are the cases of Renmon-kyo and Jiu which were assaulted by the media and investigated by the police in the 1890s and 1940s respectively, both of which almost ceased to exist. In turn, there are people who feel they have often been attacked or injured by New Religions with strong systems of belief. At times, New Religions are considered to be phenomena which have deviated from the generally accepted value systems.

Sociological researches of New Religions have been conducted in the environment described above. Some New Religions, such as Tenri-kyo, Konko-kyo and Soka Gakkai have universities or research institutes within their organizations in which follower-researchers conduct more or less scientific studies of religion in general or of their own religion in particular. However, on the whole, there is little active research within the New Religions. There are only a few researchers who believe in a New Religion and who belong to a university or a research institute specializing in the study of New Religions. By comparison with the number of research works by researchers with backgrounds in Buddhism, Shinto and Christianity studying their own religions, the output of researchers affiliated with New Religions is very limited. It is generally the case that journalists or writers who describe a specific New Religion in some detail do so with the intention of supporting or criticizing it. Researchers belonging to universities and other authorized institutes often take up the subject from a socio-scientific point of view, after the public's evaluation on the New Religion is formed.

Research on New Religions increased rapidly in and after the 1950s. It developed around opposing views of the New Religions. Positive views include the opinion that they criticize the existing discriminatory and oppressive social structure and seek to realize a more free and equal society, or that they attempt to revitalize, in modern society, important aspects of Japanese religious tradition. Negative views on New Religions maintain that they encourage the irrational cultural aspects of pre-modern times which today should be relinquished; that they turn people's eyes away from the real causes of social problems; or that they are dangerous groups attempting to propagate exclusively self-righteous, or even totalitarian concepts and systems. Some works adopt a position which includes both of these views, but others put stronger emphasis on either one or the other. Representative works which emphasize the former view are Kano Masanao's *The Sense of Order during the Formation Period of Capitalism* (1969) and Yasumaru Yoshio's *Deguchi Nao* (1977) (1974); those which emphasize the negative view are Saki Akio's *Newly Risen Religions* (1960) and Murakami

Digitized by Google

Shigeyoshi's *Soka Gakkai: Komei Party* (1967). Yasumaru's Japan's *Modernization and Popular Thoughts* and Murakami's *A Study of the History of Modern Popular Religions*(1958,63) are more complex and include both viewpoints.

Since the latter half of the 1970s, there has been an increase in research activity in New Religions, and during this time what was stressed was the need to take a neutral stance on value judgements. This occurred because many researchers from sociology and cultural anthropology placed a strong emphasis on neutrality. The most influential researcher to promote this was Morioka Kiyomi who insisted on neutrality in value judgement and who practised a research method that stressed the accumulation of objective evidence. His representative work was *The Developmental Processes of New Religious Movements*(1989). Another example of this tendency was the work of a group of researchers born in the 1940s, including the present author, who jointly compiled *A Handbook for Research Survey on New Religions*[13], and *New Religion Encyclopedia*.[14] These researchers regarded it as important to acquire a deeper understanding of the facts concerning new religions before making hasty value judgements, and expended much energy in accumulating data and information through field and material researches about them. They were, indeed, influenced by a positivistic sociological method.

On the other hand, there were researchers critical of positivism who were conscious of the need to understand the world of meaning of others and the need to examine problems arising from that world.[15] They were affected by the tradition of folk religious studies and earlier New Religion studies which had accorded high value to understanding the meaning system of those studied, and to the use of interactive approaches with the people being researched. However, when New Religion researchers were about to begin methodological consideration in the latter half of the 1980s, conflicts between New Religious organizations and the public grew increasingly serious and researchers became involved.

4. Intensification of Conflicts around New Religions and the Involvement of Researchers

Up to the present, not a few New Religious organizations have caused serious troubles with non-members. In the past, however, when New Religious groups were exposed to strong public criticisms, they tended to mitigate their aggressive attitudes and attempted to compromise with the general public. Before 1945, religious organizations which were regarded as dangerous elements in society were often kept under governmental control. After that year, when "freedom of faith" was guaranteed by the Constitution, it was understood that all religious bodies would be treated equally, and that control by the government would be limited to financial scandals or other cases. Religious organizations acquired the ability to

13. Inoue et al., *Shinshukyo Kenkyu Chosa Handobukko.*
14. Inoue et al., eds., *Shinshukyo Jiten.*
15. Association for the Sociology of Religion, ed., *Ima Shukyo wo Dou Toraeruka?*

Digitized by Google

counter-attack media assaults by legal procedures and by using media strategies. Thus, the situation changed, and the conflict became prolonged while they reacted to criticisms and assaults from the public with resistance as well as by repeated counter-attacks.

Long-term serious conflicts between New Religions and the public began first in the 1960s with Soka Gakkai, and then with the Unification Church, and they grew increasingly serious from the 1970s to the 1980s, and finally became an outstanding social phenomenon toward the end of the 1980s.[16] Some major happenings during the process are as follows: Prior to the publication of *Criticizing Soka Gakkai* by Fujiwara Kotatsu (Nisshin Hodo Shuppanbu, 1969), Soka Gakkai put strong pressure on the publishing house and the author to halt publication of the book, concerning which strong public criticisms had been expressed.[17] During the same period, the Unification Church induced young members to live together, completely severing contact with their families and with the wider society for long periods of time. As a result, they came to be involved in harsh conflicts with parents and deserters.[18] This religious group was strongly antagonistic to communism and won conservative politicians and scholars to its side; this caused a greater confrontation with reformist parties. This may have been a factor which prevented the depth of conflict from being revealed.

In the 1980s, Unification Church followers forced people to make large donations through deceptive sales of merchandise called "Reikan Shoho" (sales based on extra-sensory perception) and were severely blamed by their victims.[19] The "Reikan Shoho" is a method of selling by putting strong psychological pressure on ordinary people to buy, at extraordinarily high prices, seals, ceramic pots, and so on, said to possess some spiritual power. Organizational measures were fully mobilized for this activity. After a while, many of those who had bought these items brought law suits for alleged fraudulent fund-raising activities. In 1989, when the Cold War was on the verge of collapse, an incident concerning the match-making and subsequent marriage of well-known TV performers in a group-wedding ceremony by the organization, and an incident of a famous TV performer who left the organization because of persistent persuasion by her relatives, gave further impetus to the already strong criticism of the Unification Church. In 1991, another New Religion, Kofuku no Kagaku (Research Institute for Human Happiness, RIHH) launched a major protest against a publishing company which had printed in its magazine articles critical of its founder. A large number of protest messages were sent by fax to the company. With this protest, public criticisms against this organization mounted further.[20] After these cases, public criticism of World Mates, Ho-no-Hana Sanpogyo, and

16. New Religions which developed rapidly after the 1970s are often called New New Religions. It is not by accident that many New New Religious organizations are enmeshed in long-lasting conflicts with the public. Shimazono, *Shin-shinshukyo to Shukyo Buumu*; id., "Shukyo Kyodan no Naiheika to Kindai Jiyushugi"; id., "The Commercialization of the Sacred".
17. Murakami, *Gendai Nihon no Shukyo Mondai.*
18. Waga, *Toitsu Kyokai.*
19. Naruse, *Totisu Kyokai*; Yamaguchi, *Kensho Touitu Kyokai.*
20. Shimada, *Kamigami no Tsugo.*

Digitized by Google

other New Religious groups continued because of their coercive inducement and enforced donations of large amounts of money.

By far the greatest conflicts between the public and a religious organization were those caused by Aum Shinrikyo.[21] Since around 1989, Aum Shinrikyo had been criticized for forcing followers to make huge financial contributions, and to adopt a hermit-like life-style after breaking away from their families. In response to public criticism, the founder and leaders tried to counter-attack, and secretly murdered the family of a lawyer who had been working for those opposed to Aum's activities. Although they were suspected by the public of having murdered the family, they continued to deny it. In February 1990, they put forward the founder and leaders as candidates for the House of Councillors and staged showy election campaigns. But, contrary to the founder's personal expectations, they suffered a crushing defeat. From that time, they became an increasingly closed community, and began building ashrams at various locations in the country for the followers to live a hermetic life. Local people began protesting against the building of Aum's facilities in their neighbourhoods and conflicts began.[22] While they became more isolated from the public, they used the media fully in an attempt to gain public support by having the leaders appear in a positive light on TV programmes, or arranging interviews between the founder and scholars or writers to be printed in popular magazines. In 1994, intending to kill the judge dealing with the law-suit against Aum, they released sarin gas in Matsumoto city and killed seven citizens. They then began to insist that they themselves were victims of poisonous gas attacks, thereby arousing public suspicion that they themselves were resonsible for releasing the gas. Families of followers who had been forcibly taken to ashrams took legal steps against Aum Shinrikyo, causing the police to take decisive measures. Conscious of an impending desaster in such an unfavourable climate, the group reacted. On March 20, 1995, they caused a tragic incident of releasing sarin gas in subway trains, killing eleven persons and injuring thousands more.

In the course of these conflicts between Aum Shinrikyo and the public, the media occasionally asked sociologists of religion for information about this organization, for comment on the law suits, or explanations which favoured or criticized the organization. Many scholars and writers were critical of the organization, while others attempted to keep a distance from both sides involved in the conflicts. There were, however, also scholars and writers who were influenced by the organization, or who expressed apprehension about religious oppression. Professor Shimada Hiromi of Japan Women's University, a religious study researcher who had been active in the field of sociology of religion, supported Aum Shinrikyo.[23] After the sarin incident, Shimada was severely criticized by the public and as a result resigned as a professor in the autumn of 1995. The array of Aum Shinrikyo-related incidents and Shimada's resignation posed a serious question about

21. Egawa, *Kyuseishu no Yabo*; Shimazono, "In the Wake of AUM"; Reader, *A Poisonous Coctail?*; Shimazono, *Gendai Kyusai Shukyo Ron.*
22. Kumamoto Nichinichi Shinbun, eds., *Aum Shinrikyo to Mura no Ronri.*
23. Shimada, *Kamigami no Tsugo*; id., *Shukyo no Jidai towa Nandattanoka?*

Digitized by Google

the social responsibility of religious scholars and sociologists of religion who have extensive knowledge concerning religious groups.

5. Responsibilities of Sociologists of Religion concerning Religious Groups

The relationship between the Japanese public and religious organizations, specially New Religious organizations, underwent a major change from the 1980s to 1995. After the 1950s, when the system guaranteeing the freedom of belief was stable, there were always conditions likely to stimulate conflicts between religious groups and the public. When criticized by the public, religious organizations would compromise and make certain concessions. While aware that they might at any time be criticized again, they maintained a relatively stable existence based on the circumstantial judgement that they were, to a certain extent, accepted by the public. Nowadays, however, sharp confrontations continue between religious organizations and major critical groups and law suits are endlessly filed one after another. The situation went so far as to admit a violent intervention by the government in the affairs of a religious organization. Many people make claims for having suffered damages caused by religious organizations. As in many cases involving Aum Shinrikyo, obvious evidence of damage is placed before the eyes of the public.

Sociologists of religion cannot help but become conscious that their research studies and the publication of the results are being conducted within a strongly conflictual climate. Sociologists of religion are now being urged to reconsider the methods of their research studies in this era of new religious conflicts.[24] There have been two major streams in sociology of religion in Japan. One stream is based on the tradition of positivistic sociology emphasizing neutrality in value judgement. The other one is based on the methodological consideration of recent social science emphasizing the understanding of meaning and a dialogue approach based on the tradition of approaching the study of religious culture through religious studies, folklore and cultural anthropology. Researchers belonging to both streams should find something new to learn from the current state of religious conflicts.

Researchers in the former group who claim to be positivists presenting only neutral, objective facts are now challenged to consider whether that method of research remains feasible. In order to research a religious organization, you must collect information. And for this, you should develop relations with those who have interests in the specific organization. The quality and quantity of the information will vary depending on those with whom you come into contact. Inevitably, your subjective elements and the elements arising from your relation with the informants will be reflected in your research work. There is a limit, as a matter of course, even if you attempt to obtain fair and objective information. Publishing the result of your research work may affect people with interests in the religious organization to some degree. When a religious organization is a party to a suit filed by a former

24. Fujiwara, "Kamagami to Yogi".

Digitized by Google

follower, an academic report by a religious sociologist may act in favour of either of the parties. Sociologists of religion should not pretend to take a purely objective stance. Rather, they should be well aware of their own standpoint when they get into contact with informers and when they select information. It may be appropriate to express what value-premises they take for their research studies. The value-neutrality that Max Weber referred to should be reinterpreted.

Researchers of the latter group who place emphasis on understanding meaning and dialogue with the persons studied may claim that they are aware of the fact that subjective elements are included in the information materials they gather and that the interaction between them and those studied may be reflected. But they should examine to what level they are conscious of all the interests involved in their understanding of meaning and dialogue. It is important for them to know that they may not have full insight into the area which they are researching. Researchers can never hear the voices of all the people concerned. Indeed, they cannot always be attentive even to the major interests of important persons of the target group. Desirably, dialogue should be held with as many people as possible, but there is a limit. Sociologists of religion should be fully conscious of this fact, and should be open-minded in listening to others' views.

However, a consciousness of such limits does not mean that researchers should drop their interest in religious organizations. Certainly, one of the functions of scholars is to organize more objective perceptions and information. Therefore, they should keep a certain distance from the object of their study, and present objective and proven information. However, they are able to make value judgements based on academic knowledge which other people cannot do. When disclosure of a value judgement is required, sociologists of religion should bear a certain burden in the conflict situation by demonstrating the reasons for their judgement.

They must be aware of the bias of their own viewpoints and conscious of the limitations of their awareness. Even so, they must present clear value judgements to the public when necessary. By so doing, sociologists of religion interested in religious organizations may fulfil social responsibilities worthy of their social status. Sociologists of religion can learn much from the incidents involving Aum Shinrikyo.

Digitized by Google

SECTS AND SOCIOLOGY

Bryan Wilson

Given their social marginality and - certainly until the beginning of this century - their limited size, sects have commanded a surprising degree of interest from sociologists. It cannot be said, at least until recently, that any similar degree of interest in sociology has been evinced by sectarians. The term "sects" is used entirely neutrally by sociologists: no pejorative connotation is implied. Sects are generally distinguished from contemporary new religious movements, principally because (in the West) sects claim to be within the broad Christian tradition, whilst this is not the case for most new religious movements.

That sociological interest in sects should have initially been most manifest in Protestant cultures, Germany and the United States, is in itself unsurprising, since it was in these cultures that sects were most in evidence and in these countries that sociology earliest acquired extensive institutional support. Between the two, however, the approach to the sociological study of sects differed. In Germany the sect was a convenient model for ideal-type analysis; in the United States, the focus was much more emphatically on empirical studies of particular sectarian bodies.

The attention accorded to "the sect" by Max Weber and Ernst Troeltsch placed this social phenomenon close to the central concerns of sociological theory. Their interest was in the constitution and organization of the sect, and they used comparison with the church as a way of bringing into relief its distinctive features. Inevitably, this procedure left their analyses somewhat in thrall to theological assumptions. Troeltsch, of course, was himself a theologian, and at various points his commitment becomes obvious in his occasional normative judgements.

The sociologists who, in America, first turned their attention to sects had no institutionally established church with which to make comparisons. Instead, they assumed that the various mainline denominations provided a standard of normality. What attracted their attention was the motivation of sectarians, and thus their work was often underwritten by psychological assumptions. Indeed, for some sociologists, the psychology of sects was but an extreme extension of a wider concern with the psychology of religion generally. In a secular state, in which there were numerous religious bodies competing for the voluntary adherence of the public at large, the psychological dispositions of different denominations and sects had been a subject of comment long before sociology or psychology had become respectable academic disciplines.[1]

1. See, for example, the amusing comments of Mrs. Frances Trollope, an English visitor to the United States in the late 1820s. In *Domestic Manners of the Americans*, first published 1832 (London: Folio Society, 1974, p. 91), she wrote: "I was told in Cincinnati that to be well received in society it was indispensably necessary to declare that you belonged to some one of these [religious] factions - it did not much matter which - as far as I could make out, the Methodists were considered as the most pious, the

Digitized by Google

Unlike the contributions of Weber and Troeltsch, the early, generally psychological, commentaries on sects in America have ceased to command academic attention and scarcely merit mention.[2] The ideal-typification of the sect which Troeltsch advanced was, however, taken up by H. Richard Niebuhr in the United States, and used as a base-line for Niebuhr's dictum that a sect remains as such for only one generation, in the course of which it graduates into a denomination. (The denomination differs from the sect in that it accepts in large part the secular culture, and thus, unlike the sect, is not in a state of tension with the wider society. It normally accords parity of status to other similar large-scale divisions of Christian believers.)[3]

This thesis, fallacious as it is as a generalization, spawned numerous studies documenting, in one religious movement or another, the denominationalizing process, "from sect to church" as it was often loosely characterized. Niebuhr's dictum was refined by various sociologists, one of the most important of whom was Liston Pope, who in his classic study of social class and religion itemized the specific changes of polity and policy which occurred in the process of denominationalization of the sect.[4]

Despite the elegance of Niebuhr's thesis, it became obvious that some sects persisted as such over several generations, and these were not solely those, such as the Amish Mennonites and the Hutterites, that had established a means of insulating themselves from the wider society, and that had, in consequence, escaped the pressure of upward social mobility which was a causative agent in the domestication of some previously radical dissenting American sects. On closer examination, it became apparent that the social context of the United States, precisely because of the high incidence of social mobility (and the even higher incidence of the expectation of such mobility), was uniquely propitious for the denominationalization of sects. Yet, even there, there were conspicuous examples of persistent sectarian groups, as the resilience of the Seventh-day Adventists and the Jehovah's Witnesses made manifest. Movements such as these, and the many hundreds of smaller and less celebrated but persisting sectarian groups, came to attract the attention of sociological researchers.

In consequence, sociologists of religion have often been accused of devoting a disproportionate amount of their time and intellectual energy to the study of sects, to the neglect of the socially, culturally, and perhaps politically far more influential churches with their far more numerous following. But the reasons are not far to seek. Sectarians are by definition dissentients. From the point of view of the majority, sects appear as pathological cases, and pathology invariably summons more attention than normality and

Presbyterians as the most powerful, the Episcopalians and the Catholics as the most genteel, the Universalists as the most liberal, the Swedenborgians as the most musical, the Unitarians as the most enlightened, the Quakers the most amiable, the dancing Shakers the most amusing, and the Jews as the most interesting. Besides these there are dozens more of fancy religions whose designations I cannot remember..."

2. Among them are: Davenport, *Primitive Traits in Religious Revivals*; Gillen, "A Contribution to the Sociology of Sects"; McComas, *The Psychology of Religious Sects*; Ellwood, "The Social Functions of Religion".
3. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*.
4. *Millhands and Preachers*.

Digitized by Google

demands more explanation. Sects also attracted attention because of their stand on issues in which they sought to establish rights of conscience – whether with respect to military or civil (i.e. jury) service, normal medical treatment, or the content of education. Their very challenge to the state brought them into the public arena and made their demands matters of open debate. It was, as we shall see below, their demand for exemptions from the normal operation of the law and norms of civil society which induced some sectarians to take some interest in sociology.

Sociologists quickly came to see the sect as a spontaneously emerged model for social exploration. In some senses, it was almost a laboratory case for the exploration of the otherwise only hypothetical possibilities of how society might be organized, how its affairs might be managed, and how a distinctive ethic might be communicated and sustained. Thus, the Seventh-day Adventists and Pentecostal sects were examined with a view to testing variants of Weber's Protestant Ethic thesis.[5] The unique economy of the Hutterites, their extraordinary fecundity, and their inherited genetic characteristics as a small, isolated and inbred community have attracted sociologists and other scholars to the study of sectarianism, just as the preserved musical notation scheme and the distinctive style of singing of the Amish has attracted musicologists.[6]

These particular attractions aside, however, sects generally offer the researcher certain distinct advantages not to be attained in the study of state churches or long-established denominations. Sects are voluntaristic groups: those enrolled as their members are, at least notionally, totally committed. Inevitably, there are variations in actual commitment, but the differences among sectarians within the same sect, compared to the variations in commitment found among church populations, are small, and the general level is much higher. It is thus the case that for sociologists interested in the extent to which religion influences, or even determines, social comportment, the sect offers more explicit and less compromised evidence.

For conventional believers in orthodox Christian churches and denominations, religion is just one factor among many which affects their lifestyle and their behaviour. They may belong to their church in a purely nominal sense, and its teachings, and the obligations which it exacts, may be of little real consequence in their lives. That is not the case for sectarians. They are first and foremost religiously-defined beings. Whatever other characteristics and dispositions they may possess, all of these are likely to have been brought to the bar of their sectarian conscience and embraced only if consistent with, and, ideally, supportive of their identity as sectarians. Thus whilst it is not impossible to be, for example, a vegetarian whilst also a Jehovah's Witness or a Christian Scientist, the adoption of such an "additional" claim to moral rectitude is almost to imply that "the truth" (as sects

5. The comparative study of Schwarz, *Sect Ideologies and Social Status*, is a prime example, but the interest persists, as evidenced by the study of Latin American Pentecostals, Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*.
6. Bennett, *Hutterian Brethren*; Eaton and Weil, *Culture and Mental Disorders*; Egeland et al., "Bipolar affective disorders linked to DNA markers"; Hostetler, *Amish Society*, 123-130 [Amish music]; Séguy, *Les assemblées Anabaptistes-Mennonites de France*.

Digitized by Google

almost invariably designate their own teachings) is in some way inadequate for the believer's well-being and salvation.

Sects possess another intrinsic property that is in large measure absent in churches and settled denominations: they have virtually objective boundaries. Whereas the church is an association of the believing and the half-believing – perhaps even of the unbelieving — and hence somewhat amorphous in regard to its constituency, the sect exercises firm control of its adherents. It disciplines the errant and, typically, expels or "disfellowships" or "withdraws from" the incorrigibly wayward. Thus, the sect has firm lines of demarcation. Its boundaries are even less permeable than those of many tribes among under-developed peoples. It is clear just who does and who does not belong. As an object of study, the sect is thus much more nearly a determinate entity than any other form of religious association. This being so, it provides a much more certain depiction of religion and hence a better base-line for considering the extent of the putative influence of religion on other facets of society.

Quite apart from the appeal of sects as phenomena offering sociologists useful models of alternative social systems, minority religions have exerted an enduring fascination for investigators, both with respect to their intrinsic qualities and because of their diversity. Shaking themselves free from the normative evaluations of earlier theological studies, sociologists, in seeking to identify and explain the intrinsic character of particular sects, have sought to discover their social constituency –the social class origins of members; the level of their education; the patterns of sociation. For others, the organizational structure of the sect; the means of propagation; the techniques of conversion; the effect of belonging on the moral, intellectual, cultural, political and social life of adherents, and so on, are issues that have given rise to studies, typically presented in journal articles.

That almost all sects have been subject to critical theological scrutiny, and at times to misrepresentation, vilification and contumely goes without saying, and it is with regard to such misinterpretation that sectarians have sometimes appealed to sociologists, whom they felt knew them better, to set the record straight. Some sects have attracted much more scholarly attention than others, of course. Thus, whilst, on the one hand, there have been a considerable number of sociological and semi-sociological studies devoted to Quakers, Seventh-day Adventists, Mormons, and Jehovah's Witnesses, on the other hand, the (so-called Plymouth) Brethren, also known as Darbisten (in their various branches), the Catholic Apostolic Church, the Swedenborgians, and the Salvation Army have escaped with much less sustained attention from sociologists.[7]

7. This is not the place for an extensive bibliography, but a few distinguished examples may be mentioned: O'Dea, *The Mormons*; Bull and Lockhart, *Seeking a Sanctuary*; Pearson, *Millennial Dreams and Moral Dilemmas*. On Jehovah's Witnesses, see Beckford, *The Trumpet of Prophecy*. On the Salvation Army, see Robertson, "The Salvation Army". Two studies which are not strictly sociological should be mentioned: Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum*; Flegg, *Gathered under Apostles*.

Digitized by Google

In those societies in which Protestantism had opened the doors of toleration to admit religious pluralism, the diversity of sects excited the attention of sociologists and stimulated attempts to produce a taxonomy, perhaps with botany as the model. These early morphological endeavours were often curiously muddled, employing indiscriminately diverse criteria by which to establish categories of sects supposedly possessing family resemblance or common origins.[8] The very complexity of religious organizations, and the plenitude of the - sometimes divergent - doctrinal directives that could be ascribed to the Christian scriptures, demanded a measure of sophistication which early taxonomists usually lacked. From the basic concern of how exactly the concept of "the sect" was itself to be defined, the intention of imitating what was at that time assumed to be the self-evident criteria of (botanical) identification was bedevilled from the very outset. Academic sociologists have largely abandoned the attempt to assign particular religious bodies to arbitrarily devised categories, which resemble so many preconceived empty boxes.[9] Today, only government agencies, taking up the word "sect" as a pejorative term of *odium theologicum*, and using it to justify the surveillance and perhaps the circumscription of the activities of particular movements, favour such classification.[10]

Instead of classification and the search for universally applicable definitions, some sociologists, taking a lead from Max Weber, have sought to use ideal-type formulations in addressing particular issues or predicting tendencies and probabilities in sect development. Thus, testing the Niebuhr hypothesis that all sects become denominations in the course of one generation has been undertaken by the application of ideal-typical analysis to predict just which sub-type of sect was most prone to experience denominationalizing processes.[11]

The early sociological studies juxtaposed sect and church, thereby making apparent the inheritance of a theological perspective, sustained in many popular and journalistic writings on the subject in which the church was taken as the touchstone of normality, whilst sects were seen as heretical and wayward, if not as inspirations of Satanic forces.[12] Sociology took some time to make clear its distinctive detachment and objectivity in its treatment of religious minorities. It soon became apparent to sociologists that the comparison of sect and church was misleading, not only in creating the assumption that the sect was a self-defined alternative to the church, and thereby a spurious form of religious organization, but also that the focus of the sect's disdain of the wider society was in some way specifically a protest against the church. In fact sectarian protest was as much, and sometimes more,

8. For an example of the use of promiscuous criteria, see Clark, *The Small Sects in America*.
9. One of the last works in which a sociologist engaged at some length in the fruitless task of seeking to determine whether a particular movement was or was not a sect is Nelson, *Spiritualism and Society*.
10. See, for example, the report commissioned by the French authorities: Assemblée Nationale, Commission d'enquête Rapport n° 2468, *Les sectes en France*, 1995.
11. Wilson, "An Analysis of Sect Development".
12. To mention but two academic though non-sociological works, in the sense that they displayed a distinct lack of detachment and objectivity, one may cite: Hutten, *Seher, Grübler, Enthusiasten*; Hoekma, *The Four Major Cults*.

Digitized by Google

directed against the secular society and some aspects of the state than against the church as such.

It was this distancing of the sect from the society at large which, at least for many decades after the sociology of religion had become a recognizable university discipline, impeded any recourse by sectarians to sociological studies that might have been useful to them. Most sects were unacquainted with university studies and saw little of relevance to them in what they took to be the nature of academic enquiry. The universities were seen as agencies of secularity or, perhaps worse, of alien church theological training. Many sects dissuade, where they do not altogether prohibit, their younger members from enrolling in university education. The communitarian sects – the Hutterians in Canada, and the Amish Mennonites in Pennsylvania – oblige their young members to terminate their education at that age at which they are no longer subject to compulsion by the state. Jehovah's Witnesses are often persuaded that they can serve a more useful purpose by taking up full-term "publishing" (that is, house-to-house canvassing) than by pursuing higher education. The Exclusive Branch of the Brethren require their young to eschew higher education altogether, since they regard universities as centres of false values where a youngster's morals are likely to be jeopardized. Given these dispositions towards higher education in general, it is not surprising that many sects have tended to be wary of the sociology of religion, in so far as it is a university product. Sects undergoing a denominationalizing process have evolved somewhat more tolerant policies towards higher education. Such has been the case with some Pentecostal sects, with the Seventh-day Adventists, and - by virtue of the particular circumstances in which they have enjoyed majority or near majority status in a given region - the Latter-day Saints (Mormons) in Utah. Seeking to control the education of their young people and to sustain a religious atmosphere in institutions of higher learning, these sects have set up their own colleges and universities and have often sought their accreditation from the state. As a growing subject with strong affinities to problems of social welfare, sociology has sometimes acquired a place in these "sectarian" places of higher education, and, given the basic religious orientation of their sociologists, it is not surprising that some of their literary output might properly be described as the sociology of religion. Often this has taken the form of an essentially introverted study of the sect itself, its history, structure, and social policy. Frequently, such works have had an element of apologetics about them: occasionally, they have been more openly critical, at least of specific aspects of the sect's policies.[13]

The principal point at which sects have found some convergence of interest with the sociology of religion has been in the defence of their rights of conscience. Sects are protest groups which dissent from some of the norms of secular society. They seek to insulate their members from that society, and sometimes create their own facilities as alternatives to established social institutions, most markedly in education, but often also in the fields

13. Thus, for the Seventh-day Adventists, see the sociologically well-informed works of Bull and Lockhart, *Seeking a Sanctuary*; Pearson, *Millennial Dreams and Moral Dilemmas*; Lawson, "Church and State at Home and Abroad".

Digitized by Google

of health, social welfare, information, media, and recreation. Typically, they distance themselves from the national polity and the various facilities and obligations of civic organization, and erect something like a "pillar" of their own.[14]

Inevitably, the establishment of alternative facilities, and their subsequent use, brings sects into conflict with the secular authorities, leading, not infrequently, to disputes which go before courts of law. When such disputes arise, sectarians, possessed of a distinctive *mentalité*, find difficulty in setting forth to the court the grounds on which they dispute the law (in, for example, seeking exemption from compulsory military service). They are likely to state their case in language that is entirely alien to the court, supporting their conscientious position with copious biblical allusions, or in language that the court finds mystical. What the sect needs is an interpreter who can render the nature of their case in language acceptable and comprehensible to the court. It is often at this juncture that sects seek the assistance of an expert witness.[15]

At one time, the courts would have turned to theologians to inform them about sects, but since the various branches of Christianity claim exclusive possession of the true faith, so-called experts in theology embrace a discipline too normative to provide appropriately neutral and objective testimony. Nor is the psychologist of religion much better suited to the role, since the tendency has been for psychologists to regard sectarianism as in some sense pathological, to ignore the on-going communal life of sects, and to base their findings on the evidence garnered from defectors and apostates. The type of interpreter that is needed has to be thoroughly acquainted with the way of life of the sect and with its distinctive mores, yet someone who can be presented to the court as an impartial and detached observer. Increasingly, the interpreter is likely to be someone who has conducted research into the movement in question, such research being the basis of his or her expertise. Since sociologists have as part of their remit the study of social movements (of all kinds) and since the discipline is also committed to principles of ethical neutrality, it is to sociologists of religion that litigants regularly turn for specialist testimony pertaining to disputes involving sects or their members.

The instances in which expert witnesses have been called to testify in litigation concerning sects has grown remarkably in the United States, Britain, and other English-speaking countries in recent years. In some instances, the subjects of court scrutiny are not only the beliefs and religious practices of the sect, but also the social life and involvements of the movement. Clearly, when the sensitivity, diversity and subtlety of the subject matter is taken into account, and the variety and number of sects is recalled, expert testimony concerning sectarian life practices is not always easy to procure. The leaders of many sects have, however, learned that sociologists of religion are perhaps the best resource available to them in such instances, and, at least in

14. See the discussion in Dobbelaere, "Vormen van godsdienstig isolement".
15. For a fuller discussion of interpretation as part of the role of the expert witness, see Wilson, "The Sociologist of Religion as Expert Witness". For a case study account of expert witnessing, see Wilson, *The Social Dimensions of Sectarianism*, 86-102.

Digitized by Google

some countries, government agencies too have turned to the same source for information when issues concerning sects demand their attention.

In the recent past, perhaps the most frequent issue for which sociological expertise has been called for has been the purported influence of sectarian upbringing of children in cases where a disaffected parent seeks custody of offspring by alleging that his or her former religious beliefs, and those of his or her erstwhile partner, are inimical to the children's education. Naturally, the sect seeks to rebut such suggestions and seeks, where such is available, to engage a sociologist who has studied the sect to testify to the essentially wholesome nature of the sect's way of life. This situation has arisen not infrequently among Jehovah's Witnesses, and among the Exclusive Brethren. Other cases also arise: conditions of work relative to the seventh-day Sabbath keeping of the Adventists; compulsory trades union membership, or obligatory membership in professional bodies or employers' federations, which have been a source of discomfort for, among others, Christadelphians and the Exclusive Brethren. Whilst Christian sects in general do not embrace alternative therapies, reliance on faith healing (among Pentecostals, and some older evangelical groups such as, in Britain, the sect which calls itself "The Peculiar People" [after I Peter 2: 9]) and mental healing (by Christian Scientists and other New Thought groups) has occasioned some brushes with the law at various times, whilst Jehovah's Witnesses have had recurrent legal problems concerning their refusal of blood transfusions, particularly for children. Above all, sects with adherents in former Communist eastern Europe, in third-world countries, and even in some European countries which lack a secure tradition of religious freedom, have discovered the value of sociological experts in rebutting legal challenges and resisting persecution.

The range of issues - and one should not overlook matters such as libel actions; controversies regarding charitable status (by the granting of which a sect may gain exemption from certain forms of taxation); pleas for exemption from jury service – gives an indication of the competence expected of the sociologist who serves as an expert witness. Clearly, to acquire a knowledge of the pattern of interdictions and injunctions which constitute the ethic of a sect, demands considerable and extended participant observation and, more than this, must normally depend on the goodwill of the sect itself. In the past, sects were generally suspicious of academic researchers, perhaps ascribing to them purposes similar to those of journalists determined to produce an *exposé* of the movement. Without being able to indicate either a common pattern of motivation or a sequence of external events which might have induced a change in this disposition, one may note that, in the course of the last thirty years or so, many sects have become more relaxed about the approach of academic investigators. Sometimes, indeed, they have been willing to open the way for such research, and appear to recognize that, however desirable it may be to be well-insulated from the wider society, something is to be gained by having responsible outsiders become acquainted with the sect's ethos and way of life.

The sect's need for the sociologist of religion arises because courts generally tend to regard the sect and its leaders with suspicion. The sect begins with the disadvantage of being a dissenting organization, a fact which may influence negatively its prospect of obtaining a fair hearing. The court, when

Digitized by Google

so ill-disposed towards the sect, may require the expert witness to set forth the sect's religious beliefs and practices, as well as the character of its way of life. In this respect there is a marked difference in attitude of courts towards different religions, even when judges affirm that they treat all religions equally and neutrally – a position which judges regularly endorse in Anglo-Saxon countries. Courts rarely, if ever, seek expert testimony by outsiders for established or mainline religions, nor doubt the integrity of their principals. Given this incidence of involuntary discrimination, sects seek out impartial scholars who command the respect of the court, and who become a type of advocate for them.

Yet, although the sociologists' testimony veers towards advocacy, and their sympathetic stance towards the sect goes some way to correct the balance of the court, none the less, their primary function is that of the detached, neutral, and objective commentator. They must be trusted by both the court and the sect; indeed, they might be called by either side in a dispute, and are under oath to present their information impartially. Even so, it is usually the case that the sociologist who has undertaken research into one or another sect, will have evolved a certain sympathy for the sect in question, and that measure of sympathy may in itself have been of intrinsic importance in facilitating his or her understanding of the sectarian way of life. There enters into such study by participant observation an essential element of Verstehen, without which the sociologist's understanding of the sect would certainly be impaired.

Beyond this, sociologists working in this field are likely to be committed to a positive evaluation of religious toleration. Having chosen to work with sects, they will have needed to inspire the confidence of their subjects, and that must entail the opinion that the sect has the right – within the confines of the criminal law, of course – to worship in its own way and to espouse its own distinctive beliefs. They can scarcely adopt any other position relative to religious belief than that of an endorsement of the principles of religious freedom and toleration. Their commitment to such principles is of a wider nature than the demands of any given sect for its own enjoyment of such rights, but they underpin their involvement in any particular case. Withal sociologists must maintain the stance of disinterested sympathetic detachment. Such detachment is essential to protect them from being defamed as "pro-sect".

It must be acknowledged that the sectarians for whom they act as expert witness may not always understand the position that the sociologists adopt and that informs their functions. The sect may be disposed to embrace these apparently friendly outsiders, but may fail to realize that their impartiality and objectivity are vital to their role, and that, without these qualities, their testimony would have much diminished value for them. Many sectarians, whilst demanding toleration for their own beliefs and way of life, have limited appreciation of the abstract principles of toleration. Typically they claim to "have the truth", and, given the exclusivity and intolerance of the traditional Christian position, this assertion is likely to blind them to the validity of any higher commitment to equal rights and toleration. Thus, whilst the sect may be disposed to appropriate the sociological researcher, he or she must maintain a detached independence.

Digitized by Google

Apart from engaging sociologists as expert witnesses, sects have little occasion to consult sociologists of religion. The pattern of their organization is prescribed by their basic doctrines. They need no advice concerning recruitment or conversion techniques. They have their own membership lists which are definitive, since sectarians tend to be clearly "in" or "out", and thus they do not require surveys of members. Sects tend to uniformity of opinion, and hence there is no need to canvass members respecting their views on policy or, indeed, on anything else. Neither the techniques of sociological enquiry nor its findings are relevant to the sect. Sociology remains part of the secular world from which sects follow the biblical injunction to "be separate". It is only when the sect must perforce go to law that sectarians are likely to make voluntary contact with sociologists of religion.

Digitized by Google

TAKING TWO TO TANGO: THE NEW RELIGIOUS MOVEMENTS AND SOCIOLOGY[1]

Eileen Barker

It would be a mistake to generalize about the relationship between sociologists of religion and new religious movements (NRMs). One finds variations according to the movement, the sociologist and the period one is considering. While at times there have existed, and there still exist, suspicion and antagonisms, it is also true that many of the better-known New Religions have now developed a *rapprochement* – some might even say an *entente cordiale* - with at least some of those who place them under a microscope and ask them impertinent questions about their beliefs and the minutiae of their daily lives.

1. The Emergence of NRMs

It is difficult to know when the story begins. This is partly because there is no generally agreed definition that clearly distinguishes NRMs from what sociologists of religion have long called sects and cults – except that the latter usually refer to earlier movements such as those studied by Bryan Wilson and many of his students.[2] The end of the Second World War is possibly as useful a starting point as any other.[3] Several of the better-known movements that sociologists were later to study began to operate in the 1950s: both the Church of Scientology in the US and the Unification Church in Korea were

1. By asking about the relationship between sociology and New Religions, the editors of this book have presented an interesting challenge for the contributor insofar as very little has been written in the way of a history of such a relationship. Although I have tried to reference as much as possible, much of what appears in this article is, perforce, based on stories of which I have a personal knowledge or have heard about either directly or indirectly from fellow scholars and/or members and former members of the New Religions. I would like to thank Massimo Introvigne, Gordon Melton and Jim Richardson for their helpful comments on an earlier draft of this paper.
2. See Wilson's contribution to this volume and, for example, Wilson, ed., *Patterns of Sectarianism*.
3. Barker, *New Religious Movements*, 145. As most of the sects covered by Wilson and his students were of 19th century origin, this tends to leave something of a lacuna for the first half of the 20th century. Empirical sociology of religion was not yet very developed, especially in the English-speaking world, and although there were a number of "new movements", such as SUBUD and the Brahma Kumaris which were starting to attract followers in the 1930s, it was not until the final third of the century that they attracted much attention from sociologists. Mention should, however, be made of the pioneering work of Elmer Clark, see Clark, *The Small Sects in America*.

Digitized by Google

officially founded in 1954[4]; the Aetherius Society appeared in Britain and the Ananda Marga in India in 1955; the Summit Lighthouse (later known as the Church Universal and Triumphant) was founded in 1958, the year that Maharishi Mahesh Yogi brought Transcendental Meditation to the West; the International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) was founded in 1966; The Family traces its origins back to 1968; Yogi Bhajan founded the Healthy, Happy, Holy Organization (3HO) in Los Angeles in 1969; Bhagwan Shree Rajneesh started gathering disciples around him in the 1960s and his ashram in Poona was founded in 1974.[5]

2. Early Sociological Encounters with NRMs

Around the late 1960s, there began to be an awareness among scholars such as Jacob Needleman (himself a Tibetan Buddhist) of the arrival of a number of Eastern religions that were introducing ideas, perspectives, psychologies and values which have long been familiar to Asian society but were still alien to the vast majority of Westerners.[6] At the same time, there were a few young seekers, most notably among Californian hippies, who were promoting the new "counter culture", and finding such ideas more attractive than those which they perceived to be on offer from the institutionalised religions and bourgeois imperialism of the late 1960s.[7] In Europe, Colin Campbell was noticing the growth of a "cultic milieu".[8] Another main stream of "new religiosity", which was becoming visible in the Californian area from the late 1960s, was the so-called Jesus Movement, a branch of which a team led by James Richardson started to study in 1971.[9]

One of the first significant encounters between a sociologist and what was to become one of the best-known NRMs occurred at a flying saucer convention in early February 1962, when John Lofland, at that time a graduate student at Berkeley, was approached by a young woman who claimed to possess a "wonderful message from Korea".[10] He and his colleague,

---

4. Dianetics, the book which describes the basic techniques practised by members of the Church of Scientology, was first published in 1950, L.R. Hubbard, *Dianetics*. Sun Myung Moon had started to have followers in Korea in the 1940s, but the Unification Church, later known in popular parlance as the Moonies, is said to have been formally established as the Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity in 1954, see Breen, *Sun Myung Moon*. The first Unificationist travelled to Britain in 1954, but it was not until Young Oon Kim, the leader of the group Lofland was to study, went to America in 1959 that the movement started to develop in the West.
5. In Japan, the Rush Hour of the Gods was considerably earlier than in the West, see McFarland, *The Rush Hour of the Gods*. However, although a number of excellent sociological studies have been conducted on both the new and the "new new religious movements" there, space dictates that neither these nor the considerable work on the New Religions in Africa will be discussed in this essay.
6. Needleman, *The New Religions*. Melton links the influx of Asian religions in the USA with the repeal of the Asian Exclusion Act in 1965, Melton, *Encyclopedia of American Religions*, 186.
7. See Roszak, *The Making of a Counter Culture*; id., *Where the Wasteland Ends*; id., *Unfinished Animal*.
8. Campbell, "The Cult, the cultic milieu and secularization".
9. Richardson, et al., *Organized Miracles*.
10. Lofland, *Doomsday Cult*, 269.

Digitized by Google

Rodney Stark, decided to investigate further, with the consequence that Lofland was to spend nearly a year studying the group, which he called the Divine Precepts, but was actually the Western origins of the Unification Church, later known as the Moonies.

Lofland's acceptance by the group was, like that of many later students of the NRMs, based in part upon a symbiotic relationship: As a sociologist, he wanted access; the local leader of the group was hoping for a new convert. She was also interested in some of Lofland's knowledge and was delighted to be able to borrow books from him. Moreover, she found in him a willing copy-editor for her translation of the movement's theology. Within a year, however, it was becoming apparent that Lofland was not going to convert. It was explained to him that the sociological approach could not hope to fathom the depth of the spiritual meaning underlying the movement, and he was asked to leave.

In other words, the group had, at that time, little interest in co-operating with the sociological enterprise which, it believed, would grossly distort the movement.[11] When Lofland's book emerged, it seemed to the Unificationists that they had been right. Lofland had, they thought, betrayed their trust. When, over a decade later, I met him in the lobby of a San Francisco hotel where the Moonies were holding a conference, he sidled up to me secretively, as though playing the private eye in an American B film, handed me a signed copy of the second edition of his book wrapped in newspaper, and muttered sotto voce that I should not open it until I was by myself. There was, he told me, a strong possibility that my being seen having contact with him would result in the Moonies denying me further access for my own study. And, indeed, during the early to mid-1970s, gaining access to NRMs for the declared purpose of an in-depth sociological investigation, while by no means impossible, was not always as easy as it had been earlier or has since become.[12]

3. The Emergence of a Sub-discipline within the Sociology of Religion

Returning to the late 1960s and early 1970s, interest in the movements was growing. The fascination that the movements held varied from scholar to scholar, but many of the reasons mentioned by Wilson in his contribution to this volume on sociologists and sects apply equally forcefully to sociologists and NRMs. A few seasoned scholars and a plethora of young students immersed themselves in research, employing a range of methods such as participant observation, questionnaire, content analysis and in-depth interview.[13] And, although strictly a historian rather than a sociologist, mention should be made of J. Gordon Melton, for it is probable that no other schol-

11. Ibid, 274.
12. See Barker, *The Making of a Moonie*, 14-15.
13. These were not only sociologists, but also other social scientists, especially religious studies scholars. See, for example Bainbridge, *Satan's Power*; Balch and Taylor, "Seekers and Saucers"; Bird, "A Comparative Analysis of the Rituals"; Ellwood, *The Eagle and the Rising Sun*; Judah, *Hare Krishna*; Nordquist, *Ananda Cooperative Village*; Robbins and Anthony, "Getting Straight with Meher Baba"; Wallis, *The Road to Total Freedom*; Wuthnow, *The Consciousness Reformation*.

Digitized by Google

ar has collected as much material about (or had as many direct contacts with) NRMs as he.

By the early 1970s, sociologists of religion were starting to define the study of NRMs as a discrete sub-discipline. Edited books on religion (particularly in America) were appearing with contributions informing the reader about an ever-widening range of New Religions.[14] Papers on NRMs were being delivered at professional conferences, and then there began to be special sessions on the subject; these were joined by sessions in which the sociologists were examining the wider "cult scene" of which they themselves had become a part.[15] Many of these papers and numerous other articles on NRMs were eventually published in the main professional journals[16], but several journals devoted more or less exclusively to studies of the New Religions have also appeared: *The Journal of Contemporary Religion* started as *Religion Today* in the 1980s; *Syzygy: Journal of Alternative Religion and Culture* began in the Winter of 1992; *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* first appeared in October 1998. Mention might also be made of the *Cultic Studies Journal: A Journal on Cults and Manipulative Techniques of Social Influence*, which first appeared in May 1984. This is published by the American Family Foundation and is predominantly concerned with combating the movements, but has a more scholarly approach than most anti-cult publications and it does feature articles by respected sociologists of religion such as Tom Robbins.[17] A further development has been a series of volumes, *Religion and the Social Order*, which, under the general editorship of David Bromley, is devoted largely to the NRMs.[18]

An elaboration to the institutionalisation of sociology and the study of NRMs has been the internet. The myriad web sites produced by both the movements and their opponents supply an abundance of material for the sociologist, but sociologists themselves have been given the opportunity to propagate their own perspectives on the movements. Jeffrey Hadden and his students have, for example, instigated an excellent resource centre on their

14. See Zaretsky and Leone, *Religious Movements*; Glock and Bellah, eds., *The New Religious Consciousness*; Needleman and Baker, eds., *Understanding the New Religions*.
15. For example, Dick Anthony, Thomas Robbins and James Richardson appeared in a special NRM session at the 1971 annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, and Richardson convened a session on "Deprogramming and the Anti-Cult Movement" at the 1977 SSSR meeting in Chicago. By the 1998 SSSR meeting, there were around a dozen sessions devoted either exclusively or partly to NRMs.
16. These include *The Journal for the Scientific Study of Religion; Social Compass; The Sociology of Religion*; and *Review of Religious Research*.
17. I am using the term "anti-cult" to include the wide range of individuals and organisations whose primary aim is to counter what they see as the adverse actions of NRMs, and who are, therefore primarily interested in selecting only negative aspects of the movements. I distinguish them from sociologists only in so far as the sociological method expects its practitioners' primary aim to be as balanced and objective as possible, see Barker, "The Scientific Study of Religion?".
18. See, e.g. Bromley and Hadden, *Religion and the Social Order*; Greil and Robbins, eds., *Between the Sacred and Secular*; Neitz and Goldman, eds., *Sex, Lies and Sanctity*; Carter, ed., *The Issue of Authenticity*.

Digitized by Google

University of Virginia web site.[19] There are also a number of "lists" in which the scholarly (and not so scholarly) exchange information about NRMs. Nurel, one of those lists to which several sociologists of NRMs subscribe and in which they participate (together with some members of the movements and some of their more virulent opponents) is run by a Canadian sociologist, Irving Hexham.[20]

4. The Other Players

Just as every first-year student of sociology learns that a marriage is not merely between two people, so we have to remember that the relationship between sociologists and the NRMs takes place within a social context with other relevant parties playing important roles. First, the sociologist, to gain a comprehensive study of NRMs has to take into account others, such as former members[21], parents and other relatives[22], the media[23], and the anti-cult movement.[24]

Second, we have to recognise that sociologists of religion have not been the only ones interested in describing NRMs. Here I am not concerned with people in related disciplines, such as religious studies scholars, social historians, social psychologists, anthropologists and other social scientists. These have a similar approach to that of the sociologist of religion, and may be seen to complement or even duplicate their work. I am, rather, referring to groups of people who are not usually social scientists but are nevertheless eager to create and disseminate their own images of the movements - images that have frequently been at variance with the images presented by sociologists. Obviously enough, no two sociologists ever produce exactly the same picture of reality, but the sociologically informed endeavour does rely on certain agreed methods and perspectives which are more or less shared by members of the scholarly community, and there are, consequently, certain systematic differences which one can expect between sociologists and, say,

19. http://cti.itc.virginia.edu/~jkh8x/soc257/home.html. For an introductory list of sites giving information about "Academic Studies of New Religions", see http://www.religious-tolerance.org/nurel.htm.
20. On April 1st 1999, it was announced that H-Net standards were to be applied to *Nurel*. Consequently, only people with a clearly identified university or college e-mail address and academic position, or those who are able to prove they hold at least an accredited master's degree or its equivalent in a relevant academic discipline, could remain on the list. This evidently promised to remove about half *Nurel's* members, including a few of its more pugilistic contributors. Although presented as a technical decision, the change might be interpreted as the policing of the boundaries of the sub-discipline at a time when it might appear to be under siege from some of its competitors.
21. Lewis, "Restructuring the 'Cult'"; Solomon, "Integrating the 'Moonie' Experience"; Wright, *Leaving Cults*.
22. Beckford, *Cult Controversies*.
23. Beckford, "The Mass Media and New Religious Movements"; Saliba, *Perspectives on New Religious Movements*; van Driel and Richardson, "Print Media Coverage of New Religious Movements".
24. Shupe and Bromley, *The New Vigilantes*; id., *The Anti-cult Movements in Cross-Cultural Perspective*.

Digitized by Google

members of the media, the anti-cult movement, and, indeed, the movements themselves.[25]

Sometimes, of course, an individual overlaps two or more categories and is, say, a sociologist and an anti-cultist. Ronald Enroth, a sociologist and evangelical Christian, at Westmont College, Santa Barbara, has, for example, been concerned in his work with the theological error of the movements as well as their deviant practices, and could, thereby, be labelled not only a sociologist, but also an anti-cultist and a counter-cultist.[26] It is also possible to be both a sociologist and a member of an NRM - indeed, shortly after I had studied the Unification Church for my PhD, one of its American leaders, Jim Baughman, was conducting interviews for his - a sociological study of sociologists of religion studying NRMs!

5. Access, Co-operation and Accommodation

As intimated earlier, access to New Religions has not always been easy. Some movements have been more open at some periods of their lives than at others. The Children of God, now known as The Family, is a case in point that can serve to illustrate shifts in relationships between sociologists and their data. In its early days in California, it was relatively easy for anyone to contact the movement, but the situation was to change dramatically. This was partly as a consequence of antagonism associated with the founding of one of the first anti-cult groups, Free the Children of God (FREECOG), by the notorious deprogrammer, Ted Patrick, after one of his sons had shown an interest in the movement in the summer of 1971.[27] The Family disappeared from the hippie Californian scene, and most of its members moved to foreign mission fields. For roughly two decades, except for the purposes of evangelising and "provisioning" or fundraising, it kept itself very much to itself and rarely disclosed the address of the homes in which the members lived. Not only sociologists, but also the general public were finding it increasingly difficult to track down the movement - anxious parents were unable to visit or even, perhaps, telephone their sons and daughters for periods of several years.

None the less, even during the "underground years", there were a number of sociologists who managed to get information about the movement, some by speaking directly to members[28], others by interviewing a former member who had been deprogrammed.[29] There was also a somewhat more unconventional method of access - I remember a German colleague telling me in the early 1980s that one of his students had managed to do some excellent research into the movement after he had succumbed to the local

25. Barker, "The Scientific Study of Religion?"
26. Enroth, *Youth, Brainwashing, and the Extremist Cults*; id., ed., *Evangelising the Cults*. A distinction is sometimes drawn between anti-cultists and counter-cultists, the former focusing more on actions and the latter on teachings, Introvigne, "The Secular Anti-cult and the Religious Counter-Cult Movement".
27. Patrick and Dulack, *Let Our Children Go*, 29; 55.
28. Richardson and Davis, "Experiential Fundamentalism".
29. Enroth, *Youth, Brainwashing, and the Extremist Cults*, 35-55.

Digitized by Google

leader's "flirty fishing" - a practice involving the bestowal of sexual favours that has since been forbidden.[30]

When, as a young student in 1974, David van Zandt came across the movement he decided that he wanted to study them for his PhD. He was convinced, however, that the only way he could do so was to feign conversion and carry out covert research. This he did, but after a few rather stressful weeks he managed to get permission to live with the movement and observe them openly.[31] Other sociologists were to rely more heavily on analysing the wealth of material that The Family has produced in the form of "Mo letters", which vary considerably in content according to the audiences for whom they are written. The most secret letters are, obviously enough, of particular interest to the sociologist. After some correspondence, the movement's leader, David Berg, agreed to let Roy Wallis have some literature that was not normally available to non-members, but expressed disappointment when Wallis did not use it in the way he (Berg) had hoped he would. Nevertheless, Wallis was able to appease Berg to the extent that he was allowed to have access to at least some internal literature for the book he was planning to write about The Family before his untimely death in 1990.[32]

Members of The Family reached a less ambiguous relationship with a Canadian sociologist, Steve Kent, whom they consider to have got access to their literature under false pretences and to have betrayed both The Family and sociological objectivity in his writings. The editors of a book series that had agreed to publish a peer-reviewed paper Kent had written about David Berg received letters from The Family and its legal counsel requesting the paper be removed from the book. The paper was withdrawn as one of the editors "feared the possibility of litigation"[33], but it was eventually published in the *Cultic Studies Journal*.[34]

Perhaps the most notable changes in the relationship between The Family and sociologists began as the result of a custody case in London that involved the grandmother of a child born into the movement. In the spring of 1992, I was approached by a member of the Family and a lawyer to ask if I would help. I refused to appear as a witness, explaining that the only information that I had about them was second-hand, through books and articles or through interviewing former members and relatives of members - none of which had led me to an opinion of the movement that would be helpful for their cause. And, although they then offered me the opportunity to study them in as much depth as I wished, I explained that I had no time to investigate the movement in any detail before the trial. I did, however, suggest the names of several North American scholars who might be interested in pursuing the matter further.

30. Melton, "Sexuality and the Maturation of The Family".
31. van Zandt, *Living in the Children of God*, 10 and 173ff.
32. When Wallis died, his widow kindly gave me the material connected with his work on NRMs and this included some interesting letters in which he was negotiating with Berg for further access to material on the grounds that he (Wallis) believed that he had an important role to play in The Family's history as its earthly recorder.
33. Langone, "Editor's Preface", 136.
34. Kent, "Lustful Prophet".

Digitized by Google

A number of radical changes resulted from that and other discussions with other scholars. First, in response to my remonstration that I knew of parents who had not had access to their (adult) children and did not even know where they were, one young man returned home from Thailand to spend time with his family, with whom he has continued to keep in close touch. I was also able to arrange a 6-hour meeting in my kitchen between an 18-year-old woman and the mother whom she had not seen since she (the mother) had left the movement 14 years earlier. This relationship continues, although it is not as relaxed as that between the young man and his family. Next, as a result of The Family making contact with a number of scholars from different parts of the world and offering them remarkably open access to their members, homes, and literature, some fairly extensive research has now been carried out into the movement, much of which has been published.[35] Another outcome was an hour-long film, *The Love Prophet and the Children of God*[36], made with the assistance of Susan Palmer, one of the sociologists who studied the movement for the court case.

But one of the most significant changes arose out of the court case itself. The judge ruled in May 1995 that if the mother were to keep her child, The Family had (among other things) to denounce its late leader, David Berg. It had to: acknowledge that through his writings he was personally responsible for children in The Family having been subjected to sexually inappropriate behaviour; that it is now recognized that it was not just a mistake to have written as he did, but wrong to have done so....[37]

At first it seemed that The Family could not comply with the judge's request. But the leadership spent long hours discussing with their lawyer and two or three scholars, including sociologists, how they might implement changes in their perception of the movement's past, acknowledge and rectify the mistakes that Berg had made - and yet adhere to their fundamental faith while reaching a more socially acceptable interpretation of the "Law of Love".

It is impossible to tell the extent to which sociologists played a role in the many changes that have been wrought in The Family's beliefs and practices - it is not a role that should be over-stated, for there were numerous other factors responsible for the changes, not least the movement's own internal experiences and the growing maturity of many of its members. Nevertheless, I have no doubt that the relationship that the movement developed with a few sociologists and other scholars did assist their progression to a position where they could present the judge with a set of beliefs and a life style that he ruled to be (subject to certain conditions) an acceptable environment in which the young child could stay with his mother while she remained a member of The Family – something that he said he would have found impossible to agree to even five years earlier. In short, I am suggesting that the sociologists were able (a) to make suggestions, and (b) to act as a sounding board to enable The Family to make a "faithful translation"

35. Lewis, ed., *Sex, Slander, and Salvation.*
36. DLI Productions, 1998.
37. Judgement by Lord Justice Ward in W 42 1992 in the High Court of Justice, Family Division *Principle Registry in the Matter of S.T. (a Minor) and in the Matter of the Supreme Court Act 1991.*

Digitized by Google

of their world view to one that would have more acceptable consequences not only for the short-term outcome of the court, but also for more long-term future practices.

The Family has now developed a comprehensive code of practice, which is laid out in a 461-page book of rules, rather like those of a mainstream religious order. This "Charter of Rights and Responsibilities", covers practically all aspects of members' lives and the functioning of the organisation as a whole.[38] This is not the place to go into detail, but one paragraph is relevant to our discussion. In exceptional cases, [international leaders of The Family] may give permission to give literature to some people who would not normally be allowed to receive it, such as some academics and lawyers, etc. At times we have given them literature for their research, and while technically this is giving [special internal literature to non-members], it has been deemed expedient, necessary and beneficial.[39]

The practice of inviting sociologists to study them is by no means confined to The Family. Soka Gakkai, having given full co-operation to Bryan Wilson and Karel Dobbelaere for their study of the movement in Britain[40], invited Phillip Hammond and David Machacek to conduct a similar study in the United States.[41] They have organised a meeting of sociologists in which "the challenge and response of NRMs" were discussed, and the proceedings published by Routledge.[42] The Church Universal and Triumphant invited a number of scholars to visit its ranch in the wilds of Montana during the summer of 1993; this resulted in an edited volume in which the various findings include the results of a battery of psychological tests administered to the members, an investigation into the well-being of the movement's children, and a report of the demographic and other traits of the Church membership as revealed by a survey conducted by Constance Jones.[43]

Some NRMs have issued invitations to sociologists to visit their centres - there have even been occasions when scholars, like tourists, have purchased tickets to visit an NRM, rather as they might visit a cathedral or museum. Several of us have, for example, been on day-long excursions to the Aumistes (not to be confused with Aum Shinrikyo) in both France and in Canada. No sociologist would pretend that such visits could give anything but a very superficial introduction to an NRM. On a visit that a few of us made to Damanhur, an eclectic and esoteric community in northern Italy, we spent a day talking to the members and being shown their literature, their open-air temples, their children studying in their school and many other aspects of their beliefs and practices. A few months later we were to receive a salutary reminder of what the day-tourist may *not* see, when it was revealed that the community had spent years digging out a truly amazing

38. It also incorporates some of the rights proposed by sociologist Ben Zablocki in his "Proposing a 'Bill of Inalienable Rights'".
39. The Family, *The Love Charter*, 237.
40. Wilson and Dobbelaere, *A Time to Chant*.
41. Hammond and Machacek, *Soka Gakkai in America*.
42. Wilson and Cresswell, eds., *New Religious Movements*.
43. Lewis and Melton, eds., *Church Universal*.

Digitized by Google

complex of underground temples without anyone ever finding out.[44] Nevertheless, that first visit still taught us more about the movement than we would have learned had we not visited it at all – the mistake would have been (and always is) to assume that one knows more than one does.[45]

The point to be made here is that several NRMs have moved from a situation in which sociologists have been regarded with suspicion and fear or, at best, as potential converts[46], to one in which they are welcomed or even wooed as persons who may counter the negative images that others bestow upon them, and even as persons to whom the movement might turn for advice – advice, moreover, which several of them have taken. There are, indeed, various ways in which sociologists can "make a difference" as a result of their study. First, there are the almost accidental consequences of methodological practices. These include "consciousness raising" through asking questions in both interviews with individuals and group situations, and a weakening (or, sometimes, strengthening) of the movement's "them/us" boundaries through participant observation. The second way in which sociologists can "make a difference" is through the *use* of the knowledge that they gain in the course of their study. This can include such practices as acting as an expert witness, explaining the others' points of view when, say, converts and parents are having problems in communication, or merely publicising findings by placing them in the public domain.

None of this is without its problems.[47] Even the fact that the sociologist may be enjoying a relative ease of access can give rise to difficulties. There are non-sociologists who would like to gain access to study the movements and who are denied this on the grounds that the movement does not consider their methods to result in the kind of objective balance that they have come to expect from the sociologists they know. In some cases, this is undoubtedly a well-grounded precaution; but it is not necessarily so, and it is not entirely surprising that those who, for one reason or another, are suspicious of the NRMs should accuse the sociologists of being too cosy in their relationship with the NRMs, doing little more than a whitewash, and repeating merely whatever it is that the movement wants them to repeat, rather than digging beneath the surface. Some anti-cultists who have had little or no contact with current members of an NRM are liable to justify their

44. Merrifield, *Damanhur*.
45. Each year I take my students to a dozen or so different religious centres and they have to visit some more by themselves or with a friend. Most of the NRMs that are approached for this exercise are more than happy to introduce their beliefs and practices to the students, whose reactions range from fascination to boredom and from respect to revulsion. Clearly, they cannot conduct an in-depth study during the course of these visits, but they do at least learn one of the most important truths that sociologists insist applies to NRMs - that one cannot generalise and "lump them all together".
46. This may involve being love bombed, (which can be counter-productive). See Barker, *The Making of a Moonie*, 20, and Richardson, et al., *Organized Miracles*, 316-317. Even more uncomfortably, some of us have also found that members have come to the conclusion that we, the researchers, have been sent or directed to the group by God in order to fulfil some divine purpose (see J.T. Richardson et al, "Researching a Fundamentalist Commune").
47. I discuss ways in which sociologists might "make a difference", and some of the methodological and ethical implications more fully in Barker, "The Scientific Study of Religion?".

Digitized by Google

own research by claiming that the only reliable informant is the apostate – these victims, it is said, are "the *real* experts [who] must be heard".[48] The fact that most sociologists include in their research not only present members but also former members and various other sources is ignored.[49]

Of course, it should not be thought that sociologists are always welcome. There are New Religions that will not countenance any sociological enquiry whatsoever. Some will allow some scholars but not others to study them. I have been refused access to the leadership of *Livets Ord* in Sweden on the grounds, it was said, that I am an anti-cultist; but, after an initial refusal, I secured a series of long interviews with the leadership of the same movement in Armenia. Another NRM threatened to take "certain actions" if I did not clarify something I had written about them, which they said could be misconstrued. I did clarify it, but only so that the implied criticism was strengthened - perhaps a foolhardy action, for, although NRMs have tended to concentrate their litigious efforts on the mass media and deprogrammers, there have been cases when sociologists have been sued or threatened to be sued for libel. James Beckford had a suit taken out against him by the Unification Church for an article he wrote in the mid-1970s.[50] The case never got as far as going to court, but it was an extremely worrying period for Beckford and his family until the issue was resolved.

Before leaving this section, it ought to be stressed that it is not only NRMs that are affected by sociologists – sociologists can be affected by NRMs. Sometimes the use of qualitative methods which require spending long and/or intense periods of "immersion" in an alternative culture can have a profound effect on the researcher. This is not, of course, something about which generalisations can be made, and the outcome will depend on the methods used, the period over which they are used, the kind of NRM and the individual researcher. Nevertheless, it is probably true to say that certain characteristics which may be found in NRMs - such as the enthusiasms and intensity of commitment that can extend to fanaticism, the deviancy (in the sense of different from the norm) and the closed nature of several of the organisations – can mean that spending time in an NRM will have a significantly different effect on the researcher from that which he or she might experience were the subject of investigation the Church of England, say.

Researchers' relationships with NRMs have been less than open when they have engaged in covert research. This can lead to considerable psychological distress, occasionally to the extent that medical help has to be sought.[51] Sometimes researchers come to an agreement with the group that requires opening themselves up to a new way of life not only outwardly, but inwardly as well. Despite the fact that he did not see himself as religious, Joseph Damrell tells us how, for his research, "... I chose the path of the Vedantic seeker. My choice, and the arrangement to study and practice with the Swami ... were a kind of contractual agreement, inasmuch as I was

48. Clark, "We are all Cultists at Heart".
49. See, for example Barker, *The Making of a Moonie*, 128-131.
50. Beckford, "British Moonies on the Wane".
51. van Zandt, *Living in the Children of God*, 14-17.

Digitized by Google

required to promise to undertake the *sadhana* (spiritual inquiry) in good faith and with utmost self-effort, doing what was asked of me".[52]

Other sociologists have converted to the movement they were studying.[53] Of course (as anyone acquainted with KADOC will be aware), there are also several sociologists who have conducted research into their own mainstream, or not so mainstream, religion[54]; it is possible that conversion to a religion which one has approached for purposes of research is, although rare, disproportionately more common among students of NRMs. Interestingly, being accepted as a member of the group is not necessarily a help in the sociological endeavour. Burke Rochford's sensitive introduction to his book on ISKCON describes many of the methodological problems involved, and Kim Knott (now a Quaker with Hindu sympathies) has told me how, when she became initiated into the same movement, she found that she was unable to associate much with the male devotees, which meant that she could not ask the leaders many of the questions to which, as a sociologist, she was seeking answers.

6. Specialist Organisations

Apart from special interest sessions and sections within the major professional organisations attended by sociologists and other scholars of religion,[55] there have arisen a number of organisations that are devoted to the study of NRMs and arranging conferences for the exchange of information.[56] At some of the conferences, members of NRMs are excluded unless they can demonstrate scholarly credentials, at some they are permitted to attend, and at some they participate by giving papers which describe their beliefs and practices. The point of interest so far as this paper is concerned is that all these organisations were founded by sociologists, or persons approaching NRMs from a sociological perspective, more or less as a reaction to either lack of information or the dissemination of inaccurate and/or

52. Damrell, *Seeking Spiritual Meaning*, 19
53. Jules-Rosette, *African Apostles*; Knott, *My Sweet Lord*; Rochford, *Hare Krishna in America*.
54. See Fichter, *America's Forgotten Priests*; Hornsby-Smith, *Roman Catholic Beliefs in England*; Nelson, *Spiritualism and Society*; Smith, *The Babi and Baha'i Religions*.
55. Such as the Society for the Scientific Study of Religion (SSSR); the International Society for the Sociology of Religion (ISSR); the American Academy of Religion (AAR); and the International Sociological Association (ISA), Research Committee 22.
56. Such organisations include: CESNUR (Center for Studies on New Religions) based in Turin; CINR (Centre d'Information sur les Nouvelles Religions) based in Montreal; ISAR (Institute for the Study of American Religions) based in Santa Barbara; INFORM (Information Network Focus on Religious Movements) based at the London School of Economics; ISORECEA (International Association for the Study of Religion in Central and Eastern Europe) based at the Jagiellonian University, Kraków; FINYAR (Research and Information of New Religious Movements) based at the Universities of Uppsala and Stockholm; REMID (Religionswissenschaflicher Medien- und Informationsdienst e.v.) based at the University of Marburg; RENNER (Research Network on New Religions) based at the Universities of Aarhus and Copenhagen.

Digitized by Google

distorted material about the NRMs in the public arena.[57] It was not, as is sometimes assumed, that the sociologists wished to support the NRMs *per se*, but rather that they had become convinced that it was necessary to study the New Religions according to the methods of the social sciences and disseminate a more balanced and objective picture than either the NRMs or their opponents were providing.

There have also been a number of organisations in which NRMs themselves have played a major role, although sociologists and others might be associated or invited to join or collaborate. Both the Unification Church and the Church of Scientology have been responsible for a number of these, attempting to unite NRMs against a common enemy of anti-cult activity or proposed legislation that would restrict their actions.[58] Most such organisations have, however, enjoyed a relatively short shelf life, due largely to the NRMs' ill-disguised antipathies towards each other and disagreements about procedures and authority structures. Those that have lasted for longer periods have tended to have at their head someone who is not a member of an NRM.[59]

7. Conferences

As the previous section intimated, the relationship between sociologists and NRMs has not been confined to formal research. There has been a significant amount of interaction at a number of different types of conferences. First, there are the professional conferences run by scholars studying religion, at which members of NRMs who are scholars in their own right have given papers about their own movements[60] - as, indeed, members of older religious movements had been doing for some time.[61] However, when one or two members of the movements started presenting papers that were little more than apologetics for their beliefs, the SSSR Council introduced

57. Massimo Introvigne, an Italian lawyer who founded CESNUR in the 1980s, is an example of a scholar who, while not formally a sociologist, espouses the sociological method and is probably second only to Gordon Melton in his breadth of knowledge and publications on the subject of NRMs.
58. Friends of Freedom was one of the more successful such organisation which produced a publication called *Alert and CAN Opener* (CAN being the acronym for the anti-cult organisation Cult Awareness Network).
59. The American Conference on Religious Movements was one such organisation; the Council for Religious Freedom is another.
60. Dick Anthony and Michael Mickler are, respectively, a committed devotee of Meher Baba, and a member of the Unification Church. See Anthony and Robbins, "The Meher Baba Movement", 482 and Mickler, *A History of the Unification Church*. Furthermore, a not insignificant number presenting papers on Paganism and Wicca at the SSSR and ASR are themselves believing practitioners.
61. The Religious Research Association, which started as an organisation for Protestant scholars associated with the National Council of Churches, has long met with the Society for the Scientific Study of Religion. More recently, although not without murmuring from some of the SSSR membership suggesting that it should keep a low profile, the Mormon Social Science Association (MSSA) has been meeting on the same occasion.

Digitized by Google

more stringent rules about not accepting papers without a social scientific perspective.[62]

The main professional body in Europe, the International Society for the Sociology of Religion[63], has possibly experienced more tensions as a result of its historical roots in Catholic scholarship than as a result of the presence of members of NRMs at its conferences where, for example, scholars from Soka University have made a significant contribution to the meetings. It is true that some participants have expressed irritation when approached by representatives of a new religion distributing literature at the meetings; but it is also true that there are members of NRMs who, while neither lobbying nor presenting papers, have found ways of making themselves useful at academic conferences: members of the Family excel at simultaneous translation; on a number of occasions, the interpreter whom I have been given in Kiev has been a devotee of Sri Chinmoy. One could find devotees of the 3HO Kundalini Yoga Foundation assisting with registration (and giving away free samples of their herbal tea) at an international Human Rights conference in Oslo, members of Comunione e Liberazione assisting at another conference; and members of ISKCON have provided free or low-cost vegetarian food at yet others. On a somewhat different note, members of the Church of Scientology have picketed outside and heckled inside anti-cult conferences; and anti-cultists have picketed outside and heckled inside NRM gatherings.

A second type of conference has been sponsored by the NRMs themselves. In the early 1980s, the Unification Church, which had been holding annual conferences for scientists for over a decade, began organising meetings that focused on the New Religions. These gave rise to a series of publications[64], and a considerable amount of criticism from some colleagues who felt that those who attended such meetings were compromising their scholarly independence. Irving Horowitz arranged a special session on the subject at the 1982 annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, at which scholars on both sides of the debate defended their positions.[65] The conferences and the debate continued into the 1990s, with a

62. No clear definition of exactly what is meant by this was agreed upon, but there was general agreement that papers merely pronouncing that, say, Moon was the Messiah, were not acceptable.
63. The ISSR or SISR (Société Internationale de Sociologie des Religions) had, interestingly enough, originally been known as the Conférence Internationale de Sociologie Religieuse (CISR), but, preferring to promote its image as a professional body of social scientists, rather than religious apologists, changed its name to the Conférence Internationale de Sociologie des Religions in 1979 - then, ten years later, to SISR. The thinking behind this change was not dissimilar to that which had in North America resulted in the American Catholic Sociological Society becoming the Association for the Sociology of Religion (ASR).
64. Wilson, ed., *The Social Impact of New Religious Movements*; Fichter, ed., *Alternatives to American Mainline Churches*; Stark, ed., *Religious Movements*; Bromley and Hammond, eds., *The Future of New Religious Movements*.
65. The proceedings of the debate were published the following year in *Sociological Analysis*, 44/3

Digitized by Google

further series of meetings run by sociologists but funded by the Unification Church. Some of these focused almost exclusively on the New Religions themselves, while others addressed wider issues such as religion and politics.[66]

A third type of conference has been convened not by members of NRMs, but scholars associated with some of the specialist organisations described in the previous section. Here invitations have been extended not only to social scientists but also to NRMs to talk about their beliefs and practices, and to others who have personal experiences of the movements from a number of different perspectives – be they former members, lawyers, medical practitioners or representatives of the mass media. Such meetings have, again, been controversial, though the complaints have not been from fellow social scientists so much as anti-cultists, several of whom have refused invitations to contribute, mainly on the grounds that they would not wish to share a platform with "cultists". However, both Priscilla Coates, the former President of CAN[67], and Heber Jentzsch, the President of the Church of Scientology, did address such a meeting organised by CESNUR and the ISAR at Buellton, California in 1991; the Chairman of a British group, FAIR[68], agreed to speak at a Seminar on *NRMs and The Family*, organised by INFORM in the Spring of 1999; and Dr Michael Langone, the Executive Director of the largest and most professional anti-cult organisation, the American Family Foundation, has organised a session, *Cult Controversies: A Dialogue*, for the 1999 SSSR meeting. He and Dr Paul Martin, the Director of Wellspring Retreat and Resource Center (an "ex-cult treatment center"), will present papers on "brainwashing" and "atrocity tales", to which David Bromley and I are invited to respond.

Finally, there are the conferences organised by anti-cult organisations. Some of these have tended to be closed and secretive, and they have nearly always confined their speakers to those who share a negative opinion of the movements, which does, of course, include a few sociologists. More recently, however, there have been speakers at the (AFF) meetings who have expressed some doubts about over-generalisations and an exclusively negative perspective, and invitations to speak at the May 1999 conference have been extended to a current member of ISKCON and to at least one sociologist considered by many AFF members to be a "cult apologist" - myself!

66. Hadden and Shupe, eds., *Prophetic Religions and Politics*; Id., eds., *The Politics of Religion and Social Change*; Id., eds., *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*; Robertson and Garrett, eds., *Religion and Global Order*.
67. Since the autumn of 1996, the Cult Awareness Network has ceased to operate - or rather, as the result of a law suit concerned with a deprogramming incident, the "old CAN" declared bankruptcy, its name and telephone number were purchased by representatives of the Church of Scientology, and there is now a "new CAN" which operates from, to put it mildly, a somewhat different perspective.
68. In 1994, FAIR changed from being an acronym for "Family Action Information Rescue" to one for "Family Action Information Resource" in recognition of its change in policy on deprogramming.

Digitized by Google

8. Publications

Mention has already been made of NRMs publishing papers. One might expect that the movements would confine themselves to publishing material that shows them in a favourable light or at least makes an argument to their advantage, and certainly this has often been the case[69] – but by no means always. Most frequently, the papers are neutral with respect to the movements concerned, but sociologists have reached some uncomfortable conclusions in the course of their studies. On one occasion, I was asked by the Unification Church to write a paper on my impression of its concept of the Ideal Family for one of their conferences. This I did, describing ways in which Moon's instructions to members to leave their families in their endeavour to restore the Kingdom of Heaven on earth actually prevented their establishing the God-centred ideal nuclear family required for the restoration. I also drew on the movement's internal literature to demonstrate that Moon himself had apparently violated his own ideals in performing his role of father, husband and son. I expected my invitation to be withdrawn; it was not. The Unificationist responsible for the movement's "blessed couples" discussed the paper with me, not only agreeing with most of what I had written, but also mentioning some further problems and asking me what, as a sociologist, I thought might be done to counter these. The paper was published by the Unification Theological Seminary without a single word being edited.[70]

Perhaps even more of a surprise to those who are not familiar with the International Society for Krishna Consciousness - and even to some who are - was their Journal's publication of Burke Rochford's sociological account of neglect and both physical and sexual child abuse in the ISKCON ashram-based *gurukulas* (boarding schools).[71]

9. Legislation and the Law

It is possible that the arena in which NRMs have come to depend most upon sociologists is that of the law courts. The range of cases brought to the courts is quite considerable, but among the most frequently fought-over issues are those of freedom (mind control, deprogramming), libel and, as in The Family case described earlier, child custody. Although sociologists themselves have been involved as both defendants and plaintiffs, their chief role has been that of the expert witness – a role that frequently places the social scientist in a difficult position. An important part of sociologists' work is to attempt to represent and make more understandable the complexities and tensions revealed in the lives of the individuals and organisations they study. In a court of law, however, it is the lawyers who are asking the questions and thereby circumscribing, if not actually controlling, the answers. By appearing "for one side" (or the other) the sociologist is well-nigh forced into a

69. The Church of Scientology has, for example, published a series of booklets in which a number of scholars argue that the movement could be defined as a *bona fide* religion.
70. Barker, "Doing Love".
71. Rochford and Heinlein, "Child Abuse in the Hare Krishna Movement".

Digitized by Google

position which is easy to interpret as either pro-cult or anti-cult - which can all too easily contravene exactly what it is that the sociologist is trying to do.[72] At the same time, if sociologists do *not* agree to serve as expert witnesses, the courts are liable to rely on evidence that is even less objective than that which can be offered by the sociologist who has conducted an in-depth study of the NRM.[73]

Before long, it was not only individual sociologists, but also their professional associations that were becoming embroiled in court cases related to NRM controversies. During the 1980s, several sociologists and psychologists who had been studying the NRMs became concerned about the number of cases in which persons who had had little actual contact with the movements, but had had contact with ex-members for counselling purposes, were appearing as expert witnesses and making generalisations about the movements' capacity to brainwash their "victims".[74] It was decided that one way to address the problem was to inform the courts that the "brainwashing thesis" was not a theory generally accepted among the scientific community, and that it followed that evidence relying on it should not be admissible in the light of the Fyre standard.[75] Three *amicus* briefs, to which not only the names of individual scholars, but also the names of professional associations were appended, were drawn up and filed in cases in which expert witnesses (most notably a clinical psychologist, Margaret Singer) were offering testimonies that brainwashing had taken place.[76]

One outcome of this activity and, in particular, a brief by Dick Anthony was that in *United States v. Fishman*, Judge Jensen concluded: "There is no consensus within the scientific community regarding whether the deprivation of free will occurs in these [non-physically coercive] circumstances", and disallowed Singer and a Berkeley sociologist, Richard Ofshe, to testify

72. This is not always the case. There are certainly differences between legal systems and even between different courts. When one is asked to prepare a statement for The Official Solicitor to the Supreme Court in England for, say, a custody case, one is not expected to be for or against either side, but to draw up the pros and cons of both sides - a far more comfortable position for the sociologist.
73. For some of the debates surrounding the role of the expert witness, see Melton, ed., *The Experts Speak*; Richardson, "Law and Minority Religions"; Underwager and Wakefield, "A Paradigm Shift"; Wilson, "The Sociologist of Religion as Expert Witness".
74. It is as if one were to suggest that divorce lawyers should be considered the experts on the institution of the family.
75. In *Fyre v. United States*, (293 F. 1013,1014 (D.C. Cir. 1923)), it was ruled that expert opinion based on a scientific technique is inadmissible unless the technique is "generally accepted" as reliable in the relevant scientific community. There have since been a number of developments, introducing the more stringent Daubert criteria, which include refutability. See Underwager and Wakefield, "A Paradigm Shift for Expert Witnesses"; Ginsburg and Richardson, "'Brainwashing' Evidence in Light of *Daubert*"; DeWitt, Richardson, et al., "Novel Scientific Evidence".
76. The SSSR and ASR were signatories to some of the briefs. The American Psychological Association initially sponsored a brief in *Molko and Leal v Unification Church*, but withdrew, pending the outcome of a report by a task force headed by Singer (which was eventually rejected by the APA as lacking "the scientific rigor and even-handed critical approach necessary for APA imprimatur": Richardson, "Sociology and the New Religions". The American Sociological Association was a signatory of a later brief, but withdrew after some internal dispute, largely over the procedure adopted; ibid, 127. See also Anthony and Robbins, "Negligence, Coercion and the Protection of Religious Belief".

Digitized by Google

on the subject of mind control.[77] Singer and Ofshe subsequently sued the American Sociological Association and the American Psychological Association together with a number of individual sociologists and psychologists for damages, including loss of earnings, totalling some $30 million. The complaint for the suit alleged violations of the federal racketeering statute (RICO), and that the scholars concerned, by discussing what to do about the testimony offered by Singer and Ofshe, were involved in a major conspiracy, which implied that mail, phone calls and faxes concerning the debate were in violation of federal mail and wire fraud statutes. The court dismissed the action "with prejudice" (meaning that it could not be filed again in a Federal court). However, in 1994 Singer and Ofshe filed a similar action in the California State court. Again, the case was dismissed and Singer and Ofshe were ordered to pay the defendants' not inconsiderable court costs. Had the actions been successful, any discussion about disagreements over controversial theories and research by sociologists – or, presumably, any scholar – would have become subject to severe restrictions. Fortunately for sociological research, the judge stated that freedom of speech considerations (guaranteed by the First Amendment of the U.S. Constitution) allowed the types of activity in which the defendants had engaged, and precluded the type of legal action which Singer and Ofshe had brought to the court.[78]

10. Governments and Sociologists of NRMs

It was not until after the Jonestown murders and suicides in 1978 that governmental organisations began to take a serious interest in NRMs. First on the scene was the Ontario Government Report[79], which included a remarkably comprehensive bibliography of work produced by sociologists and others interested in the NRMs. It and two further Reports commissioned by the Dutch and German governments were generally reassuring and concluded that there was no need for the introduction of special legislation.[80] More critical (and less reliant upon the work of sociologists) were Reports commissioned by the French and European Parliaments.[81] But nothing much happened as a result of any of these Reports.

Governmental interest was, however, renewed with incidents such as the tragedies associated with Waco in 1993, the Solar Temple in 1994, and then Aum Shinrikyo in 1995. A 1995 French Report, which opened with a list of these and the Jonestown deaths, relied heavily on information from anti-cult organisations[82], neither sociologists who had studied NRMs nor, indeed, the movements themselves were represented to any extent, and a

77. As an experienced clinician, Singer was allowed to testify about the defendant's state of mind. See Anthony and Robbins, "Law, Social Science and the 'Brainwashing' Exception".
78. Richardson, "Sociology and the New Religions".
79. Hill, *Study of Mind Development Groups, Sects and Cults in Ontario.*
80. Witteveen, *Overheid en Nieuwe Religeuze Bewegingen*; Berger and Hexel, *Ursachen und Wirkungen Gessellschaftlicher Verweigerung.*
81. Vivien, *Les Sectes en France*; Cottrell, *The Activity of Certain New Religions*; Hunt, *Report on Sects and New Religious Movements.*
82. Gest and J.G. (Rapporteur), *Les Sectes en France*, 5.

Digitized by Google

number of sociologists contributed to a book that questioned many of the assumptions, claims and conclusions of the Report.[83] Two years later, a Belgian Commission of Enquiry did invite both scholars and representatives of some NRMs to its hearings[84], but showed a similar disdain for information from sociologists of religion, ignoring or dismissing what sociological evidence was offered.[85] A German Commission of Enquiry paid somewhat more attention to sociological input[86]; but the Report that was most open to both sociologists and hearing from the NRMs themselves was that commissioned by the Swedish Government.[87] Another feature of the Swedish Report was that, rather than presenting a list of "so-called sects", it listed *all* the religious movements to be found in Sweden, thus avoiding a number of problems instigated by the other Reports.[88]At the time of writing, two further reports commissioned by the European Parliament and Council are under consideration.[89] In the USA, the Maryland State Legislature agreed in 1998 to create a "Task Force to Study the Effects of Cult Activities on Public Senior Higher Educational Institutions". Some concern has been expressed at the absence of scholars of NRMs on the panel.

After the events at Waco in April 1993, there was considerable soul-searching; sociologists were among those who agonised over whether they could have contributed more to preventing the horrific outcome, and several scholars invited the Attorney General Janet Reno to make use of their expertise. In the summer of 1993, a sociologist of religion, Nancy Ammerman, was asked to serve on the panel of experts for the U.S. Justice and Treasury Departments evaluating the Waco incident.[90] Ammerman argued forcibly that the outcome at Waco might have been very different if the BATF and FBI had taken advice from behavioural scientists, and that at the heart of the disaster was the decision to treat Waco as a military-style operation - so that everyone's energy went into assessing fire-power and angles of attack, forgetting the human dimension. Behavioural scientists would have pointed out that (1) the BATF was overestimating the danger posed by the Davidians (partly because it relied on a deprogrammed ex-member and a professional deprogrammer, both of whom would be especially likely to exaggerate the evils of the group); (2) a group under siege will tend to bond more strongly under outside pressure, their religious beliefs will intensify the view of the outsiders as enemies, and being cut off will decrease the possibility of the group having access to an alternative world-

83. Introvigne and Melton, eds., *Pour en Finir avec les Sectes.*
84. Duquesne and Willems, *Enquête Parlementaire.*
85. Dobbelaere, "We Can Do Without a New Witch Hunt".
86. Schätzle, *Sogenannte Sekten und Psychogrippen.*
87. Ingvardsson, et al., *I God Tro.*
88. For example, in France a Unification Church centre was bombed shortly after it featured on a list of sects, and several other movements on the list have suffered in a variety of ways, such as the removal of tax-exempt status and the retrospective claiming of back taxes.
89. Berger, *Draft Report on Cults in the European Union*; Nastase, *Illegal Activities of Sects.* In fact, the Berger Report is unlikely ever to be accepted by the European Parliament as the next election is almost certain to occur before it could be resubmitted.
90. Ammerman, *Report to the Justice and Treasury Department.*

Digitized by Google

view; and (3) no real negotiation is possible unless the group's religious world-view is taken as the operative one.[91]

Since the Waco incident, FBI consultants have attended special sessions at the American Academy of Religion and SSSR meetings. An international list of scholars with specialist knowledge of NRMs has been compiled for law-enforcement agencies to draw on in cases of emergency - and scholars were indeed consulted at the time of the Montana stand-off, when the FBI, apparently benefiting from the lessons of Waco, succeeded in persuading the Freemen to surrender without bloodshed.[92] A sociologist, Stuart Wright, was called in to help with the Oklahoma bombing when the investigators came across the book he had edited on Waco with contributions from a number of sociologists specialising in NRMs.[93] And a number of NRM specialists from both North America and Europe have accepted invitations to meet with officers at the FBI Academy at Quantico.

Similar co-operative procedures, designed to anticipate and prevent potential problems of a Waco nature, have been established between sociologists with knowledge of NRMs and law enforcement agencies in Britain. This has been organised through INFORM, which I founded in the second half of the 1980s with the support of the British Home Office and mainstream Churches, in the belief that the dissemination of information about NRMs relying on sociological research and a sociological perspective might counter some of the unnecessary suffering being effected by lack of information and/or misinformation from sections of the media and other sources.[94] Among the thousands who have received help from INFORM are relatives of members, the media, students and researchers, and government agencies. Apart from providing information, INFORM can offer the services of an international network of experts and specialists; it also organises seminars and, when requested, can mediate between members of NRMs and their relatives – attempting to prevent "deviance amplification" and to encourage accommodation. Several other countries have sent representatives to visit INFORM and have expressed an interest in setting up a similar organisation.

The situation in Central and Eastern Europe has been a particularly complicated one for both NRMs and sociologists. Although the introduction of *glasnost* had led to some relaxation of religious suppression in general, many NRMs were operating underground before the fall of the Berlin Wall in 1989. There followed a brief honeymoon period during which the movements could be seen offering their spiritual and material wares in

91. Hatch, *The Aftermath of Waco*, 13-24.
92. Wessinger, *How the Millennium Comes Violently*, ch.6.
93. Wright, ed., *Armageddon in Waco*.
94. The British government provided six years' start-up funding; then, in 1999, in order to ensure that INFORM did not have to close for financial difficulties, it increased the annual consultancy fee that it had been paying for use of INFORM's services to a grant that would cover the basic overheads. The Metropolitan police at Scotland Yard, eager to prevent a Waco tragedy, and the mainstream Churches are also contributing not inconsiderable sums towards INFORM's work. For further information, see Barker, *New Religious Movements*, or contact INFORM, Houghton St, London WC2A 2AE, tel: +44 (0) 171 955 7654.

Digitized by Google

almost every large post-communist town; but soon they were to find themselves the scapegoat for all manner of social, cultural, political and economic ills. Many of the national Churches in particular became increasingly worried about the influx of foreign religions and put pressure on their governments to introduce legislation that would control the activity of the competition – particularly the NRMs.[95] From a methodological point of view, two of the most extraordinary official Reports to be produced in recent years came from the Russian Ministries of Internal Affairs and Health.[96] Their interest lies in the incredible number of gross distortions, blatant untruths, contradictions and illogical reasoning to be found within their pages - and the fact that they have proved extremely useful teaching tools for graduate students studying the sociology of religion at the London School of Economics.

Although there were a few social scientists, such as Miklós Tomka in Budapest, Thadeusz Doktór in Warsaw and Ludmila Philipovitch in Kiev, who managed to carry out excellent research during the Soviet period, no more than a handful had the opportunity to study NRMs and these have rarely been in a position to counter anti-cult sentiments and, indeed, inaccurate and over-sensationalising material from some Western anti-cultists. During the past few years, however, social scientists studying NRMs have been organising themselves, due largely to the initiative of Irena Borowik – an impressive young sociologist at the Jagiellonian University, Kraków, who has not only arranged conferences, and founded the International Association for the Study of Religion in Central and Eastern Europe, but also runs a publishing house, Nomos, that includes in its list a number of books on NRMs, some of which have been edited by Borowik herself.[97] Furthermore, a handful of Western sociologists have been invited by some liberal activists to correct some of the more extreme ignorance and misinformation by, for example, speaking in the Duma or the Hungarian parliament, appearing as expert witnesses in court cases, or addressing government officials concerned with administering laws relating to NRMs in the various countries.

11. Concluding Remarks

As will be clear from several of the observations made throughout this paper, the sociology of NRMs is not entirely without its challenges. This could be a healthy sign. But when critique turns to conflict, and correction to destruction, disagreements can detract from, rather than stimulate, the work of the sociologist. In recent years there has been a growing division imposed upon the sociological community by a small group of protagonists who wish to label all scholars of NRMs as *either* "anti-cultists" *or* "cult apol-

95. Barker, "But Who's Going to Win?"; Shterin and Richardson, "Local Laws Restricting Religion in Russia".
96. Kulikov, *Inquiry on the Activities of Certain Foreign Religious Organizations*, and Tsaregorodtsev, *Report*.
97. Borowik and Jablonski, eds., *The Future of Religion*; Borowik and Grzegorz, eds., *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*.

Digitized by Google

ogists". This is particularly noticeable on the internet where virulent ad hominem arguments are used in place of empirical evidence or rational theoretical critiques to cast a slur on the opponent; but evidence of the factions and the frictions is discernible also in, for example, *Nova Religio*, and has been publicised to a wider audience in a popular magazine.[98]

More seriously, some sociologists of religion have been told that the study of NRMs is not a good career move. Supervisors in both East and West Europe and in North America have warned their students that if they want to get on in academia, they might be well advised to find another area in which to specialise. Graduate students who have specialised in NRMs have been given hints that they are unlikely to pass their final examination if they do not make it completely clear that their thesis is an exposé of the movement they studied. It is important, they are warned, that they should not display any sympathy for the group, and it should certainly be absolutely clear that they have not "gone native".

On the other hand, as intimated earlier, there have been some genuine attempts to initiate a dialogue between scholars who have long been defined as being on "opposing sides". Occasionally such dialogue appears to be causing anxiety to some members of NRMs, some "anti-cultists" and some sociologists[99], but those of us who do talk to each other can benefit a great deal from the exercise – even when we have to agree to differ about how to characterise the NRMs in which we share an interest.

So far as the relationship between sociology and the NRMs is concerned, I have tried to indicate something of the variety and of the changes that have occurred with the passage of time. Perhaps, as a final comment, we should remember that NRMs tend to change far more rapidly and dramatically than older religions. It might be said that at their inception they are often eager to demonstrate how different they are from the rest of society, but as a second generation of members comes along, they are more likely to want to demonstrate how "ordinary" they are.[100] With this process, sometimes termed denominationalisation, we might expect the movements to be more anxious (or less unwilling) to co-operate with sociologists. But as Wilson and others have clearly demonstrated, denominationalisation is by no means a universal process, and new movements are continually appearing on the scene. These "continuing sects" and "new New Religions" we must expect to be more suspicious of sociologists - and perhaps sociologists should be more alert to the problems they are likely to encounter in their research into such movements.

To conclude: the vast panoply of phenomena that come under the general rubric of new religious movements has presented sociologists of religion with an exciting challenge. In the process of studying the movements, we have learned much not only about them but also about the rest of society - and about the potential and limitations of both our theories and our meth-

98. Allen, "Brainwashed!".
99. I have been asked both by an indignant Scientologist and by an apparently bewildered exit counsellor when I attended an AFF meeting, "Whose side are you really on?" And, more recently, a deprogrammer has been disseminating some bitter comments on the internet about AFF, partly in the light of its inviting me to speak at its 1999 conference.
100. See Barker and Mayer, eds., *Twenty Years On*.

Digitized by Google

ods. We have much more to learn if we take up the gauntlet thrown to us by the movements - and by others engaged in "the cult scene". And perhaps at least some of the movements have something to learn from those who study them. Doubtless, there will continue to be occasions when the relationship between sociologists and NRMs is tense and uncomfortable, but I hope that will not result in sociologists withdrawing to the comfort of the proverbial armchair. It does, after all, take two to tango.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHY /BIBLIOGRAPHIE

ACTS/ACTES CISR/SISR

II CISR/SISR
"Résumé des communications" (Leuven, 1949). Stencil, Fund de Bie.

III CISR/SISR
"Milieux modernes et vie religieuse" (Breda, 1951). Lumen Vitae, (1951) 1-2.

IV CISR/SISR
Sociologie religieuse, sciences sociales (La Tourette, 1953). Paris: Les Editions ouvrières, Economie et Humanisme, 1955.

V CISR/SISR
Vocation de la sociologie religieuse. Sociologie des vocations et *Paroisses urbaines, paroisses rurales* (Leuven, 1956). 2 vol. Tournai: Casterman, 1958.

VI CISR/SISR
"Religion and Social Integration" (Bologna, 1959). *Social Compass*, 7 (1960) 1-3.

VII CISR/SISR
L'appartenance religieuse (Königstein, 1962). Bruxelles: Ed. du CEP, 1965.

VIII CISR/SISR
"Religion in the transition from a pre-technical to an industrial and urban society" (Barcelona, 1965). *Social Compass*, 13 (1966) 1, 3, 4-5.

ACTS PUBLISHED BY THE GENERAL SECRETARIATE OF CISR / ACTES PUBLIÉS PAR LE SECRÉTARIAT GÉNÉRAL DU SISR

IX CISR/SISR
Clergy in Church and Society / Le clergé dans l'Eglise et la société (Montreal, 1967).

X CISR/SISR
Types, Dimensions and Measures of Religiosity / Types, dimensions et mesure de la religiosité (Rome, 1969).

XI CISR/SISR
Religion and Religiosity, Atheism and Non-belief in Industrial and Urban Society / Religion et religiosité. Athéisme et non-croyance dans les sociétés industrielles et urbanisées (Opatija, 1971).

XII CISR/SISR
The Contemporary Methamorphosis of Religion / Métamorphose contemporaine des phénomènes religieux (Den Haag, 1973).

XIII CISR/SISR
Religion and Social Change / Changement social et religion (Lloret de Mar, 1975).

XIV CISR/SISR
Religious, Secular and Social Class Symbolism / Symbolisme religieux, séculier et classes sociales (Strasbourg, 1977).

Digitized by Google

XV CISR/SISR
Religion and Politics / Religion et politique (Venice, 1979).

XVI CISR/SISR
Religion, Values and Daily Life / Religion, valeurs et vie quotidienne (Lausanne, 1981).

XVII CISR/SISR
Religion and the Public Domain / Religion et domaine public (London, 1983).

XVIII CISR/SISR
Religion and Modernity: Survival or Revival? / Religion et modernité. Survie ou réveil? (Leuven/ Louvain-la-Neuve, 1985).

XIX CISR/SISR
Secularization and Religion: the Persisting Tension / Sécularisation et religion. Persistance des tensions (Tübingen, 1987).

ACTS PUBLISHED IN *SOCIAL COMPASS* / ACTES PUBLIÉS DANS *SOCIAL COMPASS*

XX CISR/SISR
The State, The Law and Religion / L'état, le droit et la religion (Helsinki, 1989).

XXI CISR/SISR
Religion and Economy / Religion et ordre économique (Maynooth, 1991).

XXII CISR/SISR
Religion, Culture and Identity / Religion, Culture et Identité (Budapest, 1993).

XXIII CISR/SISR
The Regulation by Religion of Nature and the Body / Regulations Religieuses du Corps et de la Nature (Québec, 1995).

XXIV CISR/SISR
Religion, The City and Beyond / La Religion, les Frontières Changeantes de la cité (Toulouse, 1997).

Digitized by Google

Abdelraziq, A. *L'islam et les bases du pouvoir.* Paris: Geuthner,1933.

Abdesselem, A. *Ibn Khaldûn et ses lecteurs.* Paris, 1983.

Agourides, S. "The Social Character of Orthodoxy". *The Greek Orthodox Theological Review*, 8 (1962-1963) 7-20.

Agourides, S. *I thriskeia ton simerinon Ellinon (Christianismos kai koinonia).* Athens, 1983.

Agourides, S. *Theologia kai epikairotita (Meletes kai arthra).* Athens: Artos Zois, 1996.

Alivizatos, A. *I koinoniki apostoli tis ekklisias.* Athens, 1925.

Allen, C. "Brainwashed! Scholars of Cults Accuse Each Other of Bad Faith". *Lingua Franca: The Review of Academic Life*, (1998) 26-36.

Alvarez-Pereyre, F. and Baumgarten, J., éds. *Les études juives en France. Situation et perspectives.* Paris: éd. du C.N.R.S., 1990.

Ammerman, N.T. *Report to the Justice and Treasury Department Regarding Law Enforcement Interaction with the Branch Davidians in Waco, Texas.* Washington DC: U.S. Department of Justice, 1993.

Anthony, D. and Robbins, T. "The Meher Baba Movement: Its Effect on Post-Adolescent Social Alienation" in: I. I. Zaretsky and M. P. Leone, eds. *Religious Movements in Contemporary America.* Princeton,1974, 479-511.

Anthony, D. and Robbins, T. "Law, Social Science and the 'Brainwashing' Exception to the First Amendment". *Behavioral Sciences and the Law*, 10 (1992) 5-30.

Anthony, D. and Robbins, T. "Negligence, Coercion and the Protection of Religious Belief". *Journal of Church and State*, 37 (1995) 509-536.

Arweck, E. *Responses to New Religious Movements in Britain and Germany, with Special Reference to the Anti-Cult Movement and the Churches.* Ph.D. thesis, King's College, London University, 1999.

Association for the Sociology of Religion, ed. *Ima Shukyo wo Dou Toraeruka?* [How Can Religions Be Studied Now?] Tokyo: Kaimei-sha, 1992.

Attias, J.-C., éd. *De la conversion. Centre d'études des religions du Livre.* Paris: Cerf, 1998.

Aubert, J.M. e.a. *Le Droit et les Institutions de l'Eglise catholique latine de la fin du XVIIIe siècle à 1978.* Eglise et Sociétés. Paris: Cujas, 1984.

Auron, Y. *Les juifs d'extrême gauche en mai 68. Une génération révolutionnaire marquée par la shoah.* Paris: Albin Michel, 1998.

Averroès, *L'intelligence et la pensée.* Alain de Libera, éd. Paris: Flammarion, 1998.

Azria, R. "L'intégrisme juif'? ou la norme impossible". *Social Compass*, 32 (1985) 429-448.

Digitized by Google

Azria, R. "France - Etats-Unis 'terres promises' des juifs? Essai comparatif". *Archives de Sciences sociales des Religions*, 84 (1993) 201-222.

Azria, R. "Une sociologue face aux recompositions des identités juives contemporaines" in: Y. Lambert, G. Michelat et A. Piette, éds. *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques.* Paris: L'Harmattan, 1997, 207-218.

Azria, R. "Juifs des villes, juifs des champs". *Les cahiers du judaïsme*, 3 (1998) 42-55.

Azria, R. "The Diaspora-Community-Tradition Paradigms of Jewish Identity: A Reappraisal" in: E. Krausz and G. Tulea, eds. *Jewish Survival. The Identity Problem at the Close of the Twentieth Century.* New Brunswick-London: Transaction Publishers, 1998, 21-32.

Badham, P., ed., *Religion, State and Society in Modern Britain.* Lampeter, 1989.

Bainbridge, W.S. *Satan's Power: Ethnography of a Deviant Psychotherapy Cult.* Berkeley, 1978.

Bakan, D. *Freud et la tradition mystique juive.* Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1977.

Balch, R. and Taylor, D. "Seekers and Saucers: the Role of the Cultic Milieu in Joining a UFO Cult". *American Behavioral Scientist*, 20 (1977) 839-860.

Barker, E. "But Who's Going to Win? National and Minority Religions in Post-Communist Society" in: I. Borowik, ed. *New Religions in Central and Eastern Europe.* Kraków, 1997, 7-44.

Barker, E. "Doing Love: Tensions in the Ideal Family" in: G. G. James, ed. *The Family and the Unification Church.* New York, 1983, 35-52.

Barker, E. *The Making of a Moonie: Brainwashing or Choice?* Oxford, 1984.

Barker, E. *New Religious Movements: A Practical Introduction.* London, 1989.

Barker, E. "The Scientific Study of Religion? You Must be Joking!". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34 (1995) 287-310.

Barker, E. and Mayer, J.-F., eds. *Twenty Years On: Changes in New Religious Movements.* London, 1995.

Baubérot, J. *Le pouvoir de contester. Contestations politico-religieuses autour de "mai 68" et le document "Eglise et pouvoirs".* Coll. Histoire et Société 2. Genève: Labor et Fides, 1983.

Baubérot, J. *Le protestantisme doit-il mourir?* Paris: Seuil, 1988.

Baumgarten, J. et Trigano, S., éds. *La Wissenschaft des Judentums.* Pardès 19-20, 1994.

Beckford, J. *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements.* London, 1985.

Digitized by Google

Beckford, J.A. *The Trumpet of Prophecy*. Oxford: Blackwell, 1975.

Beckford, J.A. "The Mass Media and New Religious Movements" in: B.R. Wilson and J. Cresswell, eds. *New Religious Movements: Challenge and Response*. London, 1999, 103-119.

Beckford, J.T. "British Moonies on the Wane". *Psychology Today*, (1976) august, 22-23.

Beit-Hallahmi, B. *Despair and Delivrance. Private Salvation in Contemporary Israel*. Albany: SUNY Press, 1992.

Bel, A. *La religion musulmane en Berbérie. Esquisse d'histoire et de sociologie religieuse*. Paris, 1938.

Bellah, R. "La Religion civile en Amérique". *Archives de Sciences sociales des Religions*, 35 (1973) 7-22.

Bellah, R. et al. *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. New York: Harper and Row, 1985.

Benbassa, E., éd. *Transmission et passages en monde juif*. Paris: Publisud, 1997.

Bennett, E.g. J.W. *Hutterian Brethren: The Agricultural Economy and Social Organization of a Communal People*. Stanford: Stanford University Press, 1967.

Ben-Raphael, E. and Sharot, S. *Ethnicity, Religion and Class in Israeli Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Bensimon, D. *Immigrants d'Afrique du nord en Israël*. Paris: Anthropos, 1970.

Bensimon, D. *Les juifs de France et leurs relations avec Israël 1945-1988*. Paris: L'Harmattan, 1989.

Bensimon, D. et Della Pergola, S. *La population juive de France: socio-démographie et identité*. Jérusalem: The Hebrew University of Jerusalem / Centre National de la Recherche Scientifique, 1984.

Bensimon-Donath, D. et Lautman, F. *Un mariage, deux traditions: chrétiens et juifs*. Bruxelles: éd. de l'Université Libre de Bruxelles, 1977.

Berger, H. and Hexel, P.C. *Ursachen und Wirkungen Gessellschaftlicher Verweigerung Junger Menschen unter Besonderer Berücksichtigung der 'Jugendreligionen' (Causes and Consequences of Social Dissension of Young People)*. Vienna-Austria-Bonn, 1981.

Berger, M. *Draft Report on Cults in the European Union*. Strasbourg, 1997.

Berger, P. *La religion dans la conscience moderne*. Paris: le Centurion, 1971.

Berque, J. *Structures sociales du Haut-Atlas*. Paris, 1955.

Berque, J. "Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine". *Les Annales*, 11 (1956) 3.

Berque, J. et Charnay, J.P. *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*. Paris: Payot, 1966.

Digitized by Google

Bird, F. "A Comparative Analysis of the Rituals Used by some Contemporary 'New' Religious and Para-Religious Movements" in: P. Slater, ed. *Religion and Culture in Canada*. Waterloo, 1977.

Birnbaum, P., éd. *Histoire politique des juifs de France. Entre universalisme et particularisme*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1990.

Birnbaum, P. *Destins juifs. De la Révolution française à Carpentras*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.

Blacker, C. *The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan*. London: George Allen & Unwin, 1975.

Blaser, K. *Théologie - sciences humaines*. Polycopié, non publié [1975].

Blaser, K. *Karl Barth 1886-1986. Combats - Idées – Reprises*. Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 57. Bern-Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1987.

Bodrov, A. "An Open Orthodox University in Moscow". *Sourozh*, 57 (1994) 23-29.

Borowik, I. and Grzegorz, eds. *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Kraków, 1997.

Borowik, I. and Jablonski, P. eds. *The Future of Religion: East and West*. Kraków, 1995.
Boukis, C. *Christianiki ithiki kai christianiki koinoniologia*. Athens, 1973.

Boulard, F. *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*. Paris: Editions ouvrières, 1954.

Bouthoul, G. *Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale*. Paris: Geuthner, 1930.

Bouthoul, G. *Ibn Khaldoun. Préface à la nouvelle édition des Prolégomènes*. Paris: Geuthner, 1934.

Brants, V. "La part de la méthode de Le Play dans les études sociales en Belgique". *La réforme sociale*, 6 (1906) 640.

Bratsiotis, P. *I koinoniologiki simasia tis Palaias Diathikis*. Athens: Phoinix, 1928.

Bratsiotis, P. *Oi treis Ierarchai kai to koinoniko provlima*. Athens: Nea Elliniki Vivliothiki, 1930, 1939[2].

Bratsiotis, P. *O christianikos koinonismos kai i pangosmios Christianiki Koinoniki Kinisis*. Athens, 1933.

Bratsiotis, P. *Christianismos, oikonomia kai koinonia*. Athens, 1945.

Bratsiotis, P. "I koinoniologiki theoria tou Max Weber kai i Orthodoxos Anatoli". *Epetiris Etaireias Vyzantinon Spoudon*, 23 (1953) 358-370.

Breen, M. *Sun Myung Moon: The Early Years 1920-1953*. Hurstpierpoint: West Sussex, 1997.

Bromley, D.G. and Hadden, J.K. *Religion and the Social Order: The Handbook on Cults and Sects in America*. Greenwich CT, 1993.

Digitized by Google

Bromley, D.G. and Hammond, P.E., eds. *The Future of New Religious Movements.* Macon GA, 1987.

Bruce, S. *Religion in Modern Britain.* Oxford, 1995.

Bull, M. and Lockhart, K. *Seeking a Sanctuary: Seventh-day Adventism and the American Dream.* San Francisco: Harper and Row, 1989.

Camerlynck, A. *De l'opportunité d'une enquête ethnographique et sociologique sur les peuples incultes.* Bruxelles, 1905.

Campbell, C. "The Cult, the Cultic Milieu and Secularization". *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 5 (1972) 119-136.

Campiche, R.J. "L'Eglise face à l'aménagement du territoire". *Les Cahiers protestants: L'aménagement du territoire*, (1968) 5/6, 152-164.

Campiche, R.J. et al. *L'exercice du pouvoir dans le protestantisme.* Coll. Histoire et Société 19. Genève: Labor et Fides, 1990.

Campiche, R.J. "Entre l'exemple et l'expérience: de la transmission par la famille d'une tradition à celle d'un ethos religieux" in: L. Voyé, éd. *Figures des Dieux. Rites et mouvements religieux. Hommage à Jean Rémy.* Coll. ouvertures sociologiques. Paris-Bruxelles: De Boeck & Larcier SA, 1996, 147-162.

Campiche, R.J., éd. *Cultures jeunes et religions en Europe.* Paris, 1997.

Campiche, R.J. "Sectes, médias, fin des temps" in: F. Champion et M. Cohen, éds. *Sectes et démocratie.* Paris: Seuil, 1999, 290-299.

Campiche, R.J. et Bovay, C. "Prêtres, pasteurs, rabbins: changement de rôle? *Archives de Sciences Sociales des religions,* 48 (1979) 1, 133-183.

Campiche, R.J. et Dubach, A., éds. *Croire en Suisse(s).* Lausanne: L'Age d'Homme, 1992.

Carré, O. "Jamâl al-dîn al-Afghânî a-t-il lu la Muqaddima d'Ibn Khaldûn?" in: *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales* (MIDEO) X. Le Caire, 1970.

Carrier, H. *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse.* Rome, 1960.

Carter, L.F., ed. *The Issue of Authenticity in the Study of Religions.* Greenwich CT, 1996.

Casalis, G., Hollenweger, W.J. et Keller, P., éds. *Vers une Eglise pour les autres. A la recherche de structures pour des communautés missionnaires.* Documents du Département d'Etudes sur l'Evangélisation, Conseil œcuménique des Eglises. Genève: Labor et Fides, 1966.

Cent ans de sciences religieuses en France. Paris: Cerf, 1987.

Centre d'Etudes Historiques. *Actes du colloque international sur Ibn Khaldoun.* Alger, 1982.

Charnay, J.-P. *La vie musulmane en Algérie d'après la jurisprudence de la première moitié du 20e siècle.* Paris: P.U.F., 1965.

Digitized by Google

Charnay, J.-P. *Sociologie religieuse de l'Islam.* Sindbad, 1977.

Christou, P. "I koinoniologia tou Megalou Vasileiou" in: P. Christou. *Theologika meletimata.* II. Thessaloniki: Patriarchiko Idryma Paterikon Meleton, 1974, 71-145.

Clark, E.T. *The Small Sects in America.* New York: Abingdon Press, 1949[2].

Clark, H. *The Church under Thatcher.* London, 1993.

Clark, J.G. "We are all Cultists at Heart". *Newsday*, 24 February 1978.

Cohen, E. *L'étude et l'éducation juive en France, ou l'avenir d'une communauté.* Paris: Cerf, 1991.

Cohen, M. "Sociologie des études juives (1968-1988)" in: F. Alvarez-Pereyre et J. Baumgarten, éds. *Les études juives en France. Situation et perspectives.* Paris: éd. du C.N.R.S., 1990.

Cohen, M. "Les Juifs en France, renouveau ou assimilation: un faux dilemme" in: *Sortie des religions, retour du religieux.* Lille: l'Astragale, 1992.

Cohen, M. "Les juifs de France. Affirmations identitaires et évolution du modèle d'intégration". *Le Débat*, 75 (mai-août 1993) 101-115.

Cohen, M. and Dericquebourg, R., éds. "De la 'guérison spirituelle' aux 'thérapies psychospirituelles'". *Recherches Sociologiques,* 39 (1998) 1-80.

Cohen, S.M. *American Modernity & Jewish Identity.* New York-London: Tavistock Publications, 1983.

Cohen, S.M. *American Assimilation or Jewish Renewal?* Bloomington: Indiana University Press, 1988.

Colle, R.P. "Etude des croyances nègres au point de vue de l'enseignement religieux". *Congrès de Malines 23-26 septembre 1909. Rapports. VIe Section. Oeuvres catholiques aux colonies.* Bruxelles, 1909.

Colloque de Montpellier, 1980. *La psychanalyse est-elle une histoire juive?* Paris: Seuil, 1981.

Constantelos, D.J. "Social Consciousness in the Greek Orthodox Church". *The Greek Orthodox Theological Review*, 12 (1967) 306-339.

Cottrell, R. *The Activity of Certain New Religions within the European Community.* Strasbourg, 1984.

Coxon, A. and Towler, R. *The Fate of the Anglican Clergy. A Sociological Study.* London: Macmillan, 1979.

Crombois, J.-F. *L'Univers de la sociologie en Belgique de 1900 à 1940.* Bruxelles, 1994.

Currie, R. *Methodism Divided. A Study in the Sociology of Ecumenicalism.* London: Faber and Faber, 1968.

Daled, P.F. *Spiritualisme et matérialisme au XIXe siècle. L'université libre de Bruxelles et la religion.* Bruxelles, 1998.

Digitized by Google

Damrell, J. *Seeking Spiritual Meaning: The World of Vedanta.* Beverly Hills, 1977.

Danzger, H.M. *Returning to Tradition. The Contemporary Revival of Orthodox Judaism.* New Haven: Yale University Press, 1989.

Davenport, F.M. *Primitive Traits in Religious Revivals.* New York, 1905.

Davidman, L. *Tradition in a Rootless World. Women Turn to Orthodox Judaism.* Berkeley: University of California Press, 1991.

Davidman, L. and Tenenbaum, S., eds. *Feminist Perspectives on Jewish Studies.* New Haven: Yale University Press, 1994.

Davie, G. *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging.* Oxford: Blackwell, 1994.

Davie, G. and Short, C. *Church of England General Synod 1990-1995.* Westminster, 1995.

Davie, G. et Hervieu-Léger, D., éds. *Identités religieuses en Europe.* Paris: Ed. La Découverte, Collection Recherches, 1996.

De Bie, P. *Les premiers essais de sociologie en Belgique à la fin du XIXe siècle.* Louvain, 1944.

De Bie, P. "Chronique de l'Ecole des sciences politiques et sociales (1940-1948)". *Annales de Sociologie*, 9 (1948) 146.

De Bie, P. *Naissance et premiers développements de la sociologie en Belgique.* Louvain-la-Neuve, 1988.

Defourny, M. *La sociologie positiviste. Auguste Comte.* Louvain-Paris, 1902.

Defourny, M. *Le rôle de la sociologie dans le positivisme.* Louvain, 1903.

Defourny, M. *De corporatieve gedachte bij de katholieke sociologen van de XIXe eeuw.* Antwerpen, 1941.

Dejace, C. "Frédéric Le Play, sa vie et ses oeuvres". *Revue Générale*, 18 (1882) 35, 819.

De Munnynck, P.M. "La sociologie positive". *Revue de philosophie*, 2 (1901-1902) 301-310.

Demos, V. "Greek Ethnicity in Two Greek Orthodox Communities: A Study in Continuity and Change". *Modern Greek Studies Yearbook*, 3 (1987) 149-167.

Deploige, S. *Le conflit de la morale et de la sociologie.* Paris, 1923[3].

Deploige, S. *The conflict between ethics and sociology.* Saint Louis-London, 1938.

Dershowitz, A.M. *The Vanishing American Jew. In Search of Jewish Identity for the Next Century.* Boston: Little, Brown and Company, 1997.

Deshen, S., Liebman, C.S. and Shokeid, M., eds. *Israeli Judaism. Studies of Israeli Society.* VII. New Brunswick-London: Transaction Publishers, 1995.

Desroche, H. *Sociologies religieuses.* Paris, 1968.

Digitized by Google

Devolder, N. "Sociologie van de Kerk en apostolaat". *Streven*, (1943).

Devolder, N. "L'objet de la sociologie religieuse". *Acts III CISR*, 216-220.

De Vries, E. *L'individu et le groupe. Etude pour la préparation de la Conférence mondiale de 1966 sur l'Eglise et la Société.* Coll. Eglise et Société. Une enquête œcuménique. IV. Genève: Labor et Fides, 1966.

De Witt, J.S. et al. "Novel Scientific Evidence and Controversial Cases: A Social Psychological Examination". *Law and Psychology Revue*, 21 (1997) 1-27.

Dimitras, E. "Projet de coopération internationale et inter-ecclésiastique en vue du développement de la sociologie des Eglises Orthodoxes" in: *Actes de la 16ème Conférence Internationale de Sociologie des Religions.* Lausanne, 1981, 437-452.

Djordjevich, D. *O Religiji i ateizmu. Prilozi sociologiji religije.* Niš-Beograd: Gradina-Struchna Knjiga, 1990.

Djordjevich, D., ed. *Povratak svetog? Zbornik tekstova.* Niš: Gradina, 1994.

Djordjevich, D. "Il cristianesimo ortodosso serbo e la chiesa ortodossa serba nella seconda e nella terza Jugoslavia". *Religioni e Società*, 25 (1996) 28-42.

Djordjevich, D.B. "Towards the Sociology of Orthodox Christianity". Paper presented at the XXIIth International Conference of SISR, Budapest, 19-23 July 1993.

Djordjevich, D. and Djurovich, B. "Secularization and Orthodoxy: The Case of the Serbians". *Facta Universitatis (Series „Philosophy and Sociology")*, 1 (1996) 39-46.

Dobbelaere, K. 'Een godsdienst-sociografie van onze gemeente?' *Leek en wereld. Actio catholica,* (1959).

Dobbelaere, K. "Trend Report of the State of the Sociology of Religion: 1965-1966". *Social Compass*, 15 (1968) 329-365.

Dobbelaere, K. "Vormen van godsdienstig isolement: Hutterieten en zevendedagadventisten. Een evaluatie en een vergelijking met zuilvorming" in: J. Billiet, ed. *Tussen bescherming en verovering. Sociologen en historici over zuilvorming.* KADOC-Studies VI. Louvain: University Press, 1988, 278-398.

Dobbelaere, K. "Comments on Emile Poulat". *Social Compass,* 37 (1990) 41-44.

Dobbelaere, K. "We Can Do Without a New Witch Hunt". *Human Rights Without Frontiers,* 10 (1998) 8-10.

Dobbelaere, K. "Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization". *Sociology of Religion*, 60 (1999) 3, forthcoming.

Digitized by Google

Doutté, E. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord (1908)*. Paris: Geuthner, 1983.

Drewes, H.-A. and Jüngel E., eds. *Karl Barth: Das christliche Leben. Die kirchliche Dogmatik IV,4. Fragmente aus dem Nachlass Vorlesungen. 1959-1961.* Zürich: Theologischer Verlag, 1976.

Dubach, A. and Campiche, R.J., eds. *Jede(r) ein Sonderfall?*. Basel-Zürich: Reinhardt - NZN Zürich, 1993.

Dubach, A. and Lienemann, W., eds. *Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen.* Zürich-Basel: NZN Buchverlag, Friedrich Reinhardt Verlag, 1997.

Dumon, W. "Sociologie in België" in: L. Rademaker, ed. *Sociologische grondbegrippen.* I. Utrecht-Antwerp, 1981, 166-198.

Duquesne et Willems, L. *Enquete Parlementaire visant à élaborer une politique en vue de lutter contre les practiques illégales des sectes et le danger qu'elles représentent pour la société et pour les personnes, particuliérement les mineurs d'âge.* Bruxelles, 1997.

Durkheim, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*(1912). Paris: P.U.F., 1960.

Durkheim, E. *De la division du travail social.* (1893). Paris: P.U.F., 1967.

Eaton, J.W. and Weil, R.J. *Culture and Mental Disorders: a Comparative Study of Hutterites and Other Populations.* Glencoe Ill.: Free Press, 1955.

Egawa, S. *Kyuseishu no Yabo* [Ambition of the Savior]. Yokyo: Kyoiku Shiryo Shuppankai, 1991.

Egawa, S. *Aum Shinrikyo Tsuiseki 2200 Nichi* [2200 Days Chasing Aum Shinrikyo]. Tokyo: Bungeishunju, 1995.

Egeland, J.A. et al. "Bipolar Affective Disorders Linked to DNA Markers on Chromosome 11". *Nature*, (Feb. 1987).

Eisenstadt, S.N. *Israeli Society.* London: Weidenfeld and Nicolson, 1967.

Elliot, M. and Corrado, S. "The Protestant Missionary Presence in the Former Soviet Union". *Religion, State and Society*, 25 (1997) 333-351.

Ellis, J. "The Russian Orthodox Church: Triumphalism or Defensiveness?" in: P. Kitromilides and T. Veremis, eds. *The Orthodox Church in a Changing World.* Athens: Hellenic Foundation for European and Foreign Policy– Centre for Asia Minor Studies, 1998, 49-70.

Ellwood, C.A. "The Social Functions of Religion". *American Journal of Sociology*, 19 (1913).

Ellwood, R.S. *The Eagle and the Rising Sun: Americans and the New Religions of Japan.* Philadelphia, 1974.

Enroth, R. *Youth, Brainwashing, and the Extremist Cults.* Grand Rapids MI, 1977.

Enroth, R., ed. *Evangelising the Cults: How to Share Jesus with Children, Parents, Neighbours and*

Digitized by Google

Friends Who are Involved in a Cult. Milton Keynes, 1990.

Evangelische Kirche in Deutschland, ed. *Fremde Heimat Kirche, Ansichten Ihrer Mitglieder.* Hannover: Studien-und Planungsgruppe der EKD, 1993.

Evans-Pritchard, E.E. *The Sanusi of Cyrenaica* (1949). Oxford: Clarendon Press, 1973.

Evariste, P. "Recensie van Chabin, S.J., *La science de la religion,* (Paris, 1902[2])". *Le Mouvement Sociologique*, 3 (1902-1903) 458-463.

Fakkar, R. *Sociologie, socialisme et internationalisme. L'influence internationale de Saint-Simon et de ses disciples. Bilan en Europe et portée extra-européenne.* Neufchâtel: Delachaux et Niestlé, 1968.

Fédération des Eglises protestantes de la Suisse, éd. *Scénario. Rapport et propositions sur la situation, l'identité et les structures de travail et de décision au sein de la FEPS.* Bern, 1992.

Fichter, J.H. *America's Forgotten Priests: What they are saying.* New York, 1968.

Fichter, J.H., ed. *Alternatives to American Mainline Churches.* New York, 1983.

Field-Bibb, J. *Women Towards Priesthood. Ministerial Politics and Feminist Praxis.* Cambridge: University Press Cambridge, 1991.

Filatov, S. "On Paradoxes of the Post-Communist Russian Orthodox Church" in: R. Cipriani, ed. *Religions sans frontières? Present and Future Trends of Migration, Culture and Communication.* Roma: Presidenza del Consiglio dei Ministri. Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria, 1994, 117-125.

Filatov, S.B. and Furman, D.E. "Religiia i politika v massovom soznanii". *Sotsiologicheskie issledovaniia*, 7 (1992) 3-12.

Flanagan, K. *Sociology and Liturgy. Re-presentations of the Holy.* New York: Macmillan, 1991.

Flegg, C.G. *Gathered under Apostles: A Study of the Catholic Apostolic Church.* Oxford: Clarendon Press, 1992.

Flere, S. "Le développement de la sociologie de la religion en Yougoslavie après la deuxième guerre mondiale (jusqu'à son démembrement)". *Social Compass*, 41 (1994) 367-377.

Francis, L. *Rural Anglicanism.* London, 1985.

Francis, L. *Partnership in Rural Education.* London, 1986.

Friedman, G. *Fin du peuple juif?* Paris: Gallimard, 1965.

Fujiwara, S. "Kagami to Yogo: Aum Shirikyo Jiken niyotte Shukyogaku wa Ikani Kawattaka [Mirror and Advocacy: How Religious Studies Changed by the Aum Shinrikyo incident]" in: *Tokyo Daigaku Shukyogaku Nenpo.* [Tokyo University Religious Study Year Book], 13 (1995).

Digitized by Google

Gay, P. *Un juif sans dieu. Freud, l'athéisme et la naissance de la psychanalyse.* Paris: P.U.F., 1989.

Gellner, E. *The Saints of the Atlas.* Chicago: Chicago University Press, 1969.

Gerard, E. *Sociale wetenschappen aan de Katholieke Universiteit te Leuven. 1892-1992.* Louvain, 1992.

Gest, A.P. and J.G. (Rapporteur). *Les Sectes en France.* Paris, 1995.

Gilbert, A. *The Making of Post-Christian Britain. A History of the Secularization of Modern Society.* London: Longman, 1980.

Gill, R. *Christian Ethics in Secular Worlds.* Edinburgh, 1991.

Gill, R., ed. *Theology and Sociology: A Reader.* London, 1996.

Gillen, J.L. "A Contribution to the Sociology of Sects". *American Journal of Sociology*, 16 (1910).

Ginsburg, G. and Richardson, J. "'Brainwashing' Evidence in Light of Daubert" in: H. Reece, ed. *Law and Science: Current Legal Issues 1998.* Oxford, 1998, 265-288.

Gisel, P. "Présentation" in: E. Troeltsch, éd. *Religion et Histoire. Esquisses philosophiques et théologiques.* Coll. Lieux théologiques 18. Genève: Labor et Fides, 1990, 7-20.

Gisel, P., éd. *Encyclopédie du protestantisme.* Paris-Genève: Cerf-Labor et Fides, 1995.

Glazer, N. and Moynihan, P. *Beyond the Melting Pot.* Cambridge (Mass.): M.I.T. Press, 1970.

Glazer, N. and Moynihan, P. *Ethnicity: Theory and Experience.* Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1975.

Glinos, D. "Orizontes neas zois. I. Theoria tis gnosis". *Epistimoniki Skepsi*, 8 (1982) 44-59.

Glock, C.Y. and Bellah, R.N., eds. *The New Religious Consciousness.* Berkeley, 1976.

Goldscheider, C. *Jewish Continuity and Change. Emerging Patterns in America.* Bloomington: Indiana University Press, 1986.

Gordienko, N.S. *Sovremennoe pravoslavie.* Moskva, 1968.

Gotsis, Y.N. *Thriskeia, neoterikotita kai synchroni politismikitaftotita.* Athens-Komotini: Ant.N.Sakkoulas, 1996.

Gousidis, A. "Analyse statistique et sociographique des ordinations dans l'Eglise de Grèce entre 1950 et 1969". *Social Compass*, 22 (1975) 107-147.

Gousidis, A. *Ekklisia kai koinonia. Empeiriki koinoniologi ki erevna se dyo koinotites.* Thessaloniki, 1982.

Gousidis, A. *Poimantiki sti synchroni koinonia. Encheiridio poimantikis koinoniologias.* Thessaloniki: P. Pournaras, 19862.

Digitized by Google

Gousidis, A. *Oi christianikes organoseis. I periptositis adelphotitos theologon „I Zoi". Koinoniologiki prosengisi.* Thessaloniki: P. Pournaras, 1993[2].

Green, S.J.D. *Religion in the Age of Decline. Organisation and Experience in Industrial Yorkshire, 1870-1920.* Cambridge: University Press Cambridge, 1996.

Greil, A.L. and Robbins, T., eds. *Between the Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion.* Greenwich CT, 1994.

Greilsammer, I. *Israël. Les hommes en noir. Essai sur les partis ultra-orthodoxes.* Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences politiques, 1991.

Greilsammer, I., éd. *Repenser Israël. Morale et politique dans l'Etat juif.* Paris: Ed. Autrement, 1993.

Guillaume, M., éd. *L'Etat des sciences sociales en France.* Paris: La Découverte, 1986.

Guissard, L. *Histoire d'une migration.* Paris: Desclée de Brouwer, 1979.

Gurvitch, G., éd. *Traité de sociologie.* 2 vol. Paris, 1960.

Gutwirth, J. *Vie traditionnelle juive.* Paris: Les Editions de minuit, 1970.

Habgood, J. *Church and Nation in a Secular Age.* London: Darton, 1983.

Haddad, G. *L'enfant illégitime. Sources talmudiques de la psychanalyse.* Paris: Hachette, 1981.

Hadden, J.K. and Shupe, A., eds. *Prophetic Religions and Politics.* New York, 1986.

Hadden, J.K. and Shupe, A., eds. *Secularization and Fundamentalism Reconsidered.* New York, 1989.

Halkin. "Les enquêtes ethnographiques. Leur importance pour la colonisation, l'amélioration de la vie sociale et morale, et la civilisation des peuples incultes" in: *Congrès de Malines 23-26 septembre 1909. Rapports. VIe Section. Oeuvres catholiques aux colonies.* Bruxelles, 1909.

Hamès, C. "Le sacrifice animal au regard des textes islamiques canoniques". *Archives de Sociologie des Religions*, 101 (1998) 6.

Hammond, P. and Machacek, D. *Soka Gakkai in America: Accommodation and Conversion.* Oxford, 1999.

Hanselmann, J. et al., ed. *Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über* Kirchenmitgliedschaft. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1984.

Hatch, O.G. *The Aftermath of Waco: Changes in Federal Law Enforcement. Hearings before the Committee on the Judiciary United States Senate. One hundred fourth Congress first session on examining changes in federal law enforcement as a result of the incident in Waco, Texas.* Washington DC, 1997.

Digitized by Google

Heintz, P. "Les problèmes de la sociologie en Suisse". *Revue internationale de Sciences sociales, 27* (1975) 4.

Hervieu-Léger, D. *Vers un nouveau christianisme. Introduction à la sociologie du christianisme occidental.* Coll. Sciences humaines et religions. Paris: Cerf, 1986.

Hervieu-Lèger, D. "La religion des Européens: modernité, religion, sécularisation" in: G. Davie and D. Hervieu-Léger, éds. *Identités religieuses en Europe.* Paris, 1996.

Hervieu-Léger, D. *La religion pour mémoire.* Paris: Cerf, 1993.

Herzl, T. *L'état des juifs (nouvelle traduction de l'allemand et notes de Claude Klein), suivi de essai sur le sionisme de Claude Klein.* Paris: Ed. La Découverte, 1989.

Heymann, F. *Les études juives dans les universités israéliennes.* Lettre d'information du Centre de Recherche Français de Jérusalem, septembre 1992, n°10.

Hilarion (Alfeyev). "The Problems Facing Orthodox Theological Education in Russia". *Sourozh*, 73 (1998) 5-29.

Hild, H., ed. *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung.* Berlin: Burckhardthaus-Verlag Gelnhausen, 1974.

Hill, D.G. *Study of Mind Development Groups, Sects and Cults in Ontario.* 1980.

Hill, M., ed. *A Sociological Yearbook of Religion in Britain,* Nos. 3-8. London, 1970-1975.

Hoekma, A. *The Four Major Cults.* Grand Rapids Michigan: Eerdmans, 1963.

Hollenweger, W.J. *Enthusiastisches Christentum: Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart.* Zürich: Zwingli Verlag, 1969.

Hori, I. *Nihon no Shamanizumu* [Shamanism in Japan]. Tokyo: Kodansha, 1971.

Hornsby-Smith, M. *Roman Catholics in England. Studies in Social Structure since the Second World War.* Cambridge: University Press Cambridge, 1986.

Hornsby-Smith, M. *Roman Catholic Beliefs in England. Customary Catholicism and Transformations of Religious Authority.* Cambridge: University Press Cambridge, 1991.

Hostetler, J.A. *Amish Society.* Baltimore: Johns Hopkins Press, 1963.

Hourani, A. *La pensée arabe et l'Occident.* Paris: Ed. Naufal, 1991.

Houtart, F. "La CISR: Réflexions sur la thèse d'Emile Poulat". *Social Compass*, 37 (1990) 35-39.

Hubbard, L.R. *Dianetics: The Modern Science of Mental Health.* Copenhagen, 1950.

Hunt, J. *Report on Sects and New Religious Movements.* Strasbourg, 1991.

Huotari, V. "Orthodox-Lutheran Intermarriage in Finland". *Social Compass*, 38 (1991) 25-31.

Digitized by Google

Hutten, K. *Seher, Grübler, Enthusiasten.* Stuttgart: Quelle-Verlag, 1966.

Iablokov, I.N. *Metodologicheskie problemy sotsiologii religii.* Moskva, 1972.

Ibn Khaldûn, A. *Peuples et nations du monde.* Extraits traduits de l'arabe et présentés par A. Cheddadi. 2 vol. Paris: Sindbad, 1986.

Ingvardsson, M. et al. *I God Tro: Samhället och nyandligheten (In Good Faith: Society and the New Religious Movements).* Stockholm, 1998.

Inoue, N. et al. *Shinshukyo Kenkyu Chosa Handobukku* [A Handbook for the Study and Research of New Religions]. Tokyo: Yuzankaku Shuppan, 1981.

Inoue, N. et al., eds. *Shinshukyo Jiten* [New Religion Encyclopedia]. Tokyo: Kobundo, 1989.

Inoue, N. *Shinshukyo no Kaidoku* [Explication of New Religions]. Yokyo: Chikuma Shobo, 1992, 1996.

Introvigne, M. "The Secular Anti-cult and the Religious Counter-Cult Movement: Strange Bedfellows or Future Enemies?" in: R. Towler, ed. *New Religions and the New Europe.* Aarhus, 1995, 32-54.

Introvigne, M. and Melton, J.G., éds. *Pour en Finir avec les Sectes: Le débat sur le rapport de la commission parlementaire.* Turin-Paris, 1996.

Ivers, G. *To Build a Wall. American Jews and the Separation of Church and State.* Charlottesville: University Press of Virginia, 1995.

Jackson, M. *The Sociology of Religion. Theory and Practice.* London: Batsford, 1974.

Jacques Leclercq. L'homme, son oeuvre et ses amis. Tournai-Paris: Casterman, 1961.

Judah, S. *Hare Krishna and the Counterculture.* New York, 1974.
Jules-Rosette, B. *African Apostles: Ritual and Conversion in the Church of John Maranke.* Ithaca-London, 1975.

Kanellopoulos, P. "Ai thriskeiai os prosdioristikoi paragontes ton politismon". *Archeion ton Oikonomikon kai Koinonikon Epistimon*, 6 (1926) 131-144.

Kano, M. *Shihonshugi Keiseiki no Chitujo Ishiki* [Sense of Order in the Formation Period of the Capitalism]. Tokyo: Chikuma Shobo, 1969.

Karayiannis, Y. *Ekklisia kai Kratos 1833-1997. Istoriki episkopisi ton scheseon tous.* Athens: To Pontiki, 1997.

Karrer, L. "Zukunftschancen der Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft" in: A. Dubach and W. Lienemann, eds. *Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen.* Zürich-Basel: NZN Buchverlag, Friedrich Reinhardt Verlag, 1997, 101-135.

Katz, E. and Lazarsfeld, P.F. *Personal Influence.* Glencoe: Free Press, 1955.

Digitized by Google

Kaufman, D.R. *Rachel's Daughters. Newly Orthodox Jewish Women.* New Brunswick-London: Rutgers University Press, 1991.

Kent, S.A. "Lustful Prophet: A Psychosexual Historical Study of the Children of God's Leader, David Berg". *Cultic Studies Journal*, 11 (1994) 135-188.

Kershevan, M. "Komunisti i religija". *Kumrovechki zapisi*, 3 (1984) 38-42.

Klein, C. *Le caractère juif de l'Etat d'Israël.* Paris: Cujas, 1977.

Klibanov, A.I. *Religioznoe sektantstvo i sovremennost' (Sotsiologicheskie i istoricheskie ocherki).* Moskva, 1969.

Klibanov, A.I. *Religioznoe sektantstvo v proshlom i nastoiashchem.* Moskva, 1973.

Knott, K. *My Sweet Lord: The Hare Krishna Movement.* Wellingborough, 1986.

Kobetskii, V.D. *Sotsiologicheskoe izuchenie religioznosti i ateizma.* Leningrad: Izdatel'stvo Leningrad skogo Universiteta, 1978.

Kokosalakis, N. "The Historical Continuity and Cultural Specificity of Eastern Orthodox Christianity" in: R.Cipriani, ed. *Religions sans frontières? Present and Future Trends of Migration, Culture, and Communication.* Roma: Presidenza del Consiglio dei Ministri. Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria, 1994, 126-143.

Kokosalakis, N. "Aspetti culturali del Cristianesimo orientale ortodosso". *Religioni e Società*, 25 (1996) 5-27.

Kourvetaris, G.A. and Dobratz, B.A. "Present Status of Sociology in Greece" in: R.P. Mohan and D. Martindale, eds. *Handbook of Contemporary Developments in World Sociology.* Contributions in Sociology 17. Westport CT: Greenwood Press, 1975, 307-327.

Krausz, E., ed. *Politics and Society in Israel.* New Brunswick-Oxford (G.B.): Transaction Books, 1985.

Krausz, E. and Tulea, G., eds. *Jewish Survival. The Identity Problem at the Close of the Twentieth Century.* Brunswick: Transaction Publishers, 1998.

Krindatch, A.D. *Geography of Religions in Russia.* Decatur Georgia: Glenmary Research Center, 1996.

Krüggeler, M. and Stolz, F., eds. *Ein jedes Herz in seiner Sprache... Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirche.* Zürich-Basel: NZN Buchverlag, Friedrich Reinhardt Verlag, 1996.

Kulikov, A. *Inquiry on the Activities of Certain Foreign Religious Organizations Gathered from Materials of the MVD, FSB, Ministry of Health, Ministry of Welfare and General Attorney's Office.* Moscow, 23 September 1996 to 23 October 1996.

Kumamoto Nichinichi Shinbun, eds. *Aum Shinrikyo to Mura no Ronri* [AUM Shinrikyo and the Logic of Villagers]. Fukuoka: Ashi Shobo, 1992.

Digitized by Google

Kurochkin, P.K. *Evoliutsiia sovremennogo russkogo pravoslaviia.* Moskva, 1971.

Kyriakidis, P.A. *I koinoniki katastasis tou klirou tis Ieras Mitropoleos Ioanninon.* Ioannina, 1975.

Kyriakidis, P.A. *Oi foitites mas. I koinoniki kai thriskeftiki tous katastasi (Erevna).* Thessaloniki, 1978.

Kyrtatas, D. *Epikrisis. I koinoniki domi ton christianikon koinotiton apo ton proto eos ton trito aiona.* (English edition: London:Verso, 1987). Athens: Estia, 1992.

Kyrtsis, A.A. *Koinoniologiki skepsi kai eksynchronistikes ideologies ston elliniko mesopolemo.* Athens: Nisos, 1996.

Labbens, J. *La sociologie religieuse.* Paris: Fayard, 1960.

Lambert, Y., Michelat, G. et Piette, A., éds. *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques.* Paris: L'Harmattan, 1997.

Lambiri-Dimaki, I., ed. *I Koinoniologia stin Ellada simera. Me keimena 30 syngrafeon.* Athens: Papazisis, 1987.

Lambiri-Dimaki, J. "Sociology in Greece: Trends and Prospects". *South European Society and Politics*, 1 (1996) 121-130.

Lambiri-Dimaki, I., ed. *I Koinoniologia stin Ellada simera 1988-1996. Me keimena 47 syngrafeon.* II. Athens: Papazisis, 1997.

Lane, C. *Christian Religion in the Soviet Union. A Sociological Study.* Albany: State University of New York Press, 1978.

Langone, M. "Editor's Preface". *Cultic Studies Journal*, 11 (1994) 135-138.

Lawson, R. "Church and State at Home and Abroad: the Evolution of Seventh-day Adventist Relations with Governments". *Journal of the American Academy of Religion*, 64 (1996) 2, 279-311.

Le Bras, G. "Présentation". *Acts III CISR*, 13-21.

Le Bras, G. "De Louvain à la Tourette". *Acts IV CISR*, 9-15.

Le Bras, G. "Les étapes futures". *Acts V CISR*, 41-44.

Lebret, L.-J. "Sociologie religieuse et économie humaine". *Acts IV CISR*, 203-235.

Leclercq, J. "La Conférence Internationale de Sociologie Religieuse". *Acts IV CISR*, 7-8.

Leclercq, J. "Sociologie religieuse et théologie". *Acts IV CISR*, 159-167.

Leclercq, J. "Les grandes étapes". *Acts V CISR*, 18-29.

Leclercq, J. *De la communauté populaire.* Paris, 1938.

Leclercq, J. *Documents autobiographiques.* Tournai: Casterman, 1972.
Leemans, V. *Inleiding tot de sociologie.* Antwerpen, 1938.

Leibovitz, Y. *Judaïsme, peuple juif et Etat d'Israël.* Paris: J.C.Lattès, 1985.

Digitized by Google

Leibovitz, Y. *Israël et judaïsme. Ma part de vérité. Entretiens avec Michel Shashar.* Paris: Desclée de Brouwer, 1993.

Lentsman, L.A. "Izuchenie sovetskimi uchenymi rannego khristianstva". *Voprosy nauchnogo ateizma*, 4 (1967) 267-286.

Lepenies, W. *Les trois cultures. Entre science et littérature l'avènement de la sociologie.* Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1990.

Le Rider, J. *Modernité viennoise et crises de l'identité.* Paris: P.U.F., 1990.

Lewis, I.M. *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism.* Middlessex: Penguin Books, 1971.

Lewis, J.R. "Restructuring the 'Cult' Experience: Post-Involvement Attitudes as a Function of Mode of Exit and Post-Involvement Socialization". *Sociological Analysis*, 47 (1986) 151-159.

Lewis, J.R. and Melton, J.G. eds. *Sex, Slander, and Salvation: Investigating The Family/Children of God.* Stanford CA, 1994.

Lewis, J.R. and Melton, J.G., eds. *Church Universal and Triumphant in Scholarly Perspective.* Stanford CA, 1994.

Liebman, C.S. and Don-Yiehia, E. *Religion and Politics in Israel.* Bloomington: Indiana University Press, 1984.

Liebman, C.S. and Katz, E., eds. *The Jewishness of Israelis. Responses to the Guttman Report.* Albany: SUNY Press, 1997.

Lipset, S.M. and Raab, E. *Jews and the New American Scene.* Cambridge: Harvard University Press, 1995.

Lofland, J. *Doomsday Cult: A Study of Conversion, Proselytization, and Maintenance of Faith.* New York-London, 1977 (1966[1]).

Löwy, M. *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale.* Paris: P.U.F., 1988.

Lukes, S. *Emile Durkheim. His life and work. A historical and critical study.* Harmondsworth, 1973.

Makrides, V. "Aspects of Greek Orthodox Fundamentalism". *Orthodoxes Forum*, 5 (1991) 49-72.

Mantzaridis, G. "Theologie und Sozialwissenschaften: Orthodoxer Standpunkt" in: *La théologie dans l'Eglise et dans le monde.* Les Etudes Théologiques de Chambésy 4. Chambésy – Genève: Editions du Centre Orthodoxe du Patriarchat Oecuménique, 1984, 251-263.

Mantzaridis, G. *Koinoniologia tou Christianismou.* Thessaloniki: Kyriakidis, 1995[4].

Mantzaridis, G. *Orthodoxi theologia kai koinoniki zoi.* Thessaloniki: P. Pournaras, 1996[2].

Digitized by Google

Mappa, S. *Orthodoxia kai exousia stin elliniki koinonia.* Athens: Exantas, 1997.

Markham, I. *Plurality and Christian Ethics.* Cambridge: University Press Cambridge, 1994.

Martin, D. "Interpreting the Figures" in: M. Perry, ed. *Crisis for Confirmation.* London, 1967, 106-115.

Martin, D. *A Sociology of English Religion.* London: SCM, 1967.

Martin, D., ed. *A Sociological Yearbook of Religion in Britain.* 1-3. London, 1968-1970.

Martin, D. "Rome and the Sociologists" in: D.Martin and M. Hill, eds. *A Sociological Yearbook of Religion in Britain. 3.* London, 1970, 1-11.

Martin, D. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America.* Oxford: Blackwell, 1990.

Martin, D. *Reflections on Sociology and Theology.* Oxford, 1997.

Marx, K. et Engels, F. *Sur la religion. Textes choisis.* Paris, 1960.

Matthes, J., ed. *Erneuerung der Kirche - Stabilität als Chance?* Berlin: Burckhardthaus-Verlag Gelnhausen, 1975.

McComas, H.C. *The Psychology of Religious Sects.* New York, 1912.

McFarland, H.N. *The Rush Hour of the Gods: A Study of New Religious Movements in Japan.* New York, 1967.

McLeod, H. *Piety and Poverty. Working Class Religion in Berlin, London and New York 1870-1914.* New York: Holmes and Meier, 1996.

Medhurst, K. and Moyser, G. *Church and Politics in a Secular Age.* Oxford: Clarendon, 1988.

Megherbi, A. *La pensée sociologique d'Ibn Khâldoun.* Alger, 1977[2].

Mehl, R. *Traité de sociologie du protestantisme.* Neuchâtel-Paris: Bibliothèque théologique, Delachaux & Niestlé, 1965.

Melton, J.G. "Sexuality and the Maturation of The Family" in: J. R. Lewis and J. G. Melton, eds. *Sex, Slander, and Salvation: Investigating The Family/Children of God.* Stanford CA, 1994, 71-95.

Melton, J.G. ed. *The Experts Speak: Concerning Witness Lee and the Local Churches.* Anaheim CA, 1995.

Melton, J.G. *Encyclopedia of American Religions.* Detroit, 1999[6].

Memmi, A. *La libération du juif.* Paris: Gallimard, 1966.

Memmi, A.N. et Zoberman, S. "Pratique religieuse et identité juive". *Revue française de sociologie*, (1973) 242-270.

Memmi, A.N. et Zoberman, S. "Recherches sur la judéité des juifs en France". *Revue française de sociologie*, (1965) 68-76.

Digitized by Google

Memmi, A.N. et Zoberman, S. "Spécificité et sentiment de la différence chez les juifs". *Revue française de sociologie*, (1969) 186-200.

Merrifield, J. *Damanhur: The Real Dream.* London, 1998.

Mickler, M.L. *A History of the Unification Church in the Bay Area: 1960-74.* S.l., 1980.

Milbank, J. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason.* Oxford: Blackwell, 1990.

Millhands and Preachers. New Haven: Yale University Press, 1942.

Mizov, N., ed. *Pravoslavieto v Bâlgariia: teoretiko-istorichesko osvetlenie.* Sofiia, 1974.

Morin, G. *Jacques Leclercq, témoin de l'évolution de la morale.* Gembloux: Duculot, 1972.

Morioka, K. *Shinshu Kyodan to Ie Seido* [Shin Religious Organization and `Ie(Household) System]. Tokyo: Sobusha, 1962.

Morioka, K. *Shinshukyo Undo no Hatten Katei: Kyodan Raihusaikururon no Shiten kara* [Development Process of New Religious Movements - From a Viewpoint of Life Cycle Theory of Religious Organizations]. Tokyo: Sobunsha, 1989.

Mottu, H. "'Christ existant comme communauté'. Le sens de la formule du premier ouvrage de D. Bonhoeffer". *RSR*, 79 (1991) 2, 211-221.

Muchielli, L. *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France.* Paris, 1998.

Mullen, P. and Anderson, D., ed. *The Loss of Virtue.* London-New York, 1992.

Mullen, P. and Anderson, D., ed. *Faking It. The Sentimentalisation of Modern Society.* London, 1998.

Müller, D. *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction.* Paris-Genève: Cerf, Labor et Fides, 1999.

Müller-Armack, A. *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform.* Stuttgart: W. Kohlhammer, 1968[2].

Mullins, M.R., Shimazono, S. and Swanson, P., eds. *Religion and Society in Modern Japan.* Berkeley: Asian Humanities Press, 1993.

Murakami, S. *Kindai Mishu Shukyo-shi no Kenkyu* [A Study of the History of Modern Popular Religions]. Kyoto: Hozokan, 1958.

Murakami, S. *Soka Gakkai=Komei-tou* [Soka Gakkai and Komei Party]. Tokyo: Aoki Shoten, 1967.

Murakami, S. *Gendai Nihon no Shukyo Mondai* [Religious Issues in Contemporary Japan]. Tokyo: Asahi Shinbun Sha, 1979.

Naef, R. *Was tun eigentlich die Pfarrer? Eine Untersuchung über die Tätigkeit der Pfarrer in der*

Digitized by Google

evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich. Zürich: Theologischer Verlag, 1971.

Naito, K. "Shukyo to Keizai Rinri: Jodo Shin-shu to Omi Shonin [Religions and Economic Ethics: Jodo Shinshu and Merchants of Omi]". *Nenpo Shakaigaku* [Year Book of Sociology], 8 (1941).

Nakayama, T. *Nihon Hujoshi* [The History of Japanese Female Shamans]. Tokyo: Parutosu Sha, 1930, 1984.

Naruse, M. *Toitsu Kyokai no Hanzai: Reikan Shoho to Shokyo Rengo* [Crimes of Unification Church: Supersensory Sales and Anti-Communist Alliance. Tokyo: Hachigatu Shokan, 1989.

Nastase, A. *Illegal Activities of Sects.* Strasbourg, 1998.

Needleman, J. *The New Religions.* Garden City NY, 1970.

Needleman, J. and Baker, G., eds. *Understanding the New Religions.* New York, 1978.

Neitz, M.J. and Goldman, M.S., eds. *Sex, Lies and Sanctity: Toward a Theory of Corruption in Charismatic Cults.* Greenwich CT, 1995.

Nelson, G.K. *Spiritualism and Society.* London: Routledge, 1969.

Nicholls, D. *Deity and Domination. Images of God and the State in the 19th and 20th century.* London: Routledge, 1989.

Niebuhr, H.R. *The Social Sources of Denominationalism.* New York: Holt, 1929.

Nikolaidis, A. *Koinonikopolitiki epanastasi kai politiki theologia.* Katerini: Tertios, 1987.

Nikolaidis, A. *"Kritiki Theoria" kai koinoniki leitourgia tis thriskeias. Ermineftiki prosengisi tis skepsis tou Max Horkheimer apo apopsi koinoniologiki-thriskeiologiki.* Athens, 1996.

Nissiotis, N.A. "Church and Society in Greek Orthodox Theology" in: J.C.Bennett, ed., *Christian Social Ethics in a Changing World. An Ecumenical Theological Inquiry.* New York - London: Academic Press –SCM, 1966, 78-104.

Nordquist, T. *Ananda Cooperative Village.* Uppsala, 1978.

"Note préliminaire". *Acts III CISR*, 10-11.

Noutsos, P. *I sosialistiki skepsi stin Ellada apo to 1875 os to 1974.* I. *(1907-1925).* Athens: Gnosi, 1991.

Novik, V. "Social Doctrine: Will the Russian Orthodox Church Take a Daring Step?" *Religion, State and Society*, 26 (1998) 197-203.

Novikov, M.P. *Pravoslavie i sovremennost'.* Moskva, 1965.

O'Dea, T. *The Mormons.* Chicago: University Press, 1957.

Ouitis, A. *Possession, magie et prophétie en Algérie.* Essai ethnographique. Paris: Ed. de l'Arcantère,1984.

Paillot, R. "La sociologie d'Auguste Comte et la méthode

Digitized by Google

des sciences sociales". *Revue sociale catholique*, (1899-1900) 279-283.

Pankhurst, J.G. "Russia and the Soviet Union, Unbelief in" in: G.Stein, ed. *The Encyclopedia of Unbelief.* II. Buffalo-New York, 1985, 564-571.

Papaderos, A. "Orthodoxy and Economy: A Dialogue with Alfred Müller-Armack". *Social Compass*, 22 (1975) 33-66.

Papantoniou, A.K. *Eisagogi eis tin koinoniologian. Tomos I/a. I exelixis tis koinoniologikis skepseos.* Athens, 1979.

Passakos, D.K. *Efcharistia kai Ierapostoli. Koinoniologikes proypotheseis tis Pavleias theologias.* Athens: Ellinika Grammata, 1997.

Patrick, T. and Dulack, T. *Let Our Children Go.* New York, 1976.

Paul, L. *The Deployment and Payment of the Clergy.* Westminster: Church Information Office, 1964.

Peacocke, A., ed. *The Sciences and Theology in the Twentieth Century.* Notre Dame: University Press Notre Dame, 1986.

Pearson, M. *Millennial Dreams and Moral Dilemmas: Seventh-day Adventism and Contemporary Ethics.* Cambridge University Press, 1990.

Percy, M. *Power and the Church. Ecclesiology in an Age of Transition.* London: Cassell, 1998.

Perret, E. *La pratique du culte à Genève. Enquête sociologique.* Bulletin du Centre protestant d'études 2-3. Genève, 1963.

Petropoulos, N.P. "Religion and Prejudice Among Greek Americans". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18 (1979) 68-77.

Petrou, I. *Ekklisia kai politiki.* Thessaloniki: Kyriakidis, 1992.

Petrou, I. *Koinoniki Dikaiosyni. To provlima tis koinonikis-dikaiosynis stin paradosi tis Orthodoxias.* Thessaloniki: Paratiritis, 1992.

Petrou, I. *Theologia kai koinoniki dynamiki.* Thessaloniki: Paratiritis, 1993.

"Philosophie de l'histoire et sociologie. Extrait des procès verbaux des séances du 29 novembre 1900 et du 10 janvier 1901". *Annales de sociologie*, 1 (1900-1901) 287-310.

Pickering, W. *Quelques résultats d'interviews religieuses.* Paris: CISR, 1958.

Pickering, W.S.F. *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories.* London, 1984.

Pickstock, C. *After Writing. On the Liturgical consummation of Philosophy.* Oxford: Blackwell, 1998.

Pin, E. "La sociologie du catholicisme depuis la conférence internationale (Louvain, 1956)". *Acts VI CISR*, 75-86.

Digitized by Google

Pluck, R. and Martin, B. *Young People's Beliefs.* Westminster, 1976.

Poulat, E. *Liberté, laïcité.* Paris: Cujas-Cerf, 1988.

Prell, R.E. *Prayer and Community. The Havurah in American Judaism.* Detroit: Wayne State University Press, 1989.

Prifti, R.P. "Albania: Towards an Atheist Society" in: B.R. Bociurkiw and J.W.Strong, eds. *Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe.* London: Macmillan, 1975, 388-404.

Prunedy, J. "Gia mia mi apologitiki 'koinoniologia tou Christianismou'". *To Vima ton Koinonikon Epistimon*, 15 (1994) 63-100.

Rabi, W. *Anatomie du judaïsme français.* Paris: éd. de Minuit, 1962.

Ramet, P., ed. *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century.* Christianity under Stress 1. Durham - London: Duke University Press, 1988.

Ramet, S. *Nihil obstat. Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia.* Durham-London: Duke University Press, 1998.

Ravitzky, E. *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism.* Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Reader, I. *A Poisonous Cocktail?: Aum Shinrikyo's Path to Violence.* Copenhagen: Nordic Istitute of Asian Studies, 1996.

Reckitt, M. *The World and the Faith: Essays of a Christian Sociologist.* London, 1984.

Régnier, P. et Abdelnour, A. *Les Saints-Simoniens en Egypte (1833-1851).* Le Caire: Banque de l'Union Européenne, 1989.

Reiss, P.J. "Science and Religion in the Evolution of a Sociological Association". *Sociological Analysis*, 30 (1970) 119-130.

Religiia, tserkov', v Rossii i za rubezhom. Informatsionny Biulleten' 6. Moskva: Rossiiskaia akademiia gosudarstvennoi sluzhby pri Prezidente Rossiiskoi Federatsii, 1995.

La religione degli europei. I. *Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Gretagna, Germania e Ungheria.* II. *Un dibattito su religione e modernità nell'Europa di fine secolo.* Torino, 1992-1993.

Renan, E. *L'avenir de la science.* Paris: Calmann-Lévy, 1848.

Rendtorff, T. "Wirklichkeits wissenschaft im Streit. Über die Bedeutung der Sozialwissenschaften für die Theologie". *Theologie und Wirklichkeit. Festschrift Trillhaas.* Göttingen: Vandenhoek und Ruprecht, 1974, 105-122.

Richardson, J.T. "Sociology and the New Religions: 'Brainwashing', the Courts, and Religious Freedom" in: P. J. Jenkins and S. Kroll-Smith, eds. *Witnessing for Sociology: Sociologists in Court.* Westport CT, 1996.

Digitized by Google

Richardson, J.T. "Law and Minority Religions: 'Positive' and 'Negative' Uses of the Legal System". *Nova Religio*, 2 (1998) 93-107.

Richardson, J.T. et al. *Organized Miracles: A Study of a Contemporary, Youth, Communal, Fundamentalist Organization.* New Brunswick NJ, 1979.

Richardson, J.T. and Davis, R. "Experiential Fundamentalism: Revisions of Orthodoxy in the Jesus Movement". *Journal of the American Academy of Religion*, 51 (1983).

Robbins, T. and Anthony, D. "Getting Straight with Meher Baba: A Study of Drug-Rehabilitation, Mysticism, and Post-Adolescent Role Conflict". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11 (1972) 122-140.

Robert, M. *D'Oedipe à Moïse. Freud et la conscience juive.* Paris: Calmann-Lévy, 1974.

Roberts, R. "The Construals of Europe: Religion, Theology and the Problematics of Post-modernity" in: P. Heelas et al., eds. *Religion, Modernity and Postmodernity.* Oxford: Blackwell, 1998, 186-217.

Robertson, R. "The Salvation Army: the Persistence of Sectarianism" in: B.R. Wilson, ed. *Patterns of Sectarianism.* London: Heinemann, 1967, 49-105.

Robertson, R. and Garrett, W.R., eds. *Religion and Global Order.* New York, 1991.

Rochford, E.B. *Hare Krishna in America.* New Brunswick, 1985.

Rochford, E.B. and Heinlein, J. "Child Abuse in the Hare Krishna Movement: 1971-1986". *ISKCON Communications Journal*, 6 (1998) 43-69.

Rodinson, M. *Islam et capitalisme.* Paris: Ed. du Seuil, 1966.

Rodinson, M. *Mahomet.* Paris: Ed. du Seuil, 1968.

Rodinson, M. *Marxisme et monde musulman.* Paris: Ed. du Seuil, 1972.

Rodinson, M. *Les Arabes.* Paris: P.U.F., 1979.

Rodinson, M. *La fascination de l'islam.* Paris: Maspero, 1980.

Rodinson, M. *Islam, croyance et politique.* Paris: Fayard, 1993.

Roland, C. *Du ghetto à l'Occident, deux générations yiddiches en France.* Paris: éd. de Minuit, 1962.

"Le rôle de la CISR". *Social Compass,* 1 (1960) 69-74.

Roof, W.C., Carroll, J.W. and Roozen, D.A. "Conclusion: The Post-War Generation - Carriers of a New Spirituality" in: Id. *The Post-War Generation and Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives.* Boulder-San Francisco-Oxford, 1995.

Roof, W.C., Carroll, J.W. and Roozen, D.A., eds. *The Post-War Generation and Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives.* Boulder-San Francisco-Oxford, 1995.

Digitized by Google

Roszak, T. *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition.* London, 1970.

Roszak, T. *Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Post Industrial Society.* New York, 1972.

Roszak, T. *Unfinished Animal: The Aquarian Frontier and the Evolution of Consciousness.* London, 1976.

Rozier, I. *Ik zocht Gods afwezigheid. Psychologische peilingen inzake religieus-sociale toestanden in Europa.* 2 vol. Den Haag, 1956-1957.

Rudge, P. *Ministry and Management. The Study of Ecclesiastical Administration.* London: Tavistock, 1968.

Russell, A. *The Clerical Profession.* London: SPCK, 1980.

Sakellariou, G.Th. *I exelixis tou thriskeftikou viou tou Ellinos efivou.* Thessaloniki: Kor. Theodoridis, 1938.

Saki, A. *Shinko Shukyo* [Newly Risen Religions]. Tokyo: Aoki Shoten, 1960.

Sakurai, T. *Nihon no Shamanizumu* [Shamanism in Japan]. 2 vol. Tokyo: Yoshikawa Kobunkan, 1974, 1977.

Saliba, J. *Perspectives on New Religious Movements.* London, 1995.

Sasaki, K. *Shamanizumu* [Shamanism]. Tokyo: Chuokoron-sha, 1980.

Sauvage, P. *Jacques Leclercq 1891-1971. Un arbre en plein vent.* Paris, 1992.

Savramis, D. "Die Möglichkeit einer orthodoxen Sozialethik" in: D.Savramis, ed. *Aus der Neugriechischen Theologie.* Das östliche Christentum, N.F. 15. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1961.

Savramis, D. "Christlicher Glaube und soziale Wirklichkeit in Griechenland". *Kyrios* (N.F.), 4 (1964) 137-150.

Savramis, D. "Review of *Georg J.Mantzaridis, Soziologie des Christentums*, Berlin: Duncker und Humblot, 1981". *Ökumenische Rundschau*, 31 (1982) 393-394.

Savramis, D. "Theologie und Soziologie" in: *La théologie dans l'Eglise et dans le monde.* Les Etudes Théologiques de Chambésy 4. Chambésy – Genève: Editions du Centre Orthodoxe du Patriarchat Oecumenique, 1984, 278-285.

Schätzle, O. *Sogenannte Sekten und Psychogrippen (So-called Sects and Psycho-Groups).* Bonn, 1998.

Schloz, R. "Die Kirchen vor der gesellschaftlichen Unentbehr lichkeit religiöser Deutungskultur" in: A. Dubach and W. Lienemann, eds. *Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen.* Zürich-Basel: NZN Buchverlag, Friedrich Reinhardt Verlag, 1997, 137-158.

Schnapper, D. *Juifs et israélites.* Paris: idées/Gallimard, 1980.

Digitized by Google

Schreuder, O. "Sociologie religieuse et recherche socio-ecclésiastique au cours de la période 1962-1964. *ocial Compass*, 13 (1966) 205-235.

Schwarz, G. *Sect Ideologies and Social Status.* Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Schweizerisches Pastoralsozio logisches Institut, ed. *Konfessionnelle Religiosität - Chancen und Grenzen.* Zürich: NZN Buchverlag, 1989.

Sed-Rajna, G. *L'art juif.* Paris: Citadelles & Mazenod, 1995.

Séguy, J. *Les assemblées Anabaptistes-Mennonites de France.* Paris: Mouton, 1977.

Shakhnovich, M.M. "The Study of Religion in the Soviet Union. Survey Article". *Numen*, 40 (1993) 67-81.

Sherdakov, V.D. *Ateizm. Religiia. Sovremennost'.* Leningrad: Nauka, 1973.

Shimada, H. *Kamigami no Tsugo* [God's Convenience: Field Work of Eschatology]. Kyoto: Hozokan, 1992.

Shimada, H. *Shukyo no Jidai towa Nandattanoka?* [What was the Age of Religions?]. Tokyo: Kodansha, 1997.

Shimazono, S. *Gendai Kyusai Shukyo Ron* [On Contemporary Salvation Religions]. Tokyo: Seikyu-sha, 1992.

Shimazono, S. *Shin-shinshukyo to Shukyo Buumu* [New New Religions and Religious Boom]. Tokyo: Iwanami Shoten, 1992.

Shimazono, S. "In the Wake of AUM: The Formation and Transformation of a Universe of Belief". *Japanese Journal of Religious Studies*, 22 (1995) 3-4.

Shimazono, S. "Shukyo Kyodan no Naiheika to Kindai Jiyushugi [Closedness of Religious Organizations and Modern Liberalism]". *Shukyo Hou* [Religious Laws], 14 (1995).

Shimazono, S. "The Commercialization of the Sacred: The Structural Evolution of Religious Communities in Japan". *Social Science Japan Journal*, 1 (1998) 2.

Shterin, M.S. and Richardson, J.T. "Local Laws Restricting Religion in Russia: Precursors of Russia's New National Law". *Journal of Church and State*, 40 (1998) 319-341.

Shupe, A.D. and Bromley, D.G. *The New Vigilantes: Deprogrammers, Anti-Cultists, and the New Religions.* Beverly Hills, 1980.

Shupe, A. and Bromley, D.G. *The Anti-cult movements in Cross-Cultural Perspective.* New York, 1994.

Shupe, A. and Hadden, J.K., eds. *The Politics of Religion and Social Change.* New York, 1988.

Shzono, S. *Gendai Shukyo no Kanousei* [Potentiality of Contemporary Religions]. Tokyo: Iwanami Shoten, 1997.

Digitized by Google

Simon-Nahum, P. *La cité investie. La "Science du judaïsme" français et la République.* Paris: Cerf, 1991.

Simon-Nahum, P. "Entre Vajda et Lévinas. Les études juives en France après 1945". *Les cahiers du judaïsme*, 3 (automne 1998) 27-35.

Sisson, C. *Is there a Church of England.* Manchester, 1993.

Smith, P. *The Babi and Baha'i Religions: From messianic Shi'ism to a world religion.* Cambridge, 1987.

Smith, R. *Kinship and marriage in Early Arabia.* Cambridge: Cambridge University Press, 1885, 1903.

Sobel, Z. and Beit-Hallahmi, B., eds. *Tradition, Innovation, Conflict. Jewishness and Judaism in Contemporary Israel.* Albany: SUNY Press, 1991.

Solomon, T. "Integrating the 'Moonie' Experience: A Survey of Ex-members of the Unification Church" in: T. Robbins and D. Anthony, eds. *In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America.* New Brunswick-London, 1981, 275-295.

Spanakou, Z. "I kritiki tis thriskeias sto sosialistiko kai marxistiko typo tou Mesopolemou". *Ta Ekpaideftika*, 41/42 (1996) 158-176.

Stark, R. ed. *Religious Movements: Genesis, Exodus, and Numbers.* New York, 1985.

Stathopoulou, T. *To kinima tou Papoulakou. Oi politikes, koinoikes kai thriskeftikes diastaseis tou.* Unpublished Dissertation. Panteion University of Athens, 1991.

Stavridi-Patrikiou, R. *O G.Skliros stin Aigypto. Sosialismos,dimotikismos kai metarrythmisi.* Athens: Themelio, 1988.

Steeman, T.M. "VIII International Conference of Religious Sociology. Barcelona, July 2-4 1965". *Social Compass*, 12 (1965) 323-325.

Stylios, E. *To synchronon astikon perivallon os poimantikon provlima. Meleti "poimantikis koinoniologias".* Athens, 1980.

Sutton, J. *Traditions in New Freedom: Christianity and Higher Education in Russia and Ukraine Today.* Nottingham: Bramcote Press, 1996.

Suzuki, H. "Religious Communities among Lower Strata of Cities" in: Tohoku Shakaigaku Kenkyukai, ed. *Shakaigaku Kenkyu* [Sociological Studies], 22, 24, 25 (1963-1964).

Tapia, C. *Les juifs sépharades en France (1965-1985). Etudes psychosociologiques et historiques.* Paris: L'Harmattan, 1986.

Thompson, K. *Bureaucracy and Church Reform.* Oxford, 1979.

Thrower, J. *Marxist-Leninist „Scientific Atheism" and the Study of Religion and Atheism in the USSR.* Religion and Reason 25. Berlin-New York-Amsterdam: Mouton Publisher, 1983.

Digitized by Google

Tillich, P. *The Courage to be.* New Haven-London: Yale University Press, 1965.

Titov, V.E. *Pravoslavie.* Moskva, 1967.

Todorova, N. "L'Ortodossia in Bulgaria oggi. Attese e realtà". *Religioni e Società*, 25 (1996) 71-88.

Tomka, M. "The Sociology of Religion in Communist Countries. Functions and Preconditions". *Sciences pastorales*, 9 (1990) 59-67.

Trigano, S. *La République et les juifs après Copernic.* Paris: les Presses d'aujourd'hui, 1982.

Tsakonas, D. *Koinonia kai Orthodoxia.* Athens, 1956.

Tsakonas, D. *Max Webers Religionssoziologie.* Athens, 1957[2].

Tsakonas, D. *Koinoniologia tou Kosma Aitolou.* Ioannina, 1959.

Tsakonas, D. *Versuch einer Soziologie des Martyriums.* Bonn, 1959[2].

Tsakonas, D. *Christianiki Koinoniologia kai Ellinikotis.* Athens, 1962[2].

Tsakonas, D. *Geist und Gesellschaft in Griechenland.* Bonn, 1968[2].

Tsaregorodtsev, A.D. *Report.* Ministry of Public Health and Medical Industry of the Russian Federation, Moscow, 11 August 1996.

Tschudi, F. *Gottesdienst: Angebot ohne Nachfrage? Zwei Umfrage unter der reformierten Bevölkerung Basels.* Basel: Friedrich Reinhardt Verlag, 1969.

Turner, B. *Weber and Islam: a Critical Study.* London, 1974.

Tzanimis, A. "La sociologie de la religion en Grèce". *Social Compass*, 22 (1975) 7-17.

Tzanimis, A. "Situation de la sociologie religieuse en Grèce". *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 2 (1978) 221-236.

Underwager, R. and Wakefield, H. "A Paradigm Shift for Expert Witnesses". *Issues in Child Abuse Accusations. Institute for Psychological Therapies*, 5 (3) (1993) 156-167.

Van den Heuvel, J. *De l'enseignement des sciences politiques dans les universités belges.* Bruxelles, 1892.

Van den Heuvel, J. *Rapport sur l'enseignement des sciences politiques présenté au Congrès de Malines de 1891.* Ghent, 1892.

Van den Heuvel, J. "La part de la méthode de Le Play dans les études sociales en Belgique". *La réforme sociale*, 6 (1906) 2, 641.

Van Deth, J.W. and Scarbrough, E., eds. *The Impact of Values.* Oxford, 1995.

Van Driel, B. and Richardson, J.T. "Print Media Coverage of New Religious Movements: A Longitudinal Study". *Journal of Communication*, 38 (1988) 37-61.

Digitized by Google

Van Gestel. "De stand der sociale wetenschappen in Vlaanderen". *Kultuurleven*, X (1939) 296-305.

Van Overbergh, C. "Recensie van E. Durkheim, *L'Année sociologique* 3 (1898-1899)". *Le Mouvement Sociologique*, 1(1901) 145-151.

Van Overbergh, C. "Recensie van abbé Millot, *Que faut-il faire pour le peuple? Esquisse d'un programme d'études sociales*, (Paris, n.d.)". *Le Mouvement Sociologique* 3 (1902-1903), 442-443.

Van Overbergh, C. *La classe sociale*. Bruxelles, 1905.

Van Overbergh, C. et De Jonghe, E. *Les Bangala*. Bruxelles, 1907.

Van Overbergh, C. *Les mayombe*. Bruxelles, 1907.

Van Overbergh, C. *Les Mangbetu*. Bruxelles, 1909.

Van Overbergh, C. *Les nègres d'Afrique (géographie humaine)*. Bruxelles, 1913.

Van Zandt, D.E. *Living in the Children of God*. Princeton NJ, 1991.

VEPA (Vers une Eglise pour les autres), Groupe romand. *Demain la région. Espérance chrétienne et planification régionale*. Les Cahiers protestants 6. Lausanne, 1971.

VEPA (Vers une Eglise pour les autres). *Visage du Synode vaudois*. Série spéciale: Autorité et pouvoir 1. Lausanne, 1973.

VEPA (Vers une Eglise pour les autres). *Vers un autre Synode*. Série spéciale: Autorité et pouvoir 2. Lausanne, 1976.

Vermeersch, A. "Les catholiques et la sociologie". *Annales de sociologie*, 1(1900-1901) 28-55.

Vincent, G. et al., éds. *Les protestants au miroir d'un sondage (IFOP, 1980)*. Bulletin 5. Centre de sociologie du protestantisme. Strasbourg: Faculté de théologie protestante, 1983.

Vivien, A. *Les Sectes en France: Expression de la Liberté*. Paris, 1985.

Vlachos, I. "O Kapitalismos os gennima tis dytikis metaphysikis, kata ton Max Weber". *Grigorios o Palamas*, 78 (1995) 307-343.

Waga, S. *Toitsu Kyokai: Sono Kodo to Ronri* [The Unification Church: Its Behavior and Logic]. Tokyo: Shinkyo Shuppansha, 1978.

Wallis, R. *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology*. London, 1976.

Walter, T., ed. *Mourning for Diana*. London, 1999.

Wasserstein, B. *The Vanishing Diaspora. The Jews in Europe since 1945*. London: Hamish Hamilton, 1996.

Watt, M. *Mohamed à la Mekke*. Paris: Payot, 1958.

Watt, M. *Mohamed à Médine*. Paris: Payot, 1959.

Digitized by Google

Webber, J., ed. *Jewish Identities in the New Europe.* London-Washington: Littman Library of Jewish Civilization, 1994.

Weiler, G. *Jewish Theocracy.* Leiden: E.J. Brill, 1988.

Wellhausen, J. *Reste arabischen Heidentums.* Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter (1884), 1927.

Wessinger, C. *How the Millennium Comes Violently.* Chappaqua NY, 1999.

Willaime, J.-P. *Les ex-pasteurs.* Bulletin 2. Centre de sociologie du protestantisme. Strasbourg: Faculté de théologie protestante, 1979.

Willaime, J.-P. *Profession: pasteur.* Coll. Histoire et société 11. Genève: Labor et Fides, 1986.

Willaime, J.-P. *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain.* Coll. Histoire et société 25. Genève: Labor et Fides, 1992.

Willaime, J.-P. *Sociologie des religions.* Paris: P.U.F./ Que sais-je?, 1995.

Wils, K. "De verleiding van de sociologie. Belgische en Nederlandse katholieken en het positivisme (1880-1914)". *Trajecta. Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholiek leven in de Nederlanden*, 6 (1997) 156-173.

Wilson, B. "The Paul Report Examined'". *Theology*, 68 (Feb. 1965) 89-103.

Wilson, B. *Religion in a Secular Society. A Sociological Comment.* London, 1966.

Wilson, B. and Dobbelaere, K. *A Time to Chant: The Soka Gakkai Buddhists in Britain.* Oxford, 1994.

Wilson, B. "The Sociologist of Religion as Expert Witness". *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie, Sonderdruck*, 24 (1998) 17-27.

Wilson, B.R. "An Analysis of Sect Development". *American Sociological Review*, 24 (Feb. 1959) 3-15.

Wilson, B.R., ed. *Patterns of Sectarianism.* London, 1967.

Wilson, B.R., ed. *The Social Impact of New Religious Movements.* New York, 1981.

Wilson, B.R. *The Social Dimensions of Sectarianism.* Oxford: Clarendon Press, 1990.

Wilson, B.R. and Cresswell, J., eds. *New Religious Movements: Challenge and Response.* London, 1999.

Witteveen, T. *Overheid en Nieuwe Religieuze Bewegingen.* Den Haag, 1984.

Wright, S. *Leaving Cults: The Dynamics of Defection.* Washington DC, 1987.

Wright, S., ed. *Armageddon in Waco: Critical Perspectives on the Branch Davidian Conflict.* Chicago, 1995.

Wuthnow, R. *The Consciousness Reformation.* Berkeley, 1976.

Wuthnow, R. "Science and the Sacred" in: P.E. Hammond, ed.

Digitized by Google

The Sacred in a Secular Age. Toward Revision in the Scientific Study of Religion. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1985, 187-203.

Yamaguchi, H. *Kensho Touitu Kyokai* [Verification: The Unification Church: The Realities of Supersensory Sales]. Tokyo: Ryokufu Shuppan, 1993.

Yamanaka, H. and Hayashi, M. "Nihon ni okeru Shukyo Shkaigaku no Tenkai: Evolution of Religious Sociology in Japan". *Aichi Gakuin University Literature Faculty Bulletin*, 25 (1996).

Yanagita, K. "Hujo Kou [Consideration about Female Shamans]". *Kyodo Kenkyu* [Provincial Studies], 1 (1913-1914) 1-12.

Yasumaru, Y. *Nihon no Kindaika to Minshu Shiso* [Modernization of Japan and Popular Thoughts]. Tokyo: Aoki Shoten, 1974.

Yasumaru, Y. *Deguchi Nao* [Deguchi Nao]. Tokyo: Asahi Shinbunsha, 1977.

Yioultsis, V. *Ellines ptychiouchoi Orthodoxon Theologikon Scholon 1941-1975. Koinoniologiki erevna.* Thessaloniki: Kyriakidis, 1977.

Yioultsis, V. *Eisagogi stin koinoniologia tis thriskeias.* Thessaloniki: P. Pournaras, 1989[2].

Yishai, Y. *Between the Flag and the Banner. Women in Israeli Politics.* Albany: SUNY Press, 1997.

Zablocki, B. *The Joyful Community.* Baltimore, 1971.

Zamiti, K. *Sidi Hammadi, Soltane El Jaane. Sociologie de la folie. Introduction au shamanisme maghrébin.* Tunis: Ceres, série sociologique 8, 1982.

Zaretsky, I.I. and Leone, M.P. *Religious Movements in Contemporary America.* Princeton, 1974.

Zorbas, K.V. *I anthropini axia stis koinonikes outopies.* Katerini: Tertios, 1997.

Zylberberg, J. "Le judaïsme contemporain: entre l'explosion et l'implosion (Commentaire sur les contributions de F. Raphaël et R. Azria)" in: R. Cipriani, éd. *Religions sans Frontières? Present and Future Trends of Migration, Culture, and Communication.* Rome, 1994, 52-58.-

Digitized by Google

KADOC-JAARBOEKEN AND STUDIES

1. *Cardijn. Een mens, een beweging / Un homme, un mouvement. Handelingen van het colloquium / Actes du colloque Leuven / Louvain-la-Neuve*, 18-19/11/1982. 1983. 318 blz., ill. Uitgeput. Résumé en français. English summary.

2. E. Lamberts, ed. *De kruistocht tegen het liberalisme. Facetten van het ultramontanisme in België in de 19e eeuw.* 1984. 362 blz., ill. Uitgeput. Résumé en français. English summary.

3. M. De Vroede & A. Hermans, ed. *Vijftig jaar Chiroleven 1934-1984. Aspecten uit verleden en heden van een jeugdbeweging.* 1985. 288 blz., ill. Uitgeput. Résumé en français. English summary.

4. E. Gerard & J. Mampuys, ed. *Voor Kerk en werk. Opstellen over de geschiedenis van de christelijke arbeidersbeweging 1886-1986.* 1986. 368 blz., ill. 850 BEF. Résumé en français. English summary.

5. J. De Maeyer, ed. *De Sint-Lucasscholen en de neogotiek 1862-1914.* 1988, 448 blz., ill. 1150 BEF. Résumé en français. English summary.

6. J. Billiet, ed. *Tussen bescherming en verovering. Sociologen en historici over zuilvorming.* 1988. 325 blz., ill. 895 BEF. Résumé en français. English summary.

7. R. Boudens, ed. *Rond Damiaan. Handelingen van het colloquium n.a.v. de honderdste verjaardag van het overlijden van pater Damiaan.* 1989. 317 blz., ill. 650 BEF. Résumé en français. English summary.

8. L. Vints. *P.J. Broekx en de christelijke arbeidersbeweging in Limburg 1881-1968.* 1989. 352 blz., ill. 950 BEF.

9. L. Van Molle. *Ieder voor allen. De Belgische Boerenbond 1890-1990.* 1990. 391 blz., ill. 640 BEF.

9. L. Van Molle. *Chacun pour tous. Le Boerenbond belge 1890-1990.* 1990. 412 blz., ill. 640 BEF.

10. S. Hellemans. Strijd om de moderniteit. Sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800. 1990. 287 blz., ill. 1250 BEF. Résumé en français. English summary.

11. E. Gerard, ed. *De christelijke arbeidersbeweging in België 1891-1991.* 1991. 1016 blz., 2 dln., ill. 1950 BEF.

Digitized by Google

12. K. Dobbelaere, Lambert Leijssen & Michel Cloet, ed. *Levensrituelen. Het vormsel.* 1991. 246 blz., ill. 995 BEF.

13. E. Lamberts, ed. *Een kantelend tijdperk / Une époque en mutation / Ein Zeitalter im Umbruch 1890-1910.* 1992. 282 blz., ill. 1250 BEF. Drietalige publicatie. Publication trilingue. Trilingual publication

14. J. De Maeyer & P. Wynants, ed. *De Vincentianen in België / Les Vincentiens en Belgique 1842-1992.* 1992. 404 blz., ill. 1250 BEF. Tweetalige publicatie. Publication bilingue.

15. R. Burggraeve, J. De Tavernier & L. Vandeweyer, ed. *Van rechtvaardige oorlog naar rechtvaardige vrede. Katholieken tussen militarisme en pacifisme in historisch-theologisch perspectief.* 1993. 312 blz., ill. 995 BEF. Résumé en français. English summary.

16. E. Gerard & P. Wynants, ed. *Histoire du mouvement chrétien en Belgique.* 1994. 1044 blz., 2 dln., ill. 2400 BEF.

17. R. Renson, M. D'hoker & J. Tolleneer, ed. *Voor lichaam en geest. Katholieken, lichamelijke opvoeding en sport in de 19de en 20ste eeuw.* 1994. 296 blz., ill. 800 BEF.

18. J. De Maeyer. *A. Verhaegen 1847-1917. De rode baron.* 1994. 696 blz., ill. 1750 BEF. Résumé en français. English summary.

19. C. Dujardin. *Missionering en moderniteit. De Belgische minderbroeders in China 1872-1940.* 1996. 518 blz., ill. 1650 BEF.

20. L. Leijssen, M. Cloet & K. Dobbelaere, ed. *Levensrituelen. Geboorte en doopsel.* 1996. 336 blz., ill. 1250 BEF.

21. E. Lamberts, ed. *Christian Democracy in the European Union 1945-1995.* 1997. 480 blz., ill. 2200 BEF. Publication plurilingue. Plurilingual publication.

22. P. Heyrman. *Middenstandsbeweging en beleid 1918-1940. Tussen vrijheid en regulering.* 1998. 624 blz., ill. 2950 BEF. Résumé en français. English summary.

Digitized by Google

CONTRIBUTORS / AUTEURS

Régine Azria (°1948) a fait des études de sociologie à Paris-Sorbonne et à l'Université Hébraïque de Jérusalem. Actuellement elle est membre du Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux (CEIFR, laboratoire EHESS associé CNRS) et directeur de rédaction adjoint des Archives de Sciences Sociales des Religions. Recherches et publications sur la sociologie des juifs et du judaïsme.

Eileen Barker (°1938), BScSoc, PhD, FBA is Professor of Sociology with special reference to the Study of Religion at the London School of Economics. She is Founder and Chair of INFORM (Information Network Focus on Religious Movements). She was President of the Society for the Scientific Study of Religion (1991-1993). Research and publications on New Religions.

Jaak Billiet (°1942), Doctor in Social Sciences, is Professor of Sociology at the Catholic University of Leuven. Research and publications on pillarization and the methodology of constructing databases.

Roland Campiche (°1937) est licencié en théologie et docteur en sociologie (Université de Lausanne), directeur du Burea romand de l'Institut d'Ethique Sociale de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse en 1971 et président de la Société Internationale de Sociologie des Religions (1991-1995). Depuis 1970 il est professeur en sociologie de la religion à l'université de Lausanne. Recherches et publications sur les religions en Suisse et en Europe.

Karel Dobbelaere (°1933), Doctor in Social Sciences, is Emeritus Professor of Sociology at the Catholic University of Leuven and at the University of Antwerp. He is a member of the Royal Flemish Academy of Belgium and the Academia Europaea. He has published on secularization, pillarization and involvement in churches, sects and New Religious Movements.

Emmanuel Gerard (°1952), Doctor in History and professor in History at the Faculty of Social Sciences of the Catholic University of Leuven. Research and publications on the Catholic Party, the christian worker's movement and the social sciences.

Constant Hamès (°1938) est docteur en anthropologie (Paris, EPHE) et chargé de recherche au CNRS. Il travaille sur les rapports entre parenté et pouvoir dans les institutions islamiques et sur les rapports entre magie et écriture islamique.

Digitized by Google

Vasilios Makrides (°1961) studied Theology at the University of Athens and Religiology and Sociology of Religion at the Universities of Harvard and Tübingen. Since 1998 he has been Professor of Religiology and Orthodox Christianity at the Faculty of Philosophy of the University of Erfurt (Germany). Research and publications on the history and sociology of Eastern Orthodox Christianity, the relationship between science and religion and socio-religious contacts between Eastern and Western Europe.

David Martin (°1929) is Emeritus Professor at the London School of Economics. He was President of the International Society for the Sociology of Religion between 1975 and 1983. Research and publications on the sociology of religion and on the interface between sociology and theology.

Emile Poulat (°1920) est docteur en lettres et sciences humaines. Il était directeur d'Etudes à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS, Paris) et directeur de recherche titulaire au Centre Nationale de la Recherche Scientifique.

Jean Remy (°1928) est docteur en économie et professeur-émérite de l'Université Catholique de Louvain. Publications en sociologie urbaine et rurale et en sociologie de la religion.

Susumu Shimazono (°1948) studied Religous Studies and Sociology of Religion at Tokyo University. He is Professor in the Department of Religion of Tokyo University. He has published on contemporary religious movements as well as on modern Japanese religions.

Liliane Voyé (°1938) est docteur en sociologie et professeur en sociologie à l'Université Catholique de Louvain. Elle est présidente de la SISR et de l'Association Internationale des Sociologues de Langue Française. Recherches et publications sur la sociologie religieuse et culturelle, la sociologie urbaine et l'aménagement du territoire.

Kaat Wils (°1969) studied history and philosophy at the Université Catholique de Louvain, the Katholieke Universiteit Leuven and Brown University. She is currently affiliated with the History department of the University of Leuven, where she is preparing a doctoral dissertation on the reception of positivism in Belgium and the Netherlands during the 19th century.

Bryan Wilson (°1926) B.Sc.(Econ.,) Ph.D.[London], M.A, D.Litt. [Oxford], was for thirty years, the Reader in Sociology in the University of Oxford, and is Emeritus Fellow of All Souls College, Oxford. In 1992 the Catholic University of Leuven conferred upon him the degree of Doctor honoris causa. His research interests have focused primarily on the process of secularization and sectarianism.

Digitized by Google

ACKNOWLEDGEMENTS / COLOPHON

The editors wish to thank the following collaborators /
Les éditeurs souhaitent remercier chaleureusement les personnes suivantes

Copy-editing and technical assistance / Edition et assistance technique
Lieve Dhaene (KADOC)
Miet Eyckens (KADOC)
Magda Pluymers (KADOC)
Patricia Quaghebeur (KADOC)
Luc Vints (KADOC)
Bryan Wilson, Oxford

Translations / Traductions
Maria Kelly, Leuven
Benedikt Perquy, Brugge

Lay-out and cover / Lay-out et couverture
Johan Mahieu, Brugge
Alexis Vermeylen (KADOC)

Printers / Imprimerie
Scheerders van Kerchove N.V. Sint-Niklaas

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

What are the relations between sociology and the different religions - Christianity with its various branches, Judaism, Islam, Oriental religions, sects and New Religious Movements? That is the question which this work, -conceived on the occasion of the XXVth Conference of the International Society for the Sociology of Religion/Société Internationale de Sociologie des Religions (SISR)- wishes to clarify.
The book retraces the varied and troubled history of these relations and also reveals how in opening up its research to other religions besides the Christian, sociology is forced to redefine the very object of its field of study. What is the religious?
This question, which until recently was considered impertinent, informs this book throughout.
It confronts the necessity of rethinking theories and methodological approaches which, constructed in the context of 19th and early 20th century Western Europe, prove to be rather inadequate for encompassing contemporary religious phenomena and religious manifestations in other contexts. To these new theoretical and methodological demands is added, for the sociologist, a deontological imperative, which takes on all the more importance today as the religious provokes passionate social debate.
This is a book sure to stimulate thought.

Quelles relations les différentes " religions " - le christianisme avec ses diverses branches, le Judaïsme, l'Islam, les religions orientales, les sectes et les nouveaux mouvements religieux - entretiennent-elles avec la sociologie? Telle est la question que veut éclairer cet ouvrage conçu à l'occasion de la XXVème Conférence de la Société Internationale de Sociologie des Religions (SISR). Retraçant l'histoire diverse et tourmentée de ces rapports, ce livre conduit aussi à voir comment l'ouverture de la recherche sociologique à d'autres " religions " que les religions chrétiennes l'oblige à redéfinir l'objet même de son champ d'étude.
Qu'est-ce que le religieux? Impertinente il y a relativement peu de temps encore, telle est la question qui traverse ce livre. Elle confronte à la nécessité de repenser des théories et des approches méthodologiques qui, construites dans le contexte de l'Europe occidentale du XIXème siècle et du début du XXème siècle - s'avèrent peu adéquates pour cerner les phénomènes religieux contemporains et les expressions religieuses qui se manifestent dans d'autres environnements.
A ces nouvelles exigences théoriques et méthodologiques s'ajoute, pour le sociologue, un impératif déontologique d'autant plus majeur que le religieux provoque aujourd'hui de passionnés débats de société.
Un livre qui donne à réfléchir à...

Digitized by Google