

# Archives de sciences sociales des religions

109 (janvier-mars 2000)

Formes religieuses caractéristiques de l'ultramodernité : France, Pays-Bas, États-Unis,  
Japon, analyses globales

Yves Lambert

## Religion, modernité, ultramodernité : une analyse en terme de « tournant axial »

### Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

### Référence électronique

Yves Lambert, « Religion, modernité, ultramodernité : une analyse en terme de « tournant axial » », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 109 | janvier-mars 2000, mis en ligne le 19 août 2009, consulté le 11 février 2012. URL : <http://assr.revues.org/20178> ; DOI : 10.4000/assr.20178

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://assr.revues.org/20178>

Document généré automatiquement le 11 février 2012. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

Yves Lambert

## Religion, modernité, ultramodernité : une analyse en terme de « tournant axial »

Pagination de l'édition papier : p. 87-116

- 1 Le point de départ de cet article est l'incertitude où nous plonge l'interprétation des évolutions religieuses des trente dernières années dans les pays occidentaux, évolutions qui déroutent par leur ampleur et leur caractère contradictoire, les déclinis voisinant avec les renouveaux, les décompositions avec les recompositions (cf. notre présentation de ce dossier thématique). Les quatre autres articles du dossier l'illustrent de manière délibérée. En France, on voit se poursuivre le recul du catholicisme mais, en même temps, s'individualiser l'appartenance religieuse et, parmi les sans religion, progresser la croyance en la vie après la mort. Le cas des jeunes Néerlandais est celui où le déclin religieux paraît le plus poussé, avec seulement 39 % d'appartenance religieuse, c'est aussi celui qui pose le plus de problèmes d'interprétation puisque 82 % disent prier malgré tout – une prière aux contenus très divers, jusqu'à l'« autothérapie » –, et que 15 % se rattachent à l'univers des spiritualités orientales ou New Age mais sans appartenance particulière. Les États-Unis offrent l'exemple d'un intense foisonnement religieux, d'une redéfinition de la religion en terme de réalisation personnelle, de la création d'un nouveau marché du spirituel ayant sa propre section dans les librairies, et d'une « culture de la quête spirituelle » qui s'est répandue à partir des générations du baby-boom et qui conduit à une grande mobilité religieuse guidée par la volonté de choix individuel et l'adaptation aux besoins et expériences de la trajectoire de vie. Quant au Japon, il présente l'exemple de deux vagues de nouveaux mouvements religieux, l'une contemporaine de la phase d'industrialisation et l'autre, depuis les années 1960, de l'ultramodernité, celle des « néo-néo mouvements religieux ». Le Japon est le pays où ces nouveaux mouvements ont pris le plus d'ampleur (10 à 20 % de la population) et on y retrouve le problème de ces formes largement informelles, ici dénommées « nouvelles cultures du monde spirituel ».
- 2 On pourrait ajouter au cas de la France, que nous avons contribué à explorer les premiers résultats de la nouvelle enquête sur les Valeurs (1999), comparés à ceux des enquêtes de 1981 et de 1990 (Lambert, 1994, 1995). Du milieu des années 1960 au début des années 1980, les choses paraissaient assez simples tant était écrasante la tendance au recul du catholicisme en particulier chez les jeunes (Lambert, Michelat, 1992). L'enquête Valeurs de 1981 apportait néanmoins une nuance à ce tableau, la chute se ralentissant nettement après la génération du baby-boom pour certains critères (appartenance religieuse, croyance en Dieu, confiance dans l'Église), cependant que la croyance en la vie après la mort présentait un autre profil, non lié à l'âge. Les résultats de l'enquête de 1999 amènent à conclure à un certain renversement : la croyance en une vie après la mort est plus élevée chez les « 18-24 ans » que parmi les « 45-54 ans » (génération du baby-boom) et d'autres critères marquent une légère inversion de tendance chez les moins de 35 ans (attachement aux cérémonies, sentiment que l'Église apporte des réponses aux besoins spirituels). Cependant, l'athéisme progresse et le recul se poursuit pour l'importance de la religion, l'appartenance religieuse, la pratique, la croyance en Dieu. Autrement dit, la situation est plus contrastée et plus diversifiée que jamais. Elle étaye l'hypothèse d'un découplage partiel entre religiosité chrétienne et spiritualité avancée par Andrew Greeley et Wolfgang Jagodzinski (1999) à partir de l'analyse des enquêtes ISSP de 1991 et 1998 en ex-Allemagne de l'Est, en Hongrie et en Slovénie.
- 3 Par ailleurs, les mêmes changements peuvent être interprétés de manière opposée : par exemple, le recul de la notion de péché et de l'idée d'une damnation éternelle chez les catholiques peut être vu comme une adaptation à la modernité ou, à l'inverse, comme une dérive hors du christianisme (Sutter, 1998) ; la nébuleuse mystique-ésotérique peut être considérée comme une nouvelle émergence religieuse ou, à l'inverse, comme une « décomposition sans reste » du religieux (Champion, 1993c). On rencontre à la fois des

situations de « croire sans appartenir » (Davie, 1990, 1996) et des situations de maintien de l'appartenance avec très peu d'adhésion aux croyances (pays Scandinaves). Mais on manque de critères permettant d'évaluer ce qui est déclin ou redéfinition, décomposition ou recomposition. S'ajoute à ces incertitudes la question de la sortie de la modernité (thèse de la « postmodernité », Giddens, 1991). Signe de ces incertitudes, les divers termes utilisés : ultramodernité, haute modernité, surmodernité (Giddens parle de *late modernity*) ; à la suite de Jean-Paul Willaime (1995), nous utiliserons le terme « ultramodernité ».

- 4 La préparation d'un ouvrage de sociologie historique et comparée des religions nous a fait prendre un certain recul par rapport aux analyses habituelles des relations entre religion et modernité en nous conduisant à voir la modernité autrement, comme un nouveau « tournant axial », c'est-à-dire comme une période de l'histoire caractérisée par un remodelage général du symbolique et en particulier du religieux, à l'image du précédent « âge axial » qui vit naître les religions de salut. Chaque tournant axial est marqué à la fois par des processus religieux de déclin, d'adaptation, de redéfinition, d'innovation, de réaction conservatrice, de résurgence. Quelques auteurs ont déjà fait une analyse des traits religieux de la modernité envisagée comme une nouvelle période axiale, sans toutefois y inclure la phase récente, sauf Robert N. Bellah. Que peut apporter de différent le fait d'aborder ainsi les choses ? En premier lieu, cela conduit à questionner la modernité en tant que possible étape nouvelle de la trajectoire religieuse de l'humanité, que ce soit par redéfinition des religions existantes ou par émergence de nouvelles formes religieuses, sans exclure la possibilité d'un déclin comme tendance parmi d'autres. En outre, cette approche a l'avantage de permettre certaines audaces, notamment d'avancer des hypothèses radicales sur les évolutions en cours, tenant compte du fait que les précédents tournants axiaux ont abouti à un profond refaçonnement du paysage religieux et que, à l'exception notable du judaïsme et de l'hindouisme, la plupart des religions antérieures au précédent tournant axial ont disparu. Cela fournit des points de repère et de comparaison sur le très long terme, à une échelle de temps qui est celle de l'histoire des religions, et pas seulement l'époque contemporaine. Cela relativise enfin la vision de la modernité comme rupture religieuse totale ou comme simple adaptation et fait apparaître l'importance des déclins, des continuités, des ré-interprétations et des innovations, en offrant une manière de tenir ces tendances contradictoires en un même système d'explication.
- 5 Cet article veut explorer cette voie d'analyse, mettre à l'épreuve les hypothèses qu'elle suggère, donner matière à réflexion, apporter cet éclairage à l'identification des caractéristiques religieuses de la modernité occidentale tout en sachant qu'une part importante, sinon essentielle, de leur signification ne sera livrée que plus tard, et à d'autres que nous. Au plus large, nous envisagerons la modernité comme un nouveau tournant axial, et sa phase actuelle comme une phase de généralisation et de radicalisation, « ultramodernité » plutôt que postmodernité. Sur le plan religieux, nous faisons donc l'hypothèse d'un remodelage général laissant largement ouvertes les éventualités de déclin, de disparition, de redéfinition, d'émergences ou de réactions conservatrices. Nous faisons l'hypothèse aussi d'une intensification de ce remodelage dans la phase actuelle, d'autant que celle-ci s'accompagne d'une relativisation des « grands récits » qui ont porté la modernité (progrès, grandes idéologies) et tout particulièrement de ses récits anti-religieux (positivisme, marxisme), tandis que la mondialisation relativise les religions elles-mêmes. Nous limiterons le champ de l'analyse aux pays les plus modernisés, ceux dont le secteur tertiaire occupe au moins la moitié de la population, c'est-à-dire aux pays occidentaux. Il se trouve que cet article tombe l'année de la célébration des « 2000 ans » du Christ, ce qui est dû au hasard, mais un hasard heureux si cela peut fournir aux sciences sociales également l'occasion de prendre du recul.
- 6 « Je suis raisonnablement sûr, avance Bellah (1976 : 39), que, même si nous devons parler du milieu de son déroulement, la situation moderne représente une étape du développement religieux de bien des manières profondément différente de celui des religions historiques. » De son côté, Gordon Melton (1998 : 594) remarque que « durant le XX<sup>e</sup> siècle, l'Occident a expérimenté un phénomène qu'il n'avait pas rencontré depuis le règne de Constantin : l'expansion et la présence significative d'une diversité de groupes non-chrétiens et chrétiens

hétérodoxes en concurrence pour les faveurs du public. Cette expansion d'alternatives aussi nombreuses crée une situation nouvelle en Occident où la religion chrétienne encore dominante doit partager son hégémonie séculaire au sein d'un nouvel environnement religieux pluraliste. » Ayant effectué un comptage des religions (Églises et groupes) habilitées aux États-Unis à bénéficier du statut juridique d'organisation religieuse, et toujours existantes, Melton constate que, depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, le nombre de créations s'accroît sans cesse et, parmi elles, le nombre de créations sans rapport avec le christianisme : sur les religions survivantes en 1976, 22 « nouvelles religions » ont été fondées dans la décennie 1850 (une seule non chrétienne), 48 dans la décennie 1900 (dont 12 non chrétiennes, soit 25 %), 207 dans la décennie 1950 (109 non chrétiennes, soit 53 %) et 273 dans la décennie 1960 (193 non chrétiennes, soit 71 %). En 1980, il dénombrait environ 900 sectes chrétiennes et 600 groupes non chrétiens. Au Japon, on identifie entre 2000 et 3000 NMR (cf. l'article de Naoki Kashio et Jean-Pierre Berthon, *supra*). Certes, nous savons qu'aucune spiritualité nouvelle ne s'est largement répandue et que, jusqu'à maintenant, la modernité a surtout été marquée sur le plan symbolique par la production de conceptions séculières (science, idéologies, éthiques, droits de l'homme, etc.) et par l'adaptation des religions historiques. Cependant, cela ne s'est pas fait sans de profonds changements et on peut se demander si l'on n'entre pas dans une phase de « foisonnement évolutif ».

- 7 Nous procéderons en cinq temps. Nous préciserons d'abord les notions de « tournant axial » et de « période axiale », et montrerons en quoi la modernité peut être vue comme un nouveau tournant axial. Nous découvrirons les analyses de la modernité religieuse faites par les comparatistes qui considèrent la modernité comme une période axiale (Karl Jaspers, Robert N. Bellah, Joseph M. Kitagawa, Hajime Nakamura), puis nous rappellerons les analyses sociologiques globales des relations entre religion et modernité, pour la plupart liées à la théorie de la sécularisation. Revenant sur les facteurs qui définissent la modernité comme un nouveau tournant axial, nous esquisserons un modèle d'explication de leurs effets sur les évolutions religieuses, effets fondamentalement ambivalents (déclins, redéfinitions, réactions, innovations, résurgences). Nous chercherons ensuite à identifier d'éventuelles formes religieuses typiques de l'ultramodernité, ce qui nous permettra de revenir aux problèmes d'interprétation soulevés précédemment.

## I. La modernité comme nouveau tournant axial

- 8 Plusieurs historiens et philosophes ont souligné le fait que certaines périodes de l'histoire ont joué un rôle crucial dans l'évolution des techniques, des régimes politiques, des religions et des conceptions du monde, produisant des systèmes qui ont dominé la scène pendant des siècles ou des millénaires, avant d'être à leur tour mis en question, redéfinis, remplacés ou intégrés à de nouveaux systèmes. « Quatre fois l'homme semble reparti d'une nouvelle base », résumait ainsi Karl Jaspers : au néolithique, avec les premières civilisations antiques, à l'émergence des grands empires et avec la modernité » (Jaspers, 1954 : 37). À chaque fois, un remodelage général du symbolique s'est produit, remodelage caractérisé sur le plan religieux, respectivement, par les religions orales agraires, les religions antiques, les religions de salut (religions universalistes) puis les transformations liées à la modernité, dont il s'agit de préciser la nature et la portée.
- 9 La notion d'« âge axial » *stricto sensu* a été appliquée à la période qui a vu l'émergence de l'universalisme, de la philosophie, des grandes religions et de la science antique (Jaspers, 1954 ; Bellah, 1976 ; Eisenstadt, 1986). En sa phase-clé, il s'agit des V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles av. J.-C, lesquels ont constitué un tournant décisif : second-Isaïe, siècle de Périclès, expansion du zoroastrisme, Upanishads, Jaïn, Bouddha, Confucius, Lao-Tseu, début de transformation du védisme en hindouisme. L'émergence du christianisme et de l'islam est considérée comme appartenant à cet âge axial. Cet âge a été appelé « axial » parce que nous en sommes toujours les héritiers, en particulier à travers les grandes religions, mais aucune raison ne s'oppose à ce qu'on qualifie d'axiale chacune de ces périodes : le néolithique représente un tournant axial par rapport au paléolithique et ainsi de suite. De même, il nous semble utile d'établir une distinction entre « tournant axial » et « période axiale », le tournant axial désignant la phase de

transition entre l'ancien et le nouveau, et la période axiale le nouveau régime du symbolique qui en résulte, leur périodisation étant susceptible d'importantes variations géographiques. Si ces tournants axiaux sont incontestables, en revanche, il faut se garder de tout évolutionnisme naïf et avoir à l'esprit qu'il s'agit de processus longs, complexes et diversifiés, faits de ruptures mais aussi de continuités (le précédent tournant axial a duré plus d'un millénaire, du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. jusqu'à la naissance de l'islam).

10 Jaspers voyait lui-même la modernité comme une probable « seconde période axiale » (Jaspers, 1954 : 38, 98), y discernant quatre traits radicalement neufs : la science et la technique modernes, la volonté de liberté, l'émergence des masses sur la scène de l'histoire (nationalisme, démocratie, socialisme, fascisme, indépendances, etc.) et la mondialisation. Il pensait alors (dans les années 1940) que la modernisation était inachevée car la mondialisation n'était pas encore effective : on peut penser que c'est désormais le cas. Trois autres traits complètent ce tableau : la primauté de la raison, le développement de l'économie et la différenciation fonctionnelle (incluant la construction de l'Etat moderne). On pourrait bien sûr concevoir d'autres découpages, l'important étant de ne rien manquer d'essentiel. Max Weber lui-même n'a pas donné de définition de la modernité, mais on sait la place qu'il a attribuée au phénomène de rationalisation (économique, religieuse, éthique, scientifique, étatique-bureaucratique). Jean-Paul Willaime (1995) définit la modernité par les traits suivants : la rationalisation, l'individualisation, la différenciation fonctionnelle, la globalisation (mondialisation), la réflexivité systématique et le pluralisme. Soit à peu près les mêmes traits que les nôtres, à l'exception de l'émergence des masses et du développement de l'économie, la rationalisation englobant la primauté de la raison et la science, et à cette réserve près que la réflexivité systématique et le pluralisme nous semblent plus spécifiques à l'ultramodernité. Dans son travail d'identification des conséquences religieuses de la modernité, Lester Kurtz (1995) définit celle-ci par la rationalisation, l'individualisation, la différenciation fonctionnelle, la mondialisation et la pluralisation. Danièle Hervieu-Léger (1999) s'en tient à trois traits principaux : la rationalité, l'autonomie de l'individu-sujet et la différenciation des institutions. Notre souci de plus grande exhaustivité tient aux exigences de notre analyse.

11 Jusqu'à ce jour, une seule de ces périodes axiales a fait l'objet d'une étude approfondie, l'« âge axial » proprement dit (Eisenstadt, 1986). Récemment cependant, Arpád Szokolczai et László Fiistös s'en sont inspirés en forgeant la notion de « moments axiaux » pour analyser les différentes phases de la modernité à partir de l'enquête européenne sur les valeurs. Cette notion de moment axial est plus restreinte que celle de période axiale. « Un moment axial se produit chaque fois qu'il y a un effondrement global de l'ordre des choses établi, incluant le système politique, l'ordre social de la vie quotidienne et les systèmes de croyances – un événement très rare – et un renouveau spirituel majeur (...) Un tel moment est arrivé aux premiers siècles de notre ère (effondrement de la république romaine et apparition du christianisme), aux V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles (chute de l'empire romain et naissance de l'islam), aux XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles (fin du Moyen-Âge, Renaissance et protestantisme) et finalement avec les deux étapes majeures de la dissolution de l'absolutisme et de l'ordre traditionnel européen, les Lumières et le socialisme » (1996 : 3). Cela revient à considérer un moment axial comme une phase décisive au sein d'un tournant axial, une distinction qui s'avère utile à la condition de bien distinguer les deux.

12 En ce qui nous concerne, nous proposerons la périodisation suivante de la modernité. Si on peut voir les prémisses de la modernité dans les débuts de l'État moderne (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles), le mouvement communal, les cités marchandes et la redécouverte des Grecs, ce sont néanmoins la découverte de l'Amérique (1492), le premier tour du monde (1521), le triomphe de l'humanisme, la Réforme protestante, les premiers pas de la science moderne et les débuts du capitalisme qui en marquent vraiment l'avènement, c'est-à-dire les « temps modernes » au sens des historiens. Un second moment irait du milieu du XVII<sup>e</sup> siècle à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, avec la primauté de la raison individuelle comme source de la vérité et de la légitimité, la victoire des « Modernes » sur les « Anciens », le mouvement des Lumières (nouvelle conception de l'histoire orientée par l'idée de progrès ; recentrement intra-mondain de la religion, déisme,

religion naturelle, athéisme ; fondements de la démocratie), l'autonomisation de la science et de l'économie, les révolutions américaine (1778) et française (1789). Le troisième moment serait celui de la société industrielle (XIX<sup>e</sup>-milieu du XX<sup>e</sup> siècle), avec la révolution industrielle et scientifique, le développement du capitalisme, les nationalismes, les colonisations, l'essor du marxisme et des grandes idéologies (communisme, fascisme), les deux guerres mondiales, le triomphe de la démocratie à l'Ouest. Un quatrième moment serait datable au tournant des années soixante-soixante-dix : entrée dans la société post-industrielle ou « société de la connaissance » (rôle décisif des facteurs immatériels dans la production, élévation des niveaux d'instruction), révolutions informationnelle, communicationnelle et informatique, prédominance du secteur tertiaire, fin des décolonisations, contraception et libéralisation des mœurs, relativisation des idéologies et du progrès, effondrement du communisme en Occident, société de consommation, promotion de la femme, mondialisation.

13 Ce dernier moment inaugure-t-il une nouvelle phase de la modernité, l'ultramodernité, ou, déjà, la postmodernité ? À la suite d'Anthony Giddens (1991 : 3) et d'autres, nous faisons l'hypothèse que, « plutôt que d'entrer dans une période de post-modernisme, nous allons vers une période où les conséquences de la modernité se radicalisent et s'universalisent plus qu'avant. » De fait, ce qui est censé définir la postmodernité est loin de constituer une configuration aussi neuve que ce qui caractérise un tournant axial. L'élément clé en est la crise de crédibilité des « grands récits » (progrès indéfini, grandes idéologies, et leur point d'orgue, l'effondrement du communisme). Or cette crise ne marque une rupture que par rapport à l'idéologie des Lumières et, plus encore, par rapport aux idéologies de la phase précédente de la modernité, celle du positivisme, du communisme, du fascisme, etc. La relativisation des sciences et des techniques n'est pas nouvelle ; ce sont les conséquences négatives de leur généralisation (pollution, menaces nucléaires) qui l'ont intensifiée. La relativisation de la religion n'est pas nouvelle non plus (cf. la Renaissance, les Lumières, le scientisme, le marxisme), mais la mondialisation lui donne un nouveau visage. De fait, les traits qui définissent la postmodernité s'inscrivent plutôt dans le prolongement de ceux qui caractérisent la modernité : la libéralisation des mœurs, nouvel avatar de la volonté de liberté, les nouveaux mouvements sociaux (féminisme, etc.), nouveaux développements de « l'avènement des masses sur la scène de l'histoire » (cf. Jaspers), etc. Ainsi, nous serions plutôt d'accord avec James Beckford (1996 : 30-47) et sa critique de la notion de postmodernité<sup>2</sup>.

14 Cela étant, nous restons ouvert à l'hypothèse d'une postmodernité, en raison de l'éruption d'un trait vraiment nouveau, qui n'est pas mis en avant dans les tableaux de la postmodernité mais qui est pourtant la chose la plus radicale qu'on puisse imaginer : c'est la possibilité d'une autodestruction de l'humanité. Même si ce changement est une conséquence de la science – trait saillant de la modernité –, il est de taille à inaugurer le passage à quelque après-modernité, d'autant qu'il s'ajoute à d'autres éléments de relativisation de la modernité. En outre, si la modernité est un nouveau tournant axial, on peut difficilement savoir, comme l'a souligné Bellah, à quelle étape de ce processus on se trouve, d'autant que, la modernité se caractérisant par le changement et par l'accélération du changement, on peut douter qu'elle soit suivie d'une phase de stabilisation, contrairement au cas des précédents tournants axiaux. En somme, on serait entré dans une sorte de tournant axial permanent où l'on pourrait distinguer des « moments » mais où il serait hasardeux d'identifier une sortie, sauf après-coup. Faute du recul nécessaire, nous nous garderons de trancher, d'autant que cela ne change pas grand chose à l'analyse.

15 Précisément, avant de nous pencher sur les caractéristiques religieuses de la modernité, rappelons quelles ont été celles du précédent tournant axial. On peut mentionner brièvement les traits suivants, par comparaison avec les religions polythéistes antiques : une forte avancée de la démythologisation de la nature ; la disqualification du sacrifice animal, le rite central des religions agraires et polythéistes ; le rejet de l'idée d'une filiation divine des souverains ou de l'aristocratie ; l'unification-rationalisation des conceptions religieuses soit sous la forme du monothéisme, soit à travers les notions d'atman-brahman ; une redéfinition éthico-spirituelle instaurant une justice parfaite pour tous soit par le jugement de Dieu (monothéismes) soit par la logique du karma (religions karmiques), et faisant dépendre la destinée *post-mortem*

de la conduite en ce monde ; la primauté donnée à l'accomplissement supra-mondain dans un au-delà par rapport à la réussite mondaine, cet accomplissement étant poussé à ses limites (paradis/enfer, réincarnation ou renaissance/nirvâna) et la condition humaine étant perçue comme un état imparfait et provisoire dont il faut se libérer (religions de salut) ; une importance plus grande conférée à l'attitude intérieure par rapport à l'exécution scrupuleuse des rites ; l'égalité formelle devant la loi éthico-religieuse et le salut, à laquelle même le souverain est soumis, d'où l'appellation de religions universalistes ; l'émergence des clercs et l'essor de la spéculation théologique et philosophique ; l'expansionnisme, conséquence de l'appel au salut et de l'universalisme.

16 Ces caractéristiques seraient à mettre en relation avec les transformations générales dont elles sont solidaires, notamment : la plus grande maîtrise de la nature sur une grande échelle (fer, agriculture, force animale, navigation, urbanisation) ; l'accroissement considérable des populations, des villes et des échanges, et l'émergence de nouvelles couches sociales, en particulier de la petite bourgeoisie et des lettrés dont le rôle religieux a été décisif ; la structuration des États (codes, bureaucratie) et la formation des grands empires, elle-même source d'universalisme par l'imposition de règles et de destinées communes à des populations d'origines et de religions distinctes ; le creusement d'écarts incommensurables entre les conditions sociales extrêmes, source de demandes de justice parfaite et de compensation future ; une certaine individualisation vis-à-vis des groupes primaires.

17 Ce tournant représente une rupture radicale par rapport aux religions polythéistes. Si la plupart ont été éliminées, certaines ont survécu en s'adaptant (judaïsme, hindouisme, taoïsme, religion impériale chinoise) ou certains de leurs traits sont passés dans les nouvelles religions – par exemple, les saints chrétiens dont le rôle est fonctionnellement analogue à celui des divinités du polythéisme – tandis que d'autres éléments ont survécu séparément, comme superstitions, folklore. Évidemment, le judaïsme, l'hindouisme (par rapport au védisme) et les nouvelles religions de la Chine sont les cas où la continuité est la plus grande ; ces religions ont d'ailleurs conservé des traits typiquement pré-universalistes tels que le grand nombre d'interdits, l'importance des rites domestiques, la transmission par filiation, l'ascendance céleste de l'empereur (religions impériales chinoise et japonaise), le maintien d'un système analogique holistique (Chine). Un tournant axial est un fondu-enchaîné, où les formes anciennes coexistent longtemps et s'interpénètrent avec les formes nouvelles. C'est seulement longtemps après que l'on peut vraiment comprendre le sens de ces transformations. Il suffirait, pour s'en convaincre, d'imaginer quelle analyse on aurait pu faire des changements religieux intervenus dans l'empire romain à la fin du premier siècle après J.-C. : développement du culte impérial, coexistence des polythéismes, diffusion des religions à mystères, notamment du mithracisme, apparition du christianisme, séduction des philosophies auprès de l'élite...

18 Compte-tenu des caractéristiques des religions de salut et de ce que nous savons de la modernité, nous pouvons deviner ou plutôt vérifier que celle-ci les confronte à plusieurs défis typiques. Par exemple, si la science et la technique opèrent une démythologisation radicale de la nature et de l'univers, de leur côté les religions de salut avaient déjà fait un immense pas en avant dans ce sens en se centrant sur les aspects éthico-spirituels et en les rationalisant, ce qui leur donnait *a priori* des chances de s'adapter à la modernité. De même, on sait que la modernité signifie une large autonomisation de la vie sociale et politique par rapport à la religion ; or le christianisme et le bouddhisme avaient déjà opéré cette autonomisation et avaient même dû subir des répressions avant de devenir l'instrument de la légitimation symbolique de l'ordre. Autre défi, sachant que la modernité recentre l'homme sur le monde sans lui procurer l'immortalité, voire en hypothéquant son avenir, à quelles ré-interprétations ces dimensions mondaines des religions de salut peuvent-elles se prêter et qu'advient-il de leur finalité supra-mondaine ? Ou encore, face à la mondialisation, comment l'universalisme déjà présent dans chaque grande religion, désormais directement confronté aux autres universalismes religieux ou séculiers, peut-il se déployer, alors que les contenus de vérité des religions universalistes sont largement incompatibles entre eux (ce qui les place dans une situation aussi relativisante que la pluralité des religions polythéistes dans l'empire romain) ? Ces quelques exemples illustrent certaines des questions induites par la

problématique des tournants axiaux ; ils suggèrent aussi que si, face à ces défis, les religions de l' « âge axial » courent des risques sérieux, elles ne manquent cependant pas d'atouts, ce qui laisse les « jeux » *a priori* très ouverts. Voyons comment les comparatistes ont analysé ces enjeux avant de rappeler sommairement ce qu'en ont dit les sociologues.

## II. Religion et modernité : les analyses comparatistes et sociologiques

### a) Les approches comparatistes : Weber, Jaspers, Kitagawa, Bellah, Nakamura

- 19 Nous ne reviendrons pas sur Max Weber, dont les analyses sont connues, sauf à dire que ce dernier s'est, plus que tout autre, intéressé à l'étude des effets réciproques entre transformations religieuses et émergence de la modernité, mais qu'il n'a pas cherché à dresser un tableau d'ensemble des relations entre religion et modernité, s'étant essentiellement intéressé aux processus de rationalisation.
- 20 Karl Jaspers s'est limité à quelques notations qui, vues d'aujourd'hui, s'avèrent tout à fait judicieuses. « Si une aide transcendante se manifeste, pronostiquait-il à propos de la modernité accomplie, ce ne sera jamais que pour un homme libre et son autonomie » (Jaspers, 1954 : 278-279). En effet, ajoutait-il, « l'homme qui se sent libre laisse flotter ses croyances sans *credo* défini », selon « une foi libre, qui ne se formule pas avec précision, qui reste en suspens mais qui garde, avec leur force vive, le sens du sérieux et de l'absolu », une foi « qui n'a pas encore trouvé de résonance dans les masses » et qui est l'objet du « dédain des représentants des croyances officielles, dogmatiques, doctrinaires » (*id.* : 280), mais « il est vraisemblable que la religion de la Bible se rétablira tout en se modifiant » (*id.* : 281). Par ailleurs, tout en se disant toujours chrétien, Jaspers donnait de lui-même l'exemple d'une démythisation poussée à l'extrême : il ne croyait ni aux révélations divines, ni à l'incarnation et à la résurrection de Jésus, mais il considérait celles-ci comme des symboles vitaux, et Jésus comme un génie spirituel. Il était convaincu qu'il y avait une dimension transcendante en l'homme, dimension à trouver en soi-même, spécialement à travers la valeur accordée à la vie et au besoin d'accomplissement. On retrouve ces traits dans le paysage spirituel actuel à travers *l'individualisation spirituelle*, le sentiment de *l'unité du divin et de l'humain* (et *d'un divin intérieur à soi-même*), la recherche d'un *accomplissement mondain*, les *démythisations* et les *ré-interprétations symbolistes*, voire l'expansion des courants pentecôtistes, évangéliques et charismatiques.
- 21 Kitagawa souligne que chacune des religions historiques « a entrepris de nombreuses étapes de transformation résultant de facteurs internes et externes, même si quelques-unes de leurs caractéristiques de base ont été préservées » (1967 : 57). « Ce qui est significatif de notre point de vue, précise-t-il, c'est que l'ethos et les tendances modernes de toutes les grandes religions partagent plus ou moins 1) le souci du sens de l'existence humaine, 2) une sotériologie intramondaine et 3) la recherche de la 'liberté' plutôt que la préservation de l'"ordre" » (*id.* : 58), ce qui n'est pas sans rappeler Jaspers.
- 22 Le premier point n'est pas nouveau en lui-même, ce qui l'est, c'est le fait qu'il soit devenu la première préoccupation de l'homme religieux, et d'ailleurs aussi de l'homme séculier, et que le divin soit signifiant dans la mesure où il permet à l'homme de mieux se comprendre. Complémentairement, les croyances historiques « ne sont pertinentes pour l'homme moderne que si elles peuvent être vérifiées par l'expérience et replacées dans une forme de langage qui fasse sens » (*id.* : 59). Bref, l'homme est au centre.
- 23 Second point, « toutes les religions classiques tendaient à avoir des attitudes négatives vis-à-vis de l'existence phénoménale et reconnaissaient un autre domaine de réalité » plus important : « dans cette vie-ci, l'homme était pensé tel un passager ou un prisonnier » aspirant à un paradis ou un nirvana qui le délivreraient de la souffrance, du péché, de l'imperfection, de la finitude (*id.* : 61). Or « un changement radical a eu lieu dans la mesure où, dans l'esprit des hommes modernes, l'existence d'un autre domaine de réalité n'est pas vraiment prise au sérieux. Certes, ils utilisent encore des termes tels que le paradis, la Terre Pure, le nirvâna et le Royaume de

Dieu. Ces termes ont seulement un sens symbolique pour la mentalité moderne... ce monde phénoménal est le seul véritable ordre de réalité, et la vie ici et maintenant est le centre du monde du sens » (*id.* : 61). Il attribue ce changement à la science qui, en détruisant les mondes dont l'existence paraissait auparavant évidente et nécessaire (les cieux/la terre, etc.) au profit d'un « cosmos unifié », a obligé les religions « à trouver le sens de la destinée humaine dans ce monde – dans la culture, la société et la personnalité humaine (...) Afin d'accomplir la vocation humaine (...) De la même manière, les leaders du judaïsme, du christianisme, de l'islam, de l'hindouisme et du bouddhisme sont profondément engagés dans la construction de nouvelles nations et dans diverses sphères d'activités sociales, éducatives, politiques et culturelles en raison de leur conviction que ces domaines de la vie sont les lieux mêmes du salut » (*id.* : 61-62).

24 Enfin, il voit un caractère presque pathologique à la quête de 'liberté' : « la gloire de l'homme est sa foi dans sa propre capacité à transcender les limitations que l'homme pré-moderne acceptaient comme l'évidence de la finitude... (mais) il est écartelé entre, d'une part sa volonté de s'émanciper du passé avec ses sanctions transcendantes, et d'autre part, sa recherche du nouveau, de la créativité et de la liberté », qui est une quête sans fin (*id.* : 63-64). La contradiction que met en évidence Kitagawa entre la volonté de liberté et la quête sans fin du sens fait penser à celle que souligne Danièle Hervieu-Léger à propos des promesses que la modernité fait sans pouvoir les tenir, recréant sans cesse un espace du croire de type religieux là même où le religieux tendait à être disqualifié.

25 Kitagawa conclut que, si les religions mondiales ne sont pas vraiment préparées à ces transformations, en revanche celles-ci constituent un défi susceptible de leur donner une nouvelle énergie, et il cite les exemples de Gandhi en Inde, des Noirs en Amérique, des bouddhistes au Sud-Vietnam et des musulmans en Indonésie. Mais la quête de liberté serait le défi le plus redoutable si l'homme ne se sentait pas vraiment libre avant d'avoir tué le dernier dieu.

26 Bellah distingue la « religion moderne des débuts » (*early modern religion*) de la « religion moderne ». La première concerne surtout le protestantisme mais aussi certaines tendances du bouddhisme de la Terre Pure (Shinran Shonin) et des autres religions. « Le trait caractéristique de la religion moderne des débuts, écrit-il, est l'effondrement de la structure hiérarchique à la fois de ce monde-ci et du monde de l'au-delà. Le dualisme des religions historiques demeure un trait de la religion moderne des débuts mais il revêt une nouvelle signification dans le cadre d'une confrontation plus directe entre les deux mondes. Dans le nouveau contexte, le salut n'est pas à trouver dans quelque forme de retrait du monde mais au sein des activités mondaines » (Bellah, 1976 : 36). La *dé-dualisation* touche selon lui à la fois les relations entre le Ciel et la terre, et les relations entre l'autorité et les sujets. Il voit une illustration de la première, par exemple, dans l'interprétation de l'Eucharistie comme simple commémoration, et de la seconde, dans la déhiérarchisation des rapports entre les clercs et les fidèles (protestantisme) et (calvinisme) dans l'affaiblissement ou l'abandon de l'aristocratie héréditaire et de la royauté, qui peuvent être vus comme les prémisses de la société démocratique. Dans cette analyse, on retrouve les traits déjà mentionnés de *quête de liberté* (dé-hiérarchisation), de *mondanité*. Quant à la *dé-dualisation*, rapprochement du divin et de l'humain, elle se différencie, tout en les complétant, de la notion d'unité de l'humain et du divin de Jaspers ou de celle d'unicité du cosmos de Kitagawa.

27 Ces traits se radicalisent avec la « religion moderne ». « Il n'y a simplement plus de place pour un système symbolique religieux de type dualiste hiérarchique du type historique classique, affirme-t-il. Cela ne doit pas être interprété comme un retour au monisme primitif : ce n'est pas qu'un monde unique ait remplacé un monde dual mais qu'un monde infiniment multiplexe a remplacé la simple structure duplexe », termes dont il ne précise pas le sens exact (Bellah, 1976 : 39-40). « Derrière les 96 pour cent d'Américains qui affirment croire en Dieu, il y a beaucoup d'exemples d'une ré-interprétation massive qui laisse Tillich, Bultman et Bonhoeffer loin derrière... La vision dualiste persiste certainement dans l'esprit de beaucoup de fidèles, mais tout aussi sûrement d'autres ont développé une rationalisation élaborée et souvent pseudoscientifique pour conférer à leur foi une validité expérimentée selon une sorte

d'harmonie cognitive avec le monde du XXI<sup>e</sup> siècle » (*id.* : 41-42). Cette évolution qu'il voit à l'œuvre dans chaque religion, il l'attribue principalement aux processus de *démythisation* (ce qui renvoie au rôle de la science) et d'*individualisation* (soit, la quête de liberté), qui réduisent la distance au divin et au clergé.

28 Il souligne les conséquences de l'individualisation sur le mode d'appartenance religieuse : « la symbolisation de la relation de l'homme aux conditions ultimes de son existence n'est plus le monopole d'aucun groupe explicitement labellisé religieux... maintenant moins que jamais la recherche de sens peut-elle être confinée dans une Église... On pourrait presque être tenté de voir dans le 'mon esprit est mon Église' de Thomas Paine ou dans le 'je suis une secte moi-même' de Thomas Jefferson l'expression typique de l'organisation religieuse dans le proche futur... (du moins) un modèle beaucoup plus ouvert et flexible d'appartenance religieuse... (car) chaque individu doit trouver ses propres solutions ultimes et le mieux qu'une Église puisse faire est de lui procurer un environnement favorable à cet égard, sans lui imposer de jeu de réponses préfabriqué... la culture et la personnalité en sont eux-mêmes venus à être tenus pour indéfiniment révisables » (*id.* : 42-44). Il précise enfin que « la recherche de modèles d'action adéquats, qui est en même temps une recherche de maturité personnelle et de pertinence sociale, est en elle-même le cœur de la quête moderne de salut » (*id.* : 43), ce qui nous ramène au *centrement sur l'homme et sur le monde*. Y font écho les analyses de Wade C. Roof.

29 Dernière venue, l'analyse des « attitudes religieuses modernes » faite par Hajime Nakamura (1986) est la plus complète et la plus large (elle embrasse toutes les religions sauf l'islam). Nakamura montre que la modernité religieuse est également apparue à sa manière en Asie en tant que réaction contre certaines attitudes médiévales, mais qu'elle ne s'y est développée que sous l'influence de l'Occident. Il voit dans la dénonciation, déjà commencée au Moyen-Âge, du formalisme religieux, du ritualisme, du magico-religieux, du déploiement de pouvoirs divins, une protestation contre le mode de pensée médiéval, au profit d'une insistance sur l'authenticité, la dévotion intérieure, la pureté du cœur, de l'esprit et de la foi. Il cite à ce propos Érasme, la Réforme, Râmânanda et Kabîr (hindous, XV<sup>e</sup> siècle), Caitanya (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles, pour qui seule compte la foi inconditionnelle en Krishna), Nânak (le fondateur de la religion sikh, XVI<sup>e</sup> siècle), certains maîtres Zen japonais et certaines nouvelles sectes shinto. Il décrit les caractéristiques que nous avons déjà rencontrées précédemment, tout en approfondissant la question de l'humanisme, et il en ajoute d'autres : le pluralisme, le mouvement vers l'égalité, le rapprochement par rapport aux masses.

30 Il souligne l'accroissement de popularité des activités mondaines, de l'éthique de la vocation dans le monde, du service du peuple, alors que les peuples médiévaux « soupiraient après une vie heureuse dans l'autre monde, après la mort » (Nakamura, 1986 : 526), ce en quoi il rejoint l'analyse de Kitagawa. Il remarque que le service du peuple se développe dans toutes les religions (éducation, médecine, assistance, économie). Dans le cas de l'hindouisme, il s'agit de Kabîr, de Nânak, de la secte Vallabha, qui dénoncent la voie de l'ascétisme et du renoncement (considérée comme de la mendicité religieuse) pour mettre l'accent sur l'action sociale et la vie religieuse dans le monde, de Tulsî Dâs et, plus tard, de Ramakrishna (XIX<sup>e</sup> siècle), qui réinterprète la Bhagavad Gîtâ en termes intra-mondains. Affronté à la critique de son extra-mondanéité par les confucianistes en Chine et au Japon, le bouddhisme fait l'objet de ré-interprétations mondanéistes spécialement par des maîtres Zen (XVII<sup>e</sup> siècle) tels que Takuan, qui identifie la loi bouddhique à l'existence mondaine, et Suzuki Shôsan, pour qui poursuivre sa vocation professionnelle c'est accomplir son devoir bouddhiste, à condition de ne pas jouir de ses fruits pour soi seul mais pour le bien de tous... ce qui rappelle une thèse connue. Mais c'est en Occident que ces changements sont le plus poussés, en particulier dans le protestantisme (rejet du monachisme, acceptation du mariage des pasteurs, éthique de la profession comme vocation) puis, plus largement, dans le sillage de la science et des Lumières.

31 Plus neuve est l'idée, qu'il voit poindre partout, selon laquelle toutes les religions sont valables et possèdent une part de la vérité ou de la voie, idée souvent illustrée par la métaphore de la montagne dont tous les chemins convergent vers le sommet. On pourrait parler ici des débuts de l'acceptation du pluralisme religieux en tant que tel, et non comme simple tolérance (déjà

pratiquée). On retrouve ici les Lumières, les noms hindous de Kabîr, Nânak, Râmakrisna, mais aussi Dadû (XVI<sup>e</sup> siècle) et Ram Mohan Roy (XIX<sup>e</sup> siècle), lequel a étudié toutes les grandes religions et s'est efforcé de moderniser l'hindouisme ; on trouve aussi les prémisses de cette évolution dans le confucianisme et le bouddhisme à partir du XVI<sup>e</sup> siècle.

32 Quant à l'humanisme, il en voit se développer deux formes principales : un humanisme areligieux qui s'appuie sur la science et qui se diffuse d'abord en Occident, et un humanisme religieux. Il constate que, dans l'aspect chrétien des Lumières, une grande importance est accordée au fait que Dieu s'est incarné (qu'il est proche, humain), qu'il est amour, et que les valeurs humaines les plus hautes sont l'amour et la bonté. Il en trouve l'équivalent dans l'hindouisme : pour Caitanya, le premier attribut du divin est l'amour, pour Tulsî Dâs, l'incarnation de Râma est la preuve de son amour envers toute la création (amour qui est la clé de la morale comme du bonheur), et pour le moniste Râmakrishna, plus on aime, plus on est proche de l'Un. De leur côté, des maîtres bouddhistes insistent sur l'amour de la nature et de l'homme, et des confucianistes discernent les lois divines dans la vraie nature de l'homme, ce que Nakamura rapproche de l'idée de bonté originelle de Rousseau. Fait aussi partie de cet humanisme la ré-évaluation du corps, du mariage et de la sexualité, au détriment de l'ascétisme, de la crainte de la damnation, de la diabolisation des instincts et du célibat religieux. Tout cela converge vers une ré-évaluation positive de l'humain.

33 Enfin, Nakamura souligne l'importance des tendances en faveur de l'égalité, des laïcs, des masses. On en connaît les aspects occidentaux. Il montre que ces tendances se sont aussi manifestées en Asie. Ainsi, en Inde, au XV<sup>e</sup> siècle, voit-on Râmânanda rejeter l'idée que les individus de la dernière caste (les shudras) ne pouvaient accéder au salut qu'après une renaissance dans une caste plus élevée, s'ouvrir même aux hors-castes et aux non-hindous (et rejeter certaines discriminations entre les sexes), Caitanya, Kabîr et la secte des Lingâyats, également vishnouïtes, aller jusqu'à dire que tous les hommes sont frères, ce que réaffirme Nanâk. En Chine, Yen Yüen (XVI<sup>e</sup> siècle) réclame des réformes sociales fondamentales et, au Japon, Shinran (considéré comme le Luther japonais) et Nichiren défendent une certaine égalité de l'homme et de la femme. Ce type de mouvement cependant est loin d'avoir la même envergure qu'en Occident. Il relève aussi des tendances laïcistes chez Kabîr, Vallabha et Shinran (rôle des laïcs, mariage des prêtres). Il s'agit déjà d'un rapprochement avec les masses, lequel se manifeste aussi, typiquement, par l'emploi des langues vernaculaires à la place des langues sacrées, un phénomène que l'on retrouve partout, avec les mêmes noms, et qui suscite à l'origine l'opposition des prêtres (Luther, Râmânanda, Kabîr, Tulsî Dâs, Nanâk, Shinran, les maîtres bouddhistes de l'ère de Tokugawa au Japon).

34 Si on rapproche ces quatre analyses, on est conduit à relever tout un ensemble de transformations religieuses typiques de la modernité. Quatre d'entre elles sont mises en avant par chacun de ces auteurs : la volonté de liberté et d'autonomie, le renversement mondanéiste, le recentrement sur l'homme et la dé-dualisation de la conception du cosmos. D'autres sont soulignées par plusieurs ou par un seul : la dé-hiérarchisation socio-religieuse (rapports clercs/laïcs en particulier), la fluidité-mobilité-révisabilité des convictions, la démonopolisation des institutions religieuses, la recherche d'authenticité (à l'opposé du formalisme et du ritualisme), la tendance vers l'égalité, le rapprochement avec les masses, le pluralisme. Bellah et surtout Nakamura montrent que cet ensemble forme système. Selon Bellah, la dé-dualisation cognitive (ciel/terre ; divin/humain) et la dé-dualisation socio-religieuse forment un tout, de même que, de leur côté, la volonté de liberté, la mobilité religieuse et la transformation des Églises en ressources libres (ce qu'on appelle l'individualisation religieuse). Nakamura voit dans ces transformations une réaction aux processus de routinisation, d'institutionnalisation, de cléricisation, de hiérarchisation et de magification qui avaient fini par l'emporter après le triomphe des religions de salut et par s'exacerber au Moyen-Âge. Il suggère les liens entre les nouvelles conceptions du cosmos et de l'homme, et les recentrements sur le monde et l'humain ; entre la volonté de liberté et d'égalité d'une part, et d'autre part les aspects de dé-hiérarchisation, d'assomption des laïcs, de rapprochement avec les masses. Ces analyses sont intéressantes en ce qu'elles identifient la plupart des grandes transformations religieuses à l'œuvre dans la modernité, en particulier ce renversement copernicien vers le « monde »

et l'humain. Leur point faible est de ne pas chercher, ou pas assez, à expliquer pourquoi et comment s'instaurent ces transformations.

## b) Les autres approches : la sécularisation et le nouveau paysage religieux

- 35 La plupart des autres analyses globales des relations entre religion et modernité ont été produites dans la foulée des théories de la sécularisation. Elles mettent l'accent sur les traits suivants : l'individualisation, la privatisation, la mondanisation, la rationalisation et la différenciation fonctionnelle (Berger, 1971 ; Dobbelaere, 1981 ; Tschannen, 1992). De son côté, Jean-Paul Willaime (1995) montre les effets de dissolution religieuse et de recomposition de la modernité, spécialement de l'« ultramodernité », en raison de la revalorisation des cultures, des finalités, des subjectivités. Comme ce dernier, Danièle Hervieu-Léger (1996, 1999) retient les effets contrastés des caractéristiques de la modernité sur les évolutions religieuses, en s'intéressant surtout aux recompositions religieuses ; elle souligne le fait que la modernité fait des promesses séculières qu'elle ne peut pas tenir et que, de ce fait, elle disqualifie et requalifie sans cesse le religieux. De son côté, identifiant les effets globaux de la modernité sur l'évolution religieuse, Lester Kurtz (1995) met en avant les points suivants : 1) le recul des traditions religieuses face au rationalisme, au scientisme et à l'individualisme, 2) la sécularisation, 3) la revitalisation de formes traditionnelles notamment en réaction à la mondialisation, 4) la construction de formes « quasi-religieuses » telles que la religion civile ou les idéologies, 5) la création de nouvelles formes de croyances et de pratiques religieuses à travers les processus de syncrétisme ; il précise que le pluralisme peut tout autant revitaliser les religions qu'il les relativiser.
- 36 Les analyses qui s'attachent plus spécifiquement aux trente dernières années aboutissent à un constat de recul religieux, de désinstitutionnalisation, de dérégulation, de bricolage, de pragmatisme, de subjectivisme, de redéploiement sous des formes nouvelles (NMR, etc.) (Hervieu-Léger, 1986 ; Champion, 1993 ; Dobbelaere, Jagod-zinski, 1995). Tant Jean-Paul Willaime que Danièle Hervieu-Léger soulignent que la phase actuelle de modernité désutopisée est propice aux recompositions religieuses, en particulier sous la forme de communautés émotionnelles qui valorisent l'expérience individuelle ou à travers les figures typiques du « pèlerin » et du « converti » (Hervieu-Léger, 1999). Énonçant les caractéristiques de la « nébuleuse mystique-ésotérique », Françoise Champion (1993b) mentionne la primauté du moi, le mondanéisme, l'optimisme, l'alliance avec la science, l'éthique de l'amour. James Beckford montre que, dans la modernité avancée, du fait même de la sécularisation, la religion devient une ressource libre, disponible pour chaque individu comme pour chacune des autres sphères d'activité (Beckford, 1989) ; Peter Beyer compare précisément des cas où la religion reste un domaine autonome (conception libérale) et d'autres où elle est appelée à orienter la vie sociale, économique, politique (fondamentalismes) (Beyer, 1994). De notre côté, dans notre étude de la paroisse de Limerzel, nous avons constaté une évolution vers l'indifférence ou vers un catholicisme redéfini *de facto* comme un humanisme transcendant orienté vers l'épanouissement terrestre mais qui reste ouvert sur un au-delà dédramatisé, soit, la mondanéité et l'individualisation. De son côté, l'exploitation des enquêtes internationales (et la prise en compte des études précédentes) nous conduit à souligner les tendances suivantes : recul du christianisme, redéfinition de ce dernier (dans le sens précédent), diffusion des croyances parallèles et des NMR, glissement vers l'individualisme et le pragmatisme (Lambert, 1995).
- 37 Quant aux analyses en terme de postmodernité, James Beckford, par ailleurs très critique de la notion de postmodernité, note qu'elles sont restées pour l'instant très limitées (1996). Ces analyses insistent elles aussi sur l'individualisme religieux, l'auto-spiritualité, la dé-traditionalisation morale, le divin intérieur à soi-même (Birch, 1996), l'émergence d'une culture religieuse diffuse et de réseaux souples et mouvants, dont le Nouvel Âge est considéré comme l'illustration typique (Heelas, 1996).

### III. Des effets de déclin, de redéfinition, de réaction et d'innovation

38 Il ne manque probablement pas grand chose à ce tableau. Nous allons simplement le compléter en reprenant les sept traits au moyen desquels nous avons défini la modernité de manière à examiner quels ont été leurs effets sur la religion, essentiellement le christianisme : la rationalisation, la science et les techniques, l'individualisation, l'émergence des masses sur la scène de l'histoire, la différenciation fonctionnelle, le développement de l'économie et la mondialisation. À l'analyse, il s'avère que chacun de ces facteurs a pu avoir (et peut avoir aujourd'hui encore) à la fois des effets de déclin, de redéfinition, de réaction et d'innovation. Ayant présenté cette analyse ailleurs (Lambert, 1999), nous nous contenterons d'en rappeler les grandes lignes. Les résultats d'enquêtes empiriques sont donnés non pas tant à titre de démonstration que pour indiquer des voies possibles de vérification sociologique pour aujourd'hui.

39 a) *La primauté conférée à la raison* a eu des effets fondamentalement ambivalents des origines jusqu'à nos jours. En effet, d'un côté la raison a pu (et peut toujours) être perçue comme émanant de Dieu (ou d'un ordre immanent), et par conséquent comme étant en congruence avec une religion bien comprise, dont elle devenait un moyen de rationalisation (exemple-type : Descartes). De l'autre, passées au crible de la raison critique, les religions ont été analysées (et peuvent toujours l'être) comme des inventions humaines (cf. Diderot). Enfin, le constat par la raison de l'incompatibilité entre les vérités des différentes religions peut conduire à l'areligion comme à la religion naturelle (Rousseau), au déisme (Voltaire) ou à une foi relativisée. Weber a, on le sait, montré que la rationalisation religieuse avait elle-même pu être un facteur-clé de la rationalisation de l'ensemble de la conduite, en particulier de la conduite économique, mais aussi que la rationalisation a été un moyen d'autonomisation de l'économie, de l'Etat et de la conduite par rapport à la religion, donc de sécularisation. L'ultramodernité se caractérise ainsi par une certaine crise de la rationalité et par une mise en avant corrélative du primat des affects, ce qui est considéré comme l'une des causes de la diffusion des courants pentecôtistes, charismatiques et évangéliques, de la nébuleuse mystique-ésotérique et des parasciences (Boy et Michelat, 1986).

Si on ne manque pas d'essais théoriques sur les relations entre religion et rationalisation (Ladrière, 1986, 1990), on manque cruellement de données sociologiques sur la question. Utilisant l'enquête européenne sur les Valeurs et prenant pour indicateurs du degré de rationalisation le PNB/tête, le niveau d'éducation et la structure des trois secteurs économiques (primaire, secondaire, tertiaire), Karel Dobbelaere et Wolfgang Jagodzinski (1995 : 96-101, 210-214) ont corrélé ces indicateurs avec les variables religieuses. Outre que l'on peut discuter la validité de ces indicateurs qui reviennent en fait à identifier la rationalisation à la modernisation, la démonstration n'est que partiellement convaincante. En fait, si les pays les moins modernisés comptent effectivement tous parmi les plus religieux, en revanche, les plus modernisés présentent des situations religieuses contrastées, les États-Unis, le Canada, la Suisse, le Luxembourg et l'Autriche figurant également parmi les plus religieux. Or ils ne sont pas intégrés à cette analyse. La prise en compte de tous les pays occidentaux (Inglehart, 1999) montre que, prise globalement, la modernisation n'a pas d'effet religieux unilatéral, qu'il s'agisse du PNB/habitant (en parités de pouvoir d'achat), du poids du secteur tertiaire ou du niveau d'éducation. Notons qu'en France, les sans religion continuent d'accorder une grande importance à la raison et à y voir la source principale de leurs repères (Denèfle, 1992).

40 b) Il est banal de rappeler que *la science* a pu (et peut toujours) engendrer de l'athéisme (scientisme, matérialisme), des ré-interprétations d'ensemble (démythologisation, exégèse critique), des réactions fondamentalistes (créationnisme) ou des innovations (Science chrétienne, Église de Scientologie, Nouvel Âge, para-sciences, etc.). Dans l'ultramodernité, le scientisme ne domine plus la pensée scientifique, on n'attend plus de la science qu'elle prouve ou infirme l'existence du divin, sauf minoritairement. Du fait des limites assignées à ses prérogatives et surtout en raison de ses conséquences négatives (nucléaire, pollution, chômage), la science se trouve relativisée au moment où elle se généralise, cependant que le marxisme, principale doctrine séculière présentée comme scientifique et principal rival de la religion, recule fortement et subit l'effondrement du communisme. Il est difficile

d'apprécier les effets religieux de l'influence diffuse de la mentalité scientifique. Toutefois, les parasciences et les spiritualités perçues comme étant en convergence avec la « vraie science » (ou la « nouvelle science », cf. la *Gnose de Princeton*, les néo-néo religions japonaises) (Champion, 1993b) incitent à penser qu'elle constitue aussi une source de re-mythisation importante. En révolutionnant les conditions de vie et conjointement avec les autres facteurs de la modernité, les sciences et les techniques ont directement contribué au renversement intra-mondain, le bonheur terrestre remplaçant le salut dans l'au-delà comme objectif ultime de l'existence. Ce renversement copernicien a pu susciter soit une disqualification de la religion, soit cette ré-interprétation mondanisante, soit de nouvelles formes religieuses d'abord axées sur le monde et la réussite (millénarismes, Scientologie, nébuleuse ésotérico-mystique, etc.), à l'instar de la plupart des croyances parallèles.

Là encore, on manque de données d'enquêtes sur les relations science-religion, technique-religion. Néanmoins, grâce aux items suivants : « la Bible est la parole même de Dieu et elle doit être prise au pied de la lettre », « la Bible est une parole inspirée de Dieu, elle ne doit pas être prise à la lettre », « la Bible est un livre ancien de contes, de légendes, d'histoires et de préceptes oraux rapportés par l'homme », « tout cela ne me concerne pas », « ne peut choisir » (ISSP, 1991), les questions concernant la conception de la Bible donnent une idée de l'ampleur à la fois de sa ré-interprétation religieuse et de sa relativisation. Les deux premières réponses représentent respectivement 13 % et 40 % des Européens, 32 % et 47 % des Américains, 10 % et 16 % des Russes (Lambert, 1999), et 5 % et 32 % des Français en 1998 (ISSP, 1998). Par ailleurs, la croyance aux miracles reste élevée. Autre indication, 40 % des chercheurs scientifiques américains disent croire en Dieu, ce qui est nettement moins que la moyenne, mais significatif de cette ambivalence des effets de la science sur la religion. En France, la mentalité scientifique paraît plutôt sécularisante : 27 % seulement des Français mentionnent Dieu ou la Bible pour expliquer l'origine de l'univers et 49 % (64 % des 18-24 ans) se disent d'accord avec l'idée que « plus la science progresse, plus il est difficile de croire en Dieu » (Michelat, Potel, Sutter, 1994), 54 % rejettent l'item « nous faisons trop confiance à la science et pas assez à la foi religieuse » (que 17 % seulement approuvent) et la croyance aux miracles diminue des plus âgés aux plus jeunes (ISSP, 1998) ; d'un autre côté, 57 % (et même 65 % des jeunes) pensent qu'« il y a des choses que la science ne pourra jamais expliquer » (Michelat, *et alii*). On sait enfin que les croyances aux para-sciences sont en progression, spécialement parmi les jeunes, ce qui suggère combien les choses sont ambivalentes.

- 41 c) La *liberté individuelle* (processus d'individualisation) a pu et peut, typiquement, conduire au rejet de la religion, à une foi plus personnelle, à une réaction de réaffirmation identitaire conservatrice et à l'exploration de voies nouvelles. L'émergence du protestantisme a été la première grande manifestation religieuse de la volonté moderne de liberté (libre examen, confession directe à Dieu, décléricalisation), laquelle a gagné une partie du catholicisme au XVIII<sup>e</sup> siècle (Hervieu-Léger, 1999). Selon que le christianisme a porté ou contrecarré (catholicisme des encycliques *Quanta Cura*, du *Syllabus*, de l'anti-modernisme) cette aspiration à la liberté, il a pu susciter de l'adhésion ou du rejet. Tous les auteurs soulignent que l'exacerbation de l'individualisation, propre à l'ultramodernité, se traduit par une extrême diversification des options et par le développement d'attitudes qui sont toutes placées sous le primat de l'expérience personnelle : l'auto-spiritualité, l'autonomie relative par rapport aux institutions, la mobilité, le subjectivisme, le bricolage, le syncrétisme. Les vues de Jaspers et de Bellah se trouvent tout à fait confirmées. Du coup, les sociologues en viennent à distinguer le religieux ou le spirituel de la religion, parce qu'ils s'autonomisent, au moins pour partie, par rapport à la religion institutionnelle. « Throughout the Western world, avance Wade Clark Roof dans sa contribution au dossier, signs point to the rise of a generic spiritual culture, one that is no longer deeply grounded in Christianity and open to the melding of insights from a variety of religious and metaphysical traditions, » à quoi correspondent typiquement au Japon les « nouvelles cultures du monde spirituel ». Analysant les résultats de la dernière enquête ISSP dans les pays ex-communistes (1998), Wolfgang Jagodzinski et Andrew Greeley (1999) en viennent eux aussi à opérer la distinction entre la religiosité chrétienne et la spiritualité religieuse, la première étant stable chez les jeunes, et la seconde en hausse. Allant de la simple désinstitutionnalisation religieuse à l'auto-spiritualité complète, ce phénomène est sans doute l'un des plus importants. À cet égard, la différence entre les deux vagues de nouvelles religions japonaises est significative : la première, contemporaine de l'industrialisation, met l'accent sur

les aspects communautaires alors que la seconde, depuis les années 1960, est plutôt centrée sur la réalisation de soi.

L'individualisation est considérée comme un des agents essentiels de la sécularisation mais elle est en même temps un facteur déterminant de la redéfinition et de l'innovation religieuses. Roland Campiche (1992) montre qu'elle est un axe important de la redéfinition chrétienne en Suisse et Jean-Paul Willaime souligne en quoi il convient de la considérer comme un trait typiquement moderne au sein du pentecôtisme (1999). L'enquête sur les Valeurs, qui fournit des indicateurs généraux d'individualisation qu'il est possible de corréliser avec les indicateurs religieux, illustre bien le caractère ambivalent des effets de l'individualisation (Dobbelaere, Jagodzinski, 1995 ; Lambert, 1995), ce que confirment les enquêtes qualitatives (Voyé, 1997 ; Hervieu-Léger, 1999). On voit progresser l'individualisation religieuse chez les jeunes où, en outre, la diffusion des croyances parallèles tient sans doute pour une part au fait qu'elles sont libres et individuelles (réincarnation, astrologie, télépathie, porte-bonheur, voyance ; selon les enquêtes ISSP de 1991 et 1998, et les enquêtes Valeurs de 1990 et 1999). Les enquêtes de Wade C. Roof donnent une idée du développement de la mobilité religieuse et de l'auto-spiritualité aux États-Unis dans les générations du baby-boom (cf. l'article ci-joint). Rappelons que, dans l'enquête effectuée en 1988-1989 auprès d'un échantillon de 1400 Américains nés entre 1946 et 1962, 33 % seulement étaient restés fidèles à la confession dans laquelle ils étaient nés, 42 % l'avaient abandonnée et 25 % y étaient retournés ; que, face à l'alternative, « Is it good to explore many differing religious teachings and learn from them, or should one stick to a particular faith ? », 60 % disaient préférer explorer, Roof parlant à cet égard de *seeker spirituality* ; que, devant le choix entre « Going to church/synagogue is a duty and an obligation » and « ...Is something you do if you feel it meets your needs », 76 % prenaient cette seconde réponse ; qu'enfin 31 % se disaient d'accord avec l'item : « People have God within them, so Churches aren't really necessary ». On rencontre ce même phénomène de *seeker spirituality* en France où une enquête par sondage Cofremca-Pompes Funèbres Générales de 1993 a fait ressortir un sous-ensemble de 18 % de « défricheurs spirituels » ; la dernière enquête Valeurs pose l'alternative entre « s'en tenir à une foi particulière » ou « explorer les enseignements des différentes traditions religieuses », or cette dernière progresse nettement des plus âgés (18 %) vers les plus jeunes (34 %). Enfin, on remarquera que les Nouveaux mouvements religieux qui ont le plus de succès sont ceux qui laissent la plus grande liberté (mouvances dites du Nouvel Âge) ou qui prétendent développer les facultés personnelles (Scientologie), alors que les plus rigides et les plus fermés sont en déclin ou en stagnation.

- 42 d) Le critère de l'*émergence des masses sur la scène de l'histoire* (nationalisme, démocratie, socialisme, communisme, fascisme, mouvements sociaux) est souvent oublié, sans doute parce qu'il ne joue plus un rôle prépondérant dans les enjeux religieux en Occident aujourd'hui. Ce processus propre à la modernité a pourtant eu des conséquences religieuses considérables, avec des effets contradictoires, selon qu'il a été soutenu ou non par les confessions et religions (Martin, 1978). Il suffirait de comparer l'histoire des États-Unis à celle de la France pour mesurer cette importance. Dans un cas, les Droits de l'homme et la république ont été promus en congruence avec le protestantisme, dans l'autre cas en opposition avec l'Église catholique, du moins sa hiérarchie ; dans l'un, le socialisme et le communisme ont joué un rôle tout à fait mineur, dans l'autre un rôle essentiel. Là encore, F ultramodernité marque un nouveau moment caractérisé par l'effacement progressif de ces anciens antagonismes, l'effondrement du communisme et le déploiement de mouvements sociaux spécifiques (contre-culture, féminisme, planning familial, écologie, régionalisme, homosexuels, etc.) qui n'ont pas occasionné de conflit religieux aussi important. Nous savons aussi que, dans les années 1960-1970, les mouvements contre-culturels ont été une des principales sources des Nouveaux mouvements religieux (NMR).

Les données d'enquêtes illustrent à la fois la réalité et l'atténuation du clivage politico-religieux gauche-droite en Europe. Ainsi, selon l'enquête Valeurs de 1990, sur une échelle gauche-droite, 16 % seulement des pratiquants mensuels se classaient à gauche contre 45 % des non pratiquants, mais ces pourcentages se rapprochent quand on va de 1981 à 1999 ou des plus âgés vers les plus jeunes ; parallèlement, la hiérarchie socioprofessionnelle de la pratique religieuse s'estompe peu à peu, en particulier en France. Quant à ces nouveaux mouvements sociaux, l'enquête Valeurs montre qu'ils sont effectivement peu clivants au regard des indicateurs religieux, qu'il s'agisse de l'écologie, de la lutte antinucléaire, du désarmement, des droits de l'homme, de la promotion de la femme ou (1981,1990) de la lutte anti-apartheid, avec des variations depuis le féminisme, le moins attractif auprès des pratiquants ou des croyants, jusqu'aux Droits de l'homme.

43 e) Par *différenciation fonctionnelle*, nous entendons la construction de l'État moderne, la différenciation entre sphère publique et sphère privée, et l'autonomisation des différentes sphères d'activité par rapport à la religion : économie, politique, science, éducation, arts, etc. Cette différenciation a eu pour effet d'enlever à la religion son monopole sur l'éducation, la culture et la légitimation symbolique de l'ordre social (Martin, 1978 ; Gauchet, 1985 ; Champion, 1993a). Ce faisant, elle a entraîné une marginalisation de la religion. En émancipant celle-ci de sa fonction de légitimation socio-politique, elle a également entraîné une redéfinition de son rôle dans l'éducation, la culture, la santé, l'assistance. Elle a été le facteur clé de la sécularisation et, dans l'ultramodernité, de la redéfinition de la place de la religion en tant que composante du pluralisme (cf. en particulier James Beckford et Peter Beyer). Pluralisme qui, depuis l'effondrement du communisme, est devenu le modèle commun de l'Occident et de l'ex-URSS. En enlevant tout monopole à une religion ou confession particulières, la séparation entre la sphère politique et la sphère religieuse a ouvert la voie à un possible foisonnement des religions et groupes religieux (pluralisme) ; aux États-Unis, elle a même été vue comme un facteur d'élévation de la demande religieuse par diversification de l'offre.

Les effets religieux de la différenciation fonctionnelle peuvent difficilement s'évaluer à partir d'enquêtes sociologiques mais celles-ci permettent de préciser le rôle assigné à la religion par les individus et les domaines où les corrélations avec les variables religieuses sont significatives (Lambert, 1999). Selon l'enquête sur les Valeurs des Européens, la religion apparaît nettement moins importante que la famille, le travail, les loisirs ou les amis, mais plus que la politique, et c'est dans les domaines de la famille, de la morale et de la politique (préférence pour le centre-droit des pratiquants) que les corrélations sont notables, la religion jouant surtout un rôle auprès du noyau croyant-pratiquant. C'est sur les « grandes causes » qu'on reconnaît le plus volontiers un rôle social aux Églises, puis sur les questions éthiques mais minoritairement, et on lui refuse massivement de s'ingérer dans la vie politique. La demande d'un rôle social des Églises est plus grand dans la plupart des ex-pays de l'Est, en particulier en Russie. Les enquêtes de l'ISSP montrent en outre que seule une petite minorité approuve l'idée d'une emprise directe de la religion (items tels que « le bien et le mal devraient être fondés sur la loi de Dieu », « on devrait interdire les livres et les films qui attaquent la religion »), même à l'Est (sauf en Pologne). Selon ces items, on peut évaluer à environ 10 % des Européens le pôle « fondamentaliste » (d'ailleurs minoritaire parmi les pratiquants) et au double le pôle « séculariste », les fondamentalistes se caractérisant par leur traditionalisme, leur âge moyen plus élevé et leur niveau d'instruction plus bas, ce qui en fait un groupe peu porteur. Aux États-Unis, par contre, le rôle attendu et réel de la religion est plus important et les fondamentalistes sont un peu plus nombreux que les sécularistes.

44 f) Dans la mesure où le *développement de l'économie* a contribué à recentrer sur des préoccupations terrestres et à instiller une mentalité matérialiste, il a pu être un facteur d'érosion du sentiment religieux, mais aussi un facteur de ré-interprétation religieuse intramondaine et d'aspiration à un « complément spirituel ». Comme on sait, paradoxalement, dans le cas de l'éthique protestante, la sur-valorisation de la quête d'un salut supra-mondain a favorisé, sans l'avoir cherché, l'émergence du capitalisme avant que ce dernier ne se développe de façon autonome, mais le fait de voir dans la réussite vertueuse un signe d'élection divine (être parmi les élus, les sauvés) constitue déjà une ré-interprétation mondanéiste. Le capitalisme est parvenu à imposer sa logique à une Église catholique qui interdisait le prêt à intérêt. En lui-même, il a eu des effets religieux extrêmement contrastés puisque, d'une part, il a suscité le communisme, le système antireligieux le plus radical que le monde ait connu, et d'autre part, il n'a pas empêché les États-Unis de rester le plus religieux des pays fortement développés. Il est vrai que, outre l'idée d'une alliance (covenant) entre Dieu et l'Amérique, la religiosité américaine associe volontiers, selon la logique biblique, la réussite et la prospérité honnêtes à la fidélité à Dieu. En tous cas, les données sur les conséquences religieuses du développement économique dans les pays occidentaux (corrélations entre PNB par habitant et niveau religieux) ne permettent pas de conclure à un effet simple ou linéaire, comme on l'a vu. Cela laisse supposer que les ré-interprétations mondanéistes de la religion ont permis à celle-ci de s'adapter, notamment en intégrant le développement économique dans une perspective éthico-spirituelle (cf. l'encyclique *Popularum Progressio* dans le catholicisme). L'exemple des deux vagues de nouvelles religions japonaises suggère par ailleurs un glissement de cette

perspective, depuis la revendication de conditions de vie et de travail dignes pour tous et les « questions sociales », dominantes dans la phase d'industrialisation, jusqu'aux soucis croissants de qualité de vie et d'environnement typiques de l'ultra-modernité, même si les problèmes précédents se posent toujours.

- 45 g) De même, la *mondialisation* peut contribuer à une relativisation des religions (leurs vérités ou leurs voies sont incompatibles entre elles alors que chacune prétend être la seule vraie ou la seule juste), à des ré-interprétations de grande ampleur (oecuménisme, pluralisme, syncrétismes), à des réactions fondamentalistes (protection des certitudes), à des innovations (emprunts, syncrétismes, NMR). Chacun de ces effets s'exacerbe dans la phase actuelle de réalisation effective de la mondialisation (Beyer, 1994), du fait de la diffusion des diverses religions du monde, des NMR ou des croyances parallèles (l'exemple récent le plus frappant concerne les croyances liées aux expériences de mort imminente), tandis que les formes internationales de mobilisation religieuse prennent de l'importance (cf. Taizé, les voyages du pape Jean-Paul II, les Journées Mondiales de la Jeunesse).

Les réponses à une question de l'enquête Valeurs de 1981 sur la validité des religions nous donnent une illustration typique des effets de la mondialisation : pensaient qu'« il n'y a qu'une seule vraie religion » 25 % des Européens (17 % des 18-29 ans, près de la moitié des pratiquants réguliers), trouvaient qu'« il n'y a pas qu'une seule vraie religion ; dans toutes les grandes religions du monde on peut trouver des vérités et des significations fondamentales » 52 % des Européens (56 % des jeunes), et estimaient qu'« aucune des grandes religions n'a de vérité à offrir » 26 % des Européens. Il semble que l'évolution des mentalités ait été assez rapide à cet égard car, en France, le taux de ceux qui pensent qu'il existe une seule vraie religion est tombé de près de 50 % en 1952 (*Ifop-Réalités*) à 15 % en 1981 et à 6 % en 1998, l'attitude majoritaire restant l'ouverture aux apports des diverses religions (52 %) et non leur disqualification (23 %) (ISSP, 1998). De même, parmi les baby-boomers étudiés par Wade C. Roof, 48 % se disent en accord avec l'item « all the religions of the world are equally true and good. » La mondialisation contribue sans doute au probabilisme (réponses incertaines aux questions sur les croyances), que l'on voit progresser des plus âgés vers les plus jeunes et qui est également à relier à l'individualisation et à la rationalisation.

- 46 Pour compléter ce tableau, il faudrait prendre systématiquement en compte les interrelations entre tous ces facteurs de la modernité et leurs effets combinés, mais cela n'était pas notre but et cela ne changerait pas grand chose aux constats que nous avons faits. Par comparaison avec le précédent tournant axial et avec la précédente période axiale, nous pourrions à gros traits dresser le bilan suivant. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'on n'a pas observé de changement religieux d'ampleur comparable à l'émergence des religions universalistes de salut. Le christianisme reste nettement dominant sur la scène religieuse occidentale (et les religions de salut dans l'ensemble du monde). Les trois-quarts des Européens et les neuf-dixièmes des Américains déclarent appartenir au christianisme. Certes, pour environ un cinquième des Européens, ce n'est plus qu'une « coquille vide », comme dit Jacques Sutter, un christianisme « culturel » où l'appartenance ne s'assortit ni de la pratique, ni du croire, ni du souci des normes chrétiennes, ou presque. Dans le même temps, un autre cinquième témoigne, au contraire, de la vigueur de sa conviction. Est-ce peu, est-ce beaucoup ? C'est le problème du verre à moitié vide ou à moitié plein, et le sociologue n'a pas à distribuer des scores mais simplement à essayer de saisir et de comprendre la réalité. Il peut alors se dire frappé par la capacité du christianisme à s'adapter à la modernité, même si cela s'est fait parfois difficilement, surtout dans le cas du catholicisme. Pour en revenir aux enjeux décrits à la fin de la première section, il convient d'ajouter que le christianisme et le bouddhisme comportaient déjà en eux-mêmes une large démythologisation de la nature et une forte individualisation (avant de connaître une certaine remythologisation et une institutionnalisation-bureaucratisation), ainsi qu'une adaptation poussée au monde (après leur phase originelle)... La modernité revient d'une certaine manière à les re-démythologiser et les ré-individualiser tout en les mondanisant davantage.

- 47 Le sociologue peut aussi préciser que, malgré tout, de profondes transformations sont intervenues dans le paysage religieux des pays les plus modernisés. Environ un quart des Européens et un dixième des Américains se disent sans religion, ce pourcentage tendant à augmenter. La vie sociale, politique et morale a pris une assez large autonomie par rapport à la

religion, même si celle-ci, bien sûr, continue d'y jouer un rôle parfois important, surtout pour le noyau chrétien croyant-pratiquant, en particulier aux États-Unis. L'ultramodernité représente à cet égard une configuration nouvelle, caractérisée par un pluralisme plutôt pacifique dans un contexte partout démocratique désormais, alors que le moment précédent avait été marqué par des antagonismes parfois violents, dus soit à l'émancipation de la société de la tutelle religieuse, soit à une volonté d'éradication de la religion (communisme). Certains traits religieux issus de la modernité se sont affirmés et ont contribué à redéfinir le christianisme. Parmi ces nouvelles caractéristiques religieuses, certaines nous semblent mériter une réflexion supplémentaire : le recentrement sur le monde, la dé-sotériologisation, le rapprochement du divin et de l'humain, l'auto-spiritualité et la para-scientificité.

#### IV. Formes religieuses typiques de Vultramodernité

- 48 On pourrait supposer que les conséquences du *recentrement sur le monde et sur l'homme* seraient les plus importantes pour le christianisme et les autres grandes religions de salut supramondain. La primauté d'un salut dans un autre monde s'est bel et bien effondrée (Walter, 1996). Sa notion même est devenue problématique, du moins en Europe, comme l'illustre ce fait significatif : lors de la préparation d'une enquête sur le pluralisme moral et religieux en Europe, il a fallu abandonner une question sur la notion chrétienne traditionnelle de salut parce que, dans le pré-testage du questionnaire, celle-ci n'avait été comprise que par un tiers des enquêtés. Selon les enquêtes sur les valeurs des Européens (1990), 22 % seulement de ceux-ci déclarent croire en l'enfer (moins de la moitié des catholiques pratiquants), mais 41 % conservent le paradis (deux-tiers des catholiques pratiquants), c'est-à-dire le beau côté des choses. Nous avons déjà évoqué le cas de cette paroisse bretonne où le catholicisme était réinterprété comme un humanisme transcendant orienté vers l'épanouissement terrestre mais ouvert sur un au-delà libéré de toute menace de damnation éternelle, observation qui pourrait sans doute être généralisée, qui est à relier à la modernisation opérée par le concile Vatican II et qui se trouve confirmée chez les jeunes catholiques européens par les enquêtes biographiques coordonnées par John Fulton ; « la foi est une fête, la fête de la vie », proclame le Mouvement Eucharistique des Jeunes. La thématique du pape Jean-Paul II n'est pas centrée sur le salut dans l'au-delà, dont il ne parle pratiquement pas, à l'exception de la résurrection, mais sur la construction d'une « civilisation de l'amour ». La revalorisation des pèlerinages, l'expansion des pentecôtismes et du charismatisme participent sans doute aussi de cette adaptation, les demandes de « grâces » portant en particulier sur la santé, la famille, la profession, les examens, etc. Parallèlement, le christianisme et les autres religions se sont ré-éthiciées en termes de Droits de l'homme. C'est sans doute aux États-Unis que cette ré-interprétation a trouvé sa forme la plus achevée, selon le schème hébraïque de la fidélité à un Dieu source de bénédictions dans tous les domaines (santé, prospérité, puissance), au niveau individuel comme au niveau du peuple américain (cf. *supra*). Cette logique se trouve portée à sa pointe extrême chez les télévangélistes (par l'intermédiaire desquels elle arrive en Europe) avec l'évangile « de la prospérité ». Ainsi, le pasteur Roberts anime une émission religieuse quotidienne (1998) sur Euronews autour du thème de son livre au titre significatif : *God's Formula for Success and Prosperity*.
- 49 On remarque aussi que les millénarismes comptent parmi les nouvelles religions les plus en progression (Témoins de Jéhovah, Mormons, Adventistes) ; que les Nouveaux mouvements religieux (NMR) les plus en expansion sont d'orientation « mondaine », comme l'Église de l'unification ou l'Église de Scientologie, la nébuleuse psycho-ésotérique (réalisation de soi), ce qui confirme le pronostic de Wallis (1984) prédisant un meilleur avenir aux NMR « world-affirming » qu'au NMR « world-re-jecting » (comme le mouvement Rajneesh) ; ou que les croyances parallèles, particulièrement populaires chez les jeunes, sont mondaines (porte-bonheur, voyance, astrologie, télépathie, etc.), y compris la réincarnation, qui revient à « repiquer au jeu de la vie » sans idée de karma ni de nirvâna dans la plupart des cas.
- 50 Ne doit-on pas voir une contradiction cependant entre ce recentrement mondanéiste et la précarité radicale de l'ultramodernité (risques liés à la pollution, au nucléaire, au chômage) ? Celle-ci ne devrait-elle pas inciter à revaloriser les perspectives d'un salut supra-mondain ?

N'y a-t-il pas contradiction encore entre ce recentrement mondanéiste et le constat d'un retour des croyances liées à l'après-mort, en particulier chez les jeunes ? En fait, ces deux évolutions ne sont pas forcément contradictoires entre elles dans la mesure où ce retour ne s'accompagne pas d'un retour à la sotériologie chrétienne. Il marque même pour une part une dissociation d'avec le christianisme. Il semble indiquer plutôt un besoin de parer à la précarisation en préservant envers et contre tout un certain enchantement de la vie terrestre, et ce grâce à la perspective, en général très floue, d'un au-delà qui serait dénué de la sanction d'un jugement divin ou d'un bilan karmique, mais ce point serait à préciser. Bref, tout se passe comme si la fonction principale de la croyance en l'après-mort était avant tout de permettre d'échapper à la peur de la mort et de la destruction, en maintenant la perspective éventuelle d'un après, voire, d'un accomplissement plénier. L'étude japonaise signale que, dans les néo-néo mouvements religieux, l'intérêt croissant pour la « vie après la mort » s'opère « au détriment d'un intérêt religieux essentiellement tourné vers les préoccupations mondaines », propre aux religions dominantes et la première vague de nouvelles religions. Il s'agirait en fait d'une inflexion vers la recherche du bien-être intérieur et de l'unité avec le cosmos.

51 Soulignons ici un autre trait insuffisamment étudié : la *dé-sotériologisation de la culpabilité* et sa *refondation dans une logique à dominante intra-mondaine*. Alors que leur relation était au cœur de la logique des religions de salut, la destinée future étant liée aux actes de la vie (jugement divin conduisant finalement au paradis ou en enfer, bilan karmique commandant le type de réincarnation ou l'accès au nirvâna), la culpabilité se voit ici dissociée du salut dans l'au-delà. À Limerzel, l'évocation de l'enfer a disparu de la pastorale et du bulletin paroissial peu après le concile Vatican II. Nous avons déjà mentionné le caractère problématique de la notion de salut pour les Européens et leur faible croyance en l'enfer. S'ajoute ici la relégation du Dieu « juge » (cf. *infra*). Dans l'enquête CSA.-*Le Monde-La Vie* de 1994, 57 % des Français se disent d'accord avec l'item « l'idée de péché ne signifie pas grand chose pour moi » (dont, une partie non négligeable de catholiques). De son côté, on l'a vu, la réincarnation ne s'accompagne habituellement pas de la notion de karma. En même temps, il ne semble pas que toute idée de culpabilité et de conséquence des actes disparaisse. Bien que cette évolution soit mal connue, ou peut entrevoir certains axes de sa recomposition : dans le christianisme, il peut s'agir en particulier de l'interprétation du péché comme nuisible à la relation d'amour à autrui et à Dieu, à l'accomplissement personnel et collectif, à cette logique de l'état de grâce comme source de grâces et de bénédictions, à l'union post-mortem avec Dieu ; dans les mouvances mystiques-ésotériques ou psycho-mystiques, la faute est ce qui a pour effet d'empêcher d'épanouir son moi profond, d'accéder à des états de conscience supérieurs, d'harmoniser ses énergies avec les autres ou avec les énergies cosmiques, voire, de faire advenir cet âge de félicité que sera l'ère du Verseau (Nouvel Âge), etc. Bref, la faute n'est guère qu'une entrave à l'accomplissement ici-bas et elle est rachetée par une simple réparation ou correction.

52 Ce recentrement est en cohérence avec le schème du *rapprochement du divin et de l'humain*. Cette idée me semble préférable à celle de l'effondrement du dualisme dont parle Bellah, sauf si l'on entend par là la fin de la conception religieuse d'une opposition ciel/terre associée à l'opposition divin/humain, au profit de l'idée moderne, scientifique, d'unicité du cosmos. L'idée d'un univers hiérarchique dualiste opposant le ciel, demeure de Dieu et des élus, à la terre, peuplée d'humains (sans parler des mondes infernaux souterrains) est encore moins plausible à l'ère de la conquête de l'espace. Il en résulte soit de l'incroyance, soit un rapprochement du divin et de l'humain, le dualisme étant réinterprété en termes purement spirituels, soit un glissement vers le monisme. On peut observer ce rapprochement à l'œuvre depuis les débuts du protestantisme (lien direct à Dieu), on le voit gagner le catholicisme en particulier dans le sillage de Port-Royal (Hervieu-Léger, 1999) puis de la mystique thérésienne (Maître, 1995). Or il semble bien s'accroître dans l'ultramodernité et être lié aux processus d'individualisation et de subjectivisation. Le catholicisme de Vatican II fait tout pour rapprocher les fidèles de l'eucharistie et va jusqu'à susciter, dans son sillage, le tutoiement de Dieu. On peut aussi voir une illustration et une confirmation de ce fait dans le succès des courants pentecôtistes, évangéliques et charismatiques, qui font vivre le Dieu

intérieur (effusion de l'Esprit), mettent l'accent sur l'intimité religieuse et manifestent une tendance au *holisme*. Julien Potel constate que l'image de Dieu chez les croyants français s'est redéfinie dans le sens d'un Dieu ami, père, amour, confident, qui relègue le Dieu juge et le Dieu tout-puissant au second plan (Potel, 1992), ce que confirment l'article de Jacques Janssen et Maerten Prins ainsi que les enquêtes internationales : proposant par exemple les alternatives Dieu Juge / Dieu Amour, ou Dieu Roi / Dieu Ami, sur des échelles allant de un à sept, elles voient l'emporter nettement le second terme de ces oppositions (61 % des catholiques pratiquants français choisissent le pôle extrême « amour », contre 10 % le pôle extrême « juge » ; 42 % le pôle extrême « ami » contre 20 % le pôle extrême « roi »). Les télévangélistes parlent de vivre « main dans la main avec le Seigneur ».

53 L'autre versant de cette évolution est le glissement vers le *monisme*, qu'il s'agisse d'un divin intérieur à soi-même, d'une conscience cosmique, des « énergies », d'un « moi profond » érigé en guide infallible, de la notion d'origine orientale de lien entre l'âme individuelle et l'âme universelle, etc. Le monisme se répand par le biais des religions orientales, de la nébuleuse mystique-ésotérique, des NMR d'inspiration orientale et de certaines croyances parallèles (réincarnation, astrologie, télépathie, ondes positives et négatives, « énergies »). Le *holisme*, qui est en affinité avec cette idée d'unicité du divin et de l'humain, est particulièrement important dans les groupes thérapeutiques, ésotériques et mystiques (Beckford, 1984). Il n'est pas étonnant que ce soit au Japon que les ré-interprétations monistes soient les plus poussées. En Europe, selon l'enquête sur les Valeurs, la conception dominante du divin n'est ni celle d'un Dieu personnel, ni le monisme, mais celle, assez vague, d'« une sorte d'esprit ou de force vitale », ce qui manifeste un certain flou... le monde multiplexe dont parle Bellah ?

54 On ne reviendra sur l'*individualisation religieuse* que pour poser le problème de l'*auto-spiritualité* dans ses formes les moins organisées, voire, purement individuelles, qui ont pris de l'importance ces trente dernières années et qui conduisent à une certaine dissociation entre le spirituel et la religion. Ces formes sont en affinité avec le rapprochement du divin et de l'humain, du moins avec le monisme, dans la mesure où cela permet à chacun de trouver une source spirituelle à l'intérieur de lui-même. L'auto-spiritualité est importante dans la « culture de la quête spirituelle » dont parle Roof, dans les Nouveaux mouvements religieux de type mystiques, psycho-spirituels et para-scientifiques, dans la « nébuleuse ésotérico-mystique », dans les mouvances dites du « Nouvel Âge » (Champion, 1993b ; Heelas, 1996 ; Rocchi, 1999), bref, dans ce que les anglo-saxons appellent les « cultes d'audience » et « cultes de clients ». Il s'agit essentiellement de *réseaux lâches et mouvants* sans appartenance officielle, d'initiations, de stages et de formations fonctionnant comme un libre-service. Qui plus est, le phénomène quantitativement le plus important est le développement du « croire sans appartenance », selon l'expression de Grace Davie. Peut-on encore parler de religion à ce propos ? Ou même de « religieux », sachant qu'en France, le qualificatif « spirituel » est préféré au qualificatif « religieux » qui évoque trop la religion, c'est-à-dire la forme institutionnelle. Peut-être ces structures en réseaux et ces auto-nomisations totales sont-elles une forme religieuse appelée à prendre de l'ampleur, peut-être sont-elles simplement spécifiques à une phase de dés-institutionnalisation religieuse, de recherche, de foisonnement évolutif, nous ne le savons pas.

55 La *para-scientificité* se rencontre sous deux formes principales : une forme mineure (au sens d'Albert Piette) où les croyances para-scientifiques (porte-bonheur, voyance, astrologie, télépathie, spiritisme, « énergies », « ondes », réincarnation, expériences de mort imminente, etc.) restent vagues et sans impact sur les comportements, et une forme conséquente où ces croyances contribuent à fonder la conception de la vie et des pratiques (cf. *supra* : La convergence avec la « vraie science »). C'est sans doute seulement dans ce dernier cas que l'on peut parler à leur propos de religieux, mais tout dépend de la définition qu'on s'en donne. Dans une enquête menée en France auprès des 12-15 ans, nous avons constaté que la conjonction des croyances en l'astrologie, en la réincarnation et en un Dieu-énergies correspondait à un noyau typique, représentant 3 % des adolescents contre 6 % pour ceux qui à la fois croyaient en la résurrection et se disaient sûrs de l'existence de Dieu (Champion, Lambert, 1992).

## Conclusion

- 56 Si, pour conclure, nous revenons aux problèmes d'interprétation soulevés en introduction, que pouvons-nous en dire de plus ? En ce qui concerne les catholiques français, Jacques Sutter met le doigt sur un point essentiel quand il parle d'« héritiers sans testament » (Michelat *et alii*, 1991) et qu'il souligne le fait que la notion de péché est devenue floue ou que la notion de culpabilité s'est largement détachée de son sens chrétien, en particulier chez les jeunes (1998). On peut certes conclure à une dérive progressive vers d'autres rives, à un éloignement du christianisme dont les significations fondamentales seraient en voie d'effondrement, au moins pour une majorité des Français. C'est en partie vrai, mais s'en tenir là reviendrait à sous-estimer l'autre face de cette évolution, la redéfinition du christianisme. Si, les notions de salut et de péché connaissent effectivement une redéfinition, il est normal que des questions portant sur la sotériologie chrétienne traditionnelle apportent la confirmation de cet effritement. Mais il faudrait aussi poser de nouvelles questions pour mieux préciser l'ampleur et le contenu de cette redéfinition, ce qu'aucune enquête n'a encore fait.
- 57 Une conclusion analogue nous semble pouvoir être tirée à propos des mouvances religieuses du type de celles de la nébuleuse mystique-ésotérique, de la culture spirituelle. À ce sujet, Françoise Champion parle de « décomposition sans reste » du religieux parce qu'il n'y a plus de forme organisationnelle stable ou suffisamment structurée pour jouer un rôle social. Ce point de vue est à relier à sa définition du religieux comme sacré socialement structurant. Là encore, il s'agit sans doute pour une part d'une déconstruction religieuse, mais ne pourrait-il pas s'agir aussi de la recherche tâtonnante d'un autre régime du religieux, dont, d'ailleurs, Françoise Champion dessine elle-même les grandes lignes sans cependant envisager que cela puisse constituer une forme religieuse typique de l'ultramodernité. En outre, il n'est pas prouvé que ces mouvances ne soient pas socialement structurantes au moins pour une partie de leur public, spécialement à travers les styles de vie et les ethos, alternatifs ou non qui s'y trouvent associés (médecine, alimentation, écologie, psychothérapie). Là encore, on manque de recherches empiriques.
- 58 Les croyances parallèles elles-mêmes pourraient être la source de développements religieux possibles, comme l'illustre l'exemple des expériences de mort imminente. Cette croyance dont l'essor a commencé vers 1969 s'est répandue à une vitesse étonnante aux États-Unis au point d'être en passe d'y devenir majoritaire (elle n'a été prise en compte par aucun sondage en France jusqu'à maintenant). Rappelons que ces expériences font notamment état de l'enveloppement dans une lumière extrêmement intense et chaleureuse, d'un défilement accéléré des actes-clés de la vie, de décorporations, de la rencontre de proches décédés, d'êtres divins<sup>3</sup>. Elles ne s'appuient ni sur une révélation, ni sur une illumination mystique, mais sur des témoignages concernant des expériences accessibles à tout un chacun (quoiqu'en des circonstances spéciales, accident, opération, coma, etc.). Elles donnent à voir la mort comme l'accès à une sorte de plénitude et, si elles mettent chacun en face de sa responsabilité lors de la rétrospective des actes, c'est sans aucune conséquence en terme de sanction. Or on voit ce croire se greffer sur les religions établies, sur l'ésotérisme (« Êtres de lumière »), sur l'agnosticisme et même sur l'athéisme. Les chrétiens y voient une confirmation de la résurrection et de la miséricorde divine, les hindous une confirmation de la réincarnation et de l'accès au nirvâna, d'autres l'indice d'une autonomie possible de la conscience par rapport au corps. Ce croire présente ainsi la propriété d'être transversal, universel en quelque sorte. Est-ce une mode passagère ou une manière durable de considérer l'après-mort ?
- 59 Quoiqu'il en soit, nous concluons que ces constats et ces interrogations plaident en faveur d'un renouvellement des questions des enquêtes par sondage, en particulier des enquêtes internationales. L'enquête *CSA-Le Monde-La Vie* représente déjà un pas en ce sens. Mais il faudrait aller plus loin et, d'abord, réaliser de nouveaux entretiens afin de mieux saisir l'évolution des mentalités religieuses (et/ou spirituelles). À côté de la religion-institution, qui est de loin la plus enquêtée, il faudrait mieux identifier en particulier ce qu'on pourrait appeler la religion-ressource, la spiritualité-réseau et la spiritualité autonome, pour reprendre les principales formes de la différenciation actuelle du religieux. L'expression de religion-ressource veut signifier que le centre n'est plus l'institution et son autorité mais l'individu et sa

demande, cette demande pouvant s'adresser à une seule religion ou puiser à plusieurs sources. La spiritualité-réseau correspond typiquement aux mouvances de la nébuleuse ésotérico (ou psychico)-mystique, par exemple. Là aussi l'individu est au centre, de même que dans le cas de la spiritualité autonome où l'auto-spiritualité est complète ou presque et semble se satisfaire d'une toile de fond plutôt vague mais pourvoyeuse de sens. Sans oublier que des passages d'un type à l'autre sont possibles. Ce simple repérage permettrait déjà de mieux comprendre ce qui se joue à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle.

---

### **Bibliographie**

- BECKFORD James A., *Religion in Advanced Industrial Society*, Londres, Unwin Hyman, 1989.
- BECKFORD James A., « Postmodernity, high modernity and new modernity : Three Concepts in Search of Religion » in FLANAGAN Kieran, JUPP Peter C. (eds.), *Postmodernity, Sociolog and Religion*, Londres, Macmillan, 1996, pp. 30-47.
- BECKFORD James A., « Holistic imagery and ethics in new religious and healing movements », *Social Compass*, 31, 1984, pp. 259-272.
- BELLAH Robert N., *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditional World*, New York, Harper and Row, 1976.
- BERGER Peter, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971.
- BEYER Peter, *Religion and Globalization*, Londres, Sage, 1994.
- BIRCH Maxime, « The Goddess/God Within: The Construction of Self-Identity through Alternative Health Practices », in FLANAGAN Kieran, JUPP Peter C. (eds.), *Postmodernity, Sociology and Religion*, Londres, Macmillan, 1996, pp. 83-100.
- BOY Daniel, MICHELAT Guy, « Croyances aux para-sciences : dimensions sociales et culturelles », *Revue française de sociologie*, XXVII, 1986, pp. 175-204.
- CAMPICHE Roland, *et alii. Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992.
- CHAMPION Françoise, LAMBERT Yves, « De la religion chez les 12-15 ans », in LAMBERT Yves, MICHELAT Guy (éds.), *Crépuscule des religions chez les jeunes ? Jeunes et religions en France*, Paris, L'Harmattan, 1992, pp. 65-92.
- CHAMPION Françoise, « Les rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique », *Social Compass*, 40 (4), 1993a, pp. 589-609.
- CHAMPION Françoise, « La nébuleuse mystique-ésotérique », in CHAMPION Françoise, HERVIEU-LÉGER Danièle (éd.), *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, 1993b, pp. 18-69.
- CHAMPION Françoise, « Religieux flottant, éclectismes et syncrétismes », in DELUMEAU Jean, *Le fait religieux*, Paris, Fayard, 1993c, pp. 740-774.
- DAVIE Grace, « Believing Without Belonging: is this the Future of Religion in Great-Britain? », *Social Compass*, 37(4), 1990.
- DAVIE Grace, *La religion des Britanniques de 1945 à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 1996.
- DENÉFLE Sylvette, *Sociologie de la sécularisation. Être sans religion en France à la fin du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- DOBBELAERE Karel, « Secularizatio : a Multi-dimensional Concept », *Current Sociology*, 29(2), 1981.
- DOBBELAERE Karel, JAGODZINSKI Wolfgang, « Secularisation and Church religiosity » (chapter 4), « Religious cognitions and beliefs » (chapter 7), « Religious and ethical pluralism » (chapter 8), in DETH Jan W.V. and SCARBROUGH Elinor (ed.), *The Impact of Values*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- DOBBELAERE Karel, « Religion in Europe and North America », in De MOOR Ruth (ed.), *Values in Western Societies*, Tilburg, Tilburg University Press, 1995.
- EISENSTADT Shmuel, *The Origin and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, State University of New York Press, 1986.
- FLANAGAN Kieran, JUPP Peter C. (ed.), *Postmodernity, Sociology and Religion*, Londres, Macmillan, 1996.
- GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
- GIDDENS Anthony, *Modernity and Self-Identity, Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge, 1991.

- GREELEY Andrew, JAGODZINSKI Wolfgang, *Religious Change in Former Communist Countries: Findings from East Germany, Hungary, and Slovenia (ISSP 1991 and 1998)*, 25<sup>th</sup> SISR Conference, Louvain, Juillet 26-30 1999.
- HEELAS Paul, « De-Traditionalisation of Religion and Self : The New Age and Postmodernity », in FLANAGAN, JUPP Peter, *op. cit.*, 1996, pp. 64-82.
- HERVIEU-LÉGER Danièle (avec Françoise CHAMPION), *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris, Cerf, 1986.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, DAVIE Grace (eds.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.
- INGLEHART Ronald F., « Choc des civilisations ou modernisation culturelle du monde ? », *Le Débat*, 105, mai-août 1999, pp. 22-52.
- JAGODZINSKI Wolfgang, GREELEY Andrew, *Religious Change in Former Communist Countries : Findings from East Germany, Hungary and Slovenia*, Louvain, SISR, 1999.
- JASPERS Karl (trad. Naef Hélène), *Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon, 1954 (German ed.), 1949.
- KITAGAWA Joseph M. (ed.), *The History of Religion. Essays on Problems of Understanding*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1967.
- KURTZ Lester, *Gods in the Global Village, The World's Religions in a Sociological Perspective*, Londres, Pine Forge Press, 1995.
- LADRIÈRE Paul, « La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie wébérienne de la modernité » *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 61 (1), janvier-mars 1986, pp. 105-125.
- LADRIÈRE Paul, « Le christianisme dans la théorie wébérienne de la modernité », in *Christianisme et modernité*, Paris, Cerf, 1990, pp. 37-73.
- LAMBERT Yves, MICHELAT Guy (éd.), *Crépuscule des religions chez les jeunes ? Jeunes et religion en France*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- LAMBERT, Yves, « La religion : un paysage en pleine évolution », in RIFFAULT Hélène (éd.), *Les valeurs des Français*, Paris, PUF, 1994, pp. 123-162.
- LAMBERT Yves, « Vers une ère post-chrétienne ? », *Futuribles*, n° 200, 1995, pp. 85-111.
- LAMBERT Yves, « Religion in Modernity as a New Axial Age : Secularization or New Religious Forms ? », *Sociology of Religion*, 60/3, 1999, pp. 301-331.
- LAMBERT Yves, « Le rôle dévolu à la religion par les Européens », *Sociétés contemporaines*, n° 37, 2000 (à paraître).
- MAÎTRE Jacques, *L'orpheline de la Bérésina. Thérèse de Lisieux*, Paris, Cerf, 1995.
- MARTIN David, *A General Theory of Secularisation*, Oxford, Basil Blackwell, 1978.
- MELTON J. Gordon, « Modern Alternative Religions in the West », in HINNELS J. R. (ed.), *A New Handbook of Living Religions*, New York, Penguin, 1998.
- MICHELAT Guy, POTEL Julien, SUTTER Jacques, MAÎTRE Jacques, *Les Français sont-ils encore catholiques ?*, Paris, Cerf, 1991.
- MICHELAT Guy, POTEL Julien, SUTTER Jacques, « Les Français et leurs croyances », *A.R.M. (Actualité Religieuse dans le Monde)*, 15 mai 1994.
- NAKAMURA Hajime, *A Comparative History of Ideas*, Londres, New-York-Sydney, Routledge and Keagan, 1986.
- POTEL Julien, « Les représentations de Dieu chez de jeunes catholiques », in LAMBERT Yves, MICHELAT Guy (éd.), *Crépuscule des religions chez les jeunes ? Jeunes et religion en France*, *op. cit.*, pp. 165-178.
- ROCCHI Valérie, *Du religieux au thérapeutique : étude sociologique des réseaux psycho-mystiques contemporains*, thèse de 3<sup>e</sup> cycle (dir. Claude RIVIÈRE), Paris V, 1999.
- ROOF Wade Clark, CARROLL Jackson W., ROOZEN David A., *The Post-War Generation and Establishment Religion*. San Francisco, Westview Press, 1995.
- ROOF Wade Clark, *A Generation of Seekers, The Spiritual Journeys of the Baby-boom Generation*, San Francisco, Harper and Row, 1993.
- SZAKOLCZAI Arpad, FÜSTÖS Laszlo, « Value Systems in Axial Moment : a Comparative Analysis of 24 European Countries », *EUI Working Paper*, 96/8, European University Institute, Florence, 1996.

SUTTER Jacques, « I giovani francesi e la deriva delle religioni », in TOMASI Luigi (éd.), *La cultura dei giovani europei alle soglie del 2000*, Milan, FrancoAngeli, 1998, pp. 21-56.

TSCHANNEN Olivier, *Les théories de la sécularisation*. Paris-Genève, Droz, 1992.

VOYÉ Liliane, LAMBERT Yves, « Les croyances des jeunes européens », in CAMPICHE Roland (éd.), *Cultures jeunes et religions en Europe*, Paris, Cerf, 1997, pp 97-166.

WALTER Tony, *The Eclipse of Eternity. A sociology of the Afterlife*, Londres, Macmillan, 1996.

WILLAIME Jean-Paul, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 1995.

WILLAIME Jean-Paul, « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 105, janvier-mars 1999, pp. 5-28.

## Notes

1 Nous remercions vivement Françoise Champion, Martine Cohen, Danièle Hervieu-Léger, Françoise Lautman, Guy Michelat, Jacques Sutter et Bill Swatos pour leurs remarques sur la première version de ce texte.

2 Sur ces questions, voir l'intéressante synthèse de Krishan KUMAR, *From Post-industrial to Post-modern Society*, Oxford-Cambridge, Blackwell, 1995.

3 Deux livres ont fortement contribué à cette diffusion : Elisabeth KÜBLER-ROSS, *On Death and Dying*, New York, Macmillan Co., 1969, et Raymond MOODY, *Life after Life*, Atlanta, Mockingbird Books, 1975 (Trad. *La vie après la vie*, Laffont, Paris, 1977). Ces conceptions sont en voie de vulgarisation en Europe.

## Pour citer cet article

### Référence électronique

Yves Lambert, « Religion, modernité, ultramodernité : une analyse en terme de « tournant axial » », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 109 | janvier-mars 2000, mis en ligne le 19 août 2009, consulté le 11 février 2012. URL : <http://assr.revues.org/20178> ; DOI : 10.4000/assr.20178

### Référence papier

Yves Lambert, « Religion, modernité, ultramodernité : une analyse en terme de « tournant axial » », *Archives de sciences sociales des religions*, 109 | 2000, 87-116.

## À propos de l'auteur

### Yves Lambert

Groupe de sociologie des religions et de la laïcité

## Droits d'auteur

© Archives de sciences sociales des religions

## Résumé / Abstract / Resumen

Face aux paradoxes où nous plonge les évolutions religieuses dans l'ultramodernité (reculs et renouveaux), il existe une voie d'analyse des relations entre religion et modernité qui est très peu connue, c'est celle qui, issue du comparatisme, consiste à traiter la modernité comme un nouveau tournant axial, c'est-à-dire comme un remodelage fondamental des systèmes symboliques et en particulier du religieux. Cette voie d'analyse peut aider à éclairer le débat sur le problème de l'alternative entre postmodernité et ultramodernité, à rendre compte à la fois des aspects religieux de perte, de redéfinition, de réaction conservatrice et d'innovation, à identifier des formes religieuses caractéristiques de la modernité et de l'ultramodernité, et, par

là, à discerner ce qui, dans les évolutions actuelles, est décomposition ou recomposition. C'est cette perspective que cet article tente d'appliquer aux pays occidentaux. Il met en évidence sept traits caractéristiques de la modernité : la primauté de la raison, l'essor de la science et des techniques, la volonté de liberté individuelle, l'émergence des masses sur la scène de l'histoire, la différenciation fonctionnelle, le développement de l'économie et la mondialisation, dont les effets religieux illustrent précisément ces divers aspects. Parmi les changements liés à la modernité, il souligne en particulier le recentrement sur le monde et sur l'homme, la désotériologisation de la culpabilité, le rapprochement du divin et de l'humain, le monisme, l'auto-spiritualité et la para-scientificité.

There exists a little-known analytical model which can be effectively employed in confronting the contradictory religious evolutions in ultramodernity. This model, which is a product of comparativism, treats modernity as an axial turning point, that is one involving a general reshaping of symbolic Systems, and in particular, of the religious. This model can help to elucidate the "postmodernity" debate, to account for the aspects of religious losses, redefinitions, conservative reactions, innovations, to identify religious forms characteristic of modernity and ultramodernity, to distinguish between what is decomposition or recomposition. It is this perspective that the present article attempts to apply to the Western countries. It underlines seven features of modernity: primacy of reason, science and technology, craving for individual freedom, the historical emergence of the masses, functional differentiation, economic development and globalisation, which effects on religion were both declines, adaptations, re-interpretations, reactions and innovations. As to the redefinitions and innovations, it emphasises in particular an increasing focus on this-life and on humanity, the de-soteriologisation of guilt, the bringing closer of the divine and the human, monism, autospirituality and parascientificity.

Frente a las paradojas que nos plantean las evoluciones religiosas en la ultramodernidad (retrocesos y renovaciones), existe una vía de análisis de las relaciones entre religion y modernidad que está muy poco explorada. Se trata de la que, a partir del comparativismo, consiste en considerar la modernidad como una nueva vuelta axial, es decir como una recomposición fundamental de los sistemas simbólicos y en particular del religioso. Esta vía de análisis puede ayudar a esclarecer el debate respecto del problema de la alternativa entre posmodernidad y sobre-modernidad, y para dar cuenta al mismo tiempo de los aspectos religiosos de pérdida, de redefinición, de reacción conservadora y avanzada innovadora. Permite identificar formas religiosas características de la modernidad y de la ultramodernidad y, por ende, de los retrocesos o recomposiciones de las evoluciones actuales. El presente artículo trata aplicar esta perspectiva a los países occidentales. Pone en evidencia siete rasgos característicos de la modernidad : la primacía de la razón, de la ciencia y de la técnica ; la voluntad de libertad individual ; la aparición de las masas en la escena de la historia ; la diferenciación funcional ; el desarrollo de la economía y la mundialización, cuyos efectos religiosos ilustran precisamente estos diversos aspectos. Entre los cambios en el lazo con la modernidad, el artículo subraya en particular la nueva centralidad del mundo y del hombre, la desotériologización de la culpabilidad, el acercamiento de lo divino y de lo humano, el monismo, la auto-espiritualidad y la para-cientificidad.