

Conférence „Les dynamiques européennes de l'évangélisme“, Université de Lausanne, 11-13.10 2001

Hubert Knoblauch

Mouvements virtualistes, expériences de transcendance et la renaissance de la culture religieuse

1. La thèse

Ces dernières années on parle de plus en plus de resacralisation. Pour justifier cette thèse on se base sur l'essor des mouvements fondamentalistes, pentecotistes et charismatiques. Sans s'arrêter ici sur les autres différences régionales et globales de ces mouvements, on argumente généralement que cette resacralisation a lieu en dehors de l'Europe. L'Europe elle-même constitue une exception par rapport ce point du vue des théoriciens du Rational Choice. Pour eux, l'analyse de la religion en Europe n'a plus une signification générale mais seulement provinciale. Par opposition, je voudrais dire que cette perspective est le résultat d'une conception trop étroite de la religion. Si on considère la religion comme un phénomène culturel, on peut reconnaître que les sociétés européennes ont encore des traits de caractère religieux. Du plus, en se référant à la conception de la sociologie phénoménologique, on peut aussi apercevoir les parallèles entre les mouvements fondamentalistes qui sont nombreux en dehors de l'Europe et les mouvements quasi-religieux qui croissent en Europe, i.e. ce qu'on appelle le Nouvel Age.¹

2. Parallèles

Il peut être osé de mettre le Nouvel Age en parallèle avec les mouvements chrétiens comme le fondamentalisme, le pentecotisme ou le charismatisme qui sont fondamentalement opposés à ce mouvement et qui représentant l' »antéchrist ». Malgré cela quelques auteurs ont déjà souligné ce parallélisme. Par exemple, en ce qui concerne les visions apocalyptiques, le théologien Fuss

¹ En parlant de l'Europe, on ne doit pas oublier les différences énormes entre les sociétés européennes. Cf. Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger (eds.), *Identités religieuses en Europe*. Paris : La Découverte 1996.

trouve beaucoup de similarités entre le Nouvel Age et les mouvement évangéliques.² Catherine Albanese a montré elle aussi les parallèles entres ces diverse mouvements.³

Malgré le fait que ces deux camps de la religion contemporaine américaine se battent féroceement, on constate que dans les deux on essaie de se transformer personnellement et de chercher une expérience spirituelle immédiate. Les deux soulignent l'identité du chemin et du but du salut dans des guérisons psychosomatiques, et ils croient à une forme de révélation personnelle.

Idéologiquement ils sont caractérisés par un positivisme ontologique et un matérialisme religieux. Les uns soutiennent la lecture littérale de la Bible dans le sens de l'infailibilité absolue, les autres croient positivement aux mythes, comme ceux de la réincarnation, Atlantis ou Lemuria. Les deux font appel à l'autorité de la science – dans le sens du mot « science » que tous les deux modifient d'une manière « créative ». Et dans tous ces mouvements on pratique une « spiritualité démocratique » hors des contrôles institutionnels. L'un s'oppose à la modernité et se tourne vers une tradition (fortement modernisée), l'autre se tourne vers la modernité tardive dans un vêtement (religieux) traditionaliste. Et les deux cherchent la religion dans le moi intérieur et ses expériences.

C'est particulièrement ce dernier aspect que je veux approfondir ici. Alors que les autres traits se réfèrent aux similarités dogmatiques, cet aspect appartient à une dimension centrale de la religion qui est souvent négligée et qui joue un rôle important dans le diagnostic de la modernité tardive (selon Giddens) : il s'agit de l'expérience subjective et individuelle comme noyau essentiel (et virtuel) de la religion (où plutôt : de la religiosité individuelle), indépendant des dogmes spécifiques. Afin de souligner cet aspect je veux appeler tous les *mouvements virtualistes* qui présupposent que les membres fassent une expérience religieuse extraordinaire.⁴ (Je vais montrer que ce subjectivisme est accompagné quasi logiquement par un anti-institutionnalisme.)

² Fuss, Michael, Hoffnung auf den Wassermann. Endzeitmystik der begrenzten Zeit, in Hans Gasper & Friederike Valentin (Hg.), *Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten*, Freiburg: Herder, 1997, S. 88-99, 94f.

³ Catherine L. Albanese, Religion and the American Experience. A Century after. In: Church History 57 (1988), 336ff. Les problèmes de cette comparaison sont formulé par Phillip C. Lucas, The New Age Movement and the Penetcostal/ Charismatic Revival: Distinct yet parallel phases of a fourth great awakening? In: Lorne L. Dawson (Hg.), *Cults in Context: readings in the Study of New Religious Movements*. Toronto: Canadian Scholars' Press 1996.

⁴ Le terme „virtuel“ fait référence au mot „eigentlich“, dans la Tradition de Stirner à Heidegger – ce qu'appartient vraiment à moi – qu' étais critiqué par Adorno dans son „Jargon der Eigentlichkeit“.

3. *Les mouvements virtualistes chrétiens*

Je veux regarder les mouvements pentecotistes, neo-pentecotistes et charismatiques comme des mouvements virtualistes chrétiens. Déjà le pentecotisme américain du commencement du 19^{ème} siècle voulait faire revivre le christianisme dans un enthousiasme nouveau par la conjuration des activités de l'esprit saint.⁵ De la même façon pour le neo-pentecotisme contemporain, c'est l'homme individuel qui subit des expériences de transcendance, soit dans la conversion, pendant la glossolalia, les cures miraculeuses ou des intuitions prophétiques. Le mouvement charismatique qui s'étend aussi aux églises et dénominations traditionnelles depuis les années soixantes, aiment aussi provoquer des émotions religieuses particulières, des états de conscience extraordinaire, la glossolalia, le silence de l'esprit (« Ruhen im Geiste »), le parler automatique, l'audition interne, la prophétie et les guérisons miraculeuses.

L'importance de ces mouvements est estimée de façon très diverse. Sur le plan mondial, on parle d'environ 200 à 300 millions de pentecostaux, et de 250 à 500 millions de charismatiques (incluant environ 95 millions de catholiques).⁶ La concentration la plus forte se trouve, comme je l'ai déjà dit, hors d'Europe.⁷ En Allemagne, par exemple, on ne trouve qu' environ 150 000 à 250 000 charismatiques et 150 000 pentecostaux.⁸

Le caractère spécifique de ces mouvements consiste dans le fait que les expériences extraordinaires ne sont pas réduites aux spécialistes religieux. Il ne s'agit pas d'une religiosité des « virtuosi », dans le sens de Max Weber. La spécificité de ces mouvements se trouve plutôt dans la généralisation de la compétence religieuse : Chaque personne (de bonne volonté) peut faire ces expériences, et elle n'a pas besoin d'un savoir profond des dogmes.

4. *La religion alternative*

C'est exactement l'importance de l'expérience extraordinaire que les mouvements virtualistes chrétiens ont en commun avec ce qu'on appelle quelque fois le « nouvel âge ». Hélas, il faut

⁵ Cf. W. J. Hollenweger, Funktionen der ekstatischen Frömmigkeit der Pfingstbewegung, in: Th. Spoerri (Hg.), Beiträge zur Eksase. Basel/ New York 1968, 53-71; et aussi J. Hollenweger, Enthusiastisches Christentum. Wuppertal und Zürich 1969.

⁶ Barrett en compte 523 millions pour l'an 2000, et il estime pour l'an 2025 plus de 800 millions des disciples pentecostaux ou charismatiques. Cf. David B. Barret, Annual Statistical Table on Global Mission, in: International Bulletin of Missionary Research January 2000, 25.

⁷ On attend une croissance aussi en Europe, mais cela restera très bas comparé au reste du monde. Vgl. Peter Brierly (Hg.) World Churches Handbook. London: Christian Research 1997. Brouwer u.a. (1996: 6) calculent qu'environ 2/3 des protestants en Amérique latine sont des pentecostaux..

⁸ Cf. Thomas Kern, Schwärmer, Träumer und Propheten. Frankfurt am Main: Knecht 1998, 10ff.

corriger le concept trompeur du nouvel âge. Le noyau actif de ce mouvement comprend peu de personnes. Comme Mayer (1973 : 278) l'a montré dans son étude sur le nouvel âge en Suisse, il y a seulement quelques milliers de personnes qui sont actives dans ce mouvement. Dans une enquête américaine du début des années 1980, le nombre de participants à ce mouvement est estimé à 4% ; un nombre qui peut s'appliquer à la situation en Allemagne à la fin des années 80. Malgré ce petit nombre, le phénomène indiqué par le concept du nouvel âge (aussi appelé ésotérisme, spiritisme, occultisme etc.) est largement répandue. Une des raisons peut être le caractère publicitaire du phénomène, c'est à dire que les idées et concepts de ce mouvement sont distribués par les mass media ordinaires. Le fait que les concepts sont si divers ne résulte pas seulement de l'absence d'un dogme dans ces concepts et idées (qui se restaurent des diverses traditions religieuses et quasi-religieuses du monde, sans que l'idée du nouvel âge même y joue un rôle central). Ce que les sources ont en commun, c'est qu'elles restent marginales ou mal adaptées à nos cultures et qu'on leur oppose l'institutionnalisation. Il paraît donc plus précis de parler d'une *religion alternative*. C'est pour cette raison que le culte des sorcières est aussi attractif que la religion des Celtes, l'Hindouisme (en Occident) que le Bouddhisme, l'ésotérisme que la mystique chrétienne (qu'on voit comme opprimée).

L'absence de la dimension dogmatique est compensée par l'importance de la dimension expérimentale. Les formes de connaissances et d'actions qu'on appelle ésotériques, nouvel âge ou occultistes sont caractérisées par des expériences subjectives extraordinaires qui, comme on le souligne, ne sont pas communicables rationnellement ou vérifiables intersubjectivement. La psychologie transpersonnelle, par exemple, cherche à connaître des états de conscience qui dépassent la conscience de la vie quotidienne, c'est à dire des perceptions extrasensorielles, des expériences « peak » ou des visions mystiques.⁹ De la même façon on trouve des expériences du seuil de la mort, des expériences hors du corps, des thérapies de réincarnation, du channeling etc. Ces expériences n'ont pas seulement la fonction d'améliorer de morale de l'homme, elles sont aussi vues comme épreuve pour l'endurance des forces spéciales. On peut expliquer ainsi la relation aux « disciplines occultes », comme l'astrologie, la radiesthésie etc. L'attractivité des religions asiatiques est aussi liée à leur possibilité d'offrir des techniques particulières pour faire

⁹ Comme Campiche l'a constaté, c'est la jeunesse qui est la première „expérimentatrice du sens“. Cf. Roland J. Campiche, *Culture jeunes et religions en Europe*. Paris: Editions du CERF 1997, 241ff. Mais au degré de la culture jeune des années 60, 70 et 80, on trouve aujourd'hui des orientations plus généralisées, parmi les adultes et même des personnes âgées.

des expériences extraordinaires, comme dans les formes de méditations diverses, le Yoga, le training autogène etc.¹⁰

Parce que cette religion alternative est basée davantage sur l'expérience que sur des dogmes, on peut mieux observer sa distribution si on fait des enquêtes sur les expériences que sur les dogmes. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'enquêtes sur des dogmes alternatifs, mais les résultats de ces enquêtes dépendent du choix d'un énorme ensemble de dogmes de ce mouvement synchrétiste.¹¹ Malgré le fait que les enquêtes sur des expériences posent des sérieux problèmes méthodologiques, les résultats sont claires: déjà dans les années soixant-dix plus de 70% des personnes en Californie ont eu des „états extraordinaires de conscience“; dans les enquêtes comparatives internationales on trouve un nombre similaire des personnes qui témoignent d'expériences extraordinaires. Plus de 60% de la population dans les sociétés occidentales rapportent des expériences de ce genre, comme l'expérience d'outre corps, le contact avec les morts, l'esprit frappeur etc. Ces enquêtes parlent en faveur de l'hypothèse que ces expériences sont en augmentation. Comme plus de vingt enquêtes le démontrent, le nombre de personnes qui rapportent des expériences extraordinaires a augmenté entre 1970 et 1985 de 20% à 50%. On peut démontrer l'importance de ces expériences en Allemagne aussi : nous avons montré, par exemple, que plus de 4% de la population a fait des expériences de seuil de la mort (typiquement interprété dans un contexte ésotérique), et plus de 70% ont fait une expérience « paranormale ».¹² Comme nous l'avons vu, il n'y a pas seulement les expériences (et la bonne volonté d'y répondre) du genre alternatif qui augmentent mais aussi les expériences d'interprétation chrétienne. Afin de supporter cela on se base pas seulement sur les estimations du nombre des membres. On a aussi des descriptions de quelques expériences. Hardy par exemple trouve que 27% de 1 865 personnes interrogées déclarent avoir fait une expérience de Dieu.¹³ La différence entre les deux types d'enquêtes consiste dans le fait que les religieux alternatifs n'interprètent pas

¹⁰ C'est Zygmunt Bauman qui a déjà indiqué cette phénomène sous le titre de la religion post-moderne. Cf. Zygmunt Bauman, *Postmodern religion?* In: Paul Heelas (ed.), *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford: Blackwell 1998, 55-78.

¹¹ Ainsi environs 12% de la population suisse croient en une religiosité nouvelle et s'identifient avec les contenus du nouvel âge sans faire partie du mouvement (mais ils opposent aussi aux confessions chrétiennes). En Autriche, on trouve aussi une large distribution des contenus du Nouvel âge dans des cercles qui ne sont pas liés au mouvement. (Mörth 1989:306f). En Allemagne environs 28% ont fait des expériences avec des pratiques religieuses non-chrétiennes en 1992. Seulement 6% se réfèrent au Nouvel Age.

¹² Vgl. Hubert Knoblauch (2001): *Les expériences du seuil de la mort en Allemagne: la fin d'un déni ?* In: *Recherches Sociologiques* XXXII, No. 2, 49-64. Pour les informations sur d'autres expériences je remercie Ina Schmid de l'IGPP, Freiburg (Breisgau).

¹³ Alister Hardy, *The Spiritual Nature of Man. A Study of contemporary religious experience*. Oxford: Clarendon 1979, 127.

leur expérience dans le cadre des institutions dominantes (ou, comme le dit Luckmann, dans le modèle officiel de la religion). Pourtant, cette tendance se montre seulement en Europe. Ce n'est pas surprenant parce qu'en Europe une ou plusieurs églises chrétiennes jouent le rôle d'institution qui monopolise l'ensemble de ce que est défini socialement le champ religieux.¹⁴ En conséquence on peut expliquer – comme le fait le modèle économiste – qu'il manque des énergies religieuses dans la chrétienté européenne. D'autre part on trouve une énergie religieuse ailleurs – dans la « religion alternative » hors des institutions élaborées. (Ici on doit encore souligner que l'essor dans les églises chrétiennes en Amérique et ailleurs se trouvent hors des églises « officielles » et établies.)

5. *L'expérience de la transcendance et la dédifférenciation du savoir*

Afin d'être capable de comparer les expériences de la religiosité alternative avec les „charismes“ chrétiennes, on a besoin d'un *tertium comparationis*. Dans la littérature, on propose quelque fois la catégorie d'expérience religieuse ou de l'« *Erlebnis* » (selon Dilthey). Pourtant, la catégorie de l'expérience religieuse est trop étroite. En conséquence, les chercheurs qui travaillent avec cette catégorie ignorent régulièrement les expériences « paranormales », ésotériques, magiques etc. D'autre part, la catégorie de l'Erlebnis, souvent utilisée dans la recherche sur les charismatiques allemands¹⁵, est trop large : car on peut dire que c'est un « Erlebnis » de voir un arbre, une voiture etc. Pour cette raison il semble nécessaire de chercher une catégorie qui admet de comparer les phénomènes les plus divers. Je veux montrer que l'expérience de la (grande) transcendance fournit exactement cette catégorie.

Afin d'expliquer la « grande transcendance » on doit savoir que Luckmann a modifié la catégorie de transcendance (qu'il avait utilisé dans son célèbre livre sur la « religion invisible ») sous l'influence d'Alfred Schütz.¹⁶ L'intérêt de la théorie Schützienne est de partir sur l'idée que déjà la vie quotidienne présuppose des transcendances : En projetant des actions ou en mémorisant des

¹⁴ Cf. Bourdieu, Pierre, Genèse et structure du champ religieux, in: Revue française de Sociologie XII (1971), 295-334.

¹⁵ Fréquemment, on se réfère à la sociologie de la culture de Schulze. Dans la sociologie des religions on peut citer par exemple Zimmerling, Peter, Die charismatischen Bewegungen. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 2001, 66ff; aussi Holger Böckel qui tend à caractériser le mouvement charismatique par sa „Erlebnisbezogenheit“ dans le sens de Schulze („Gemeindeaufbau im Kontext charismatischer Erneuerung. Leipzig: EVA 1999).

¹⁶ Je ne veux pas exposer cette théorie dans les limites de cet exposé. Mais on doit rappeler que Schütz et Luckmann (1979 ; 1984) ont fait des analyses détaillées de la vie quotidienne, et ont développé une théorie des réalités multiples de cette base.

expériences passées, on transcende des expériences immédiates.¹⁷ Les grandes transcendences, pourtant, se réfèrent aux réalités autre que la vie quotidienne.¹⁸ La définition de la réalité extraordinaire dépend de la définition sociale : si une expérience est acceptée (et, par conséquence : « cultivée ») comme religieuse ou déniée (et cultivée) comme une projection psychologique, si une apparition est considérée comme une manifestation d'une autre réalité ou comme l'expression d'un truc physiologique ou hormonal, c'est le résultat d'une théorie de la réalité dans une culture donnée .

Les religions sont caractérisées par des expériences des grandes transcendances: les visions (de Mohammed ou de Jésus), les visions prophétiques des prophètes juifs, les trances méditatives bouddhistes jusqu'aux voyages dans l'au-delà des Chamanes, on peut dire que toutes les religions sont basées sur quelque forme d'expériences transcendentales (qui forment la base de ce qu'on croit, sait et distribue comme savoir religieux). Mais on sait aussi que les expériences de ce genre ne doivent pas être interprétées nécessairement dans un cadre religieux : L'effervescence collective décrit par Durkheim peut se produire aussi dans la sphère politique, l'extase du tarantisme peut être toute séculaire, la guerre aussi connaît des situations extatiques.¹⁹

Sur cette base on peut dire que les expériences „paranormales“ se réfèrent aux grandes transcendences comme les expériences charismatiques – indépendantes du cadre (chrétien, ésotérique, profane) dans lequel elles sont interprétées. Alors que les unes sont localisées dans un cadre chrétien religieux, les autres peuvent être considérées comme profanes (par exemple les mêmes visions sont religieuses pour des gens avec une socialisation religieuse en Allemagne de l'Ouest, mais sont des « illusions » pour les gens de socialisation matérialiste en Allemagne de

¹⁷ Schutz et Luckmann (1984) font une distinction entre trois niveaux de transcendance.

¹⁸ Pour Schütz et Luckmann, la vie quotidienne est caractérisée d'une part par l'action pragmatique ; d'autre part par le monde intersubjectif : c'est la réalité dans laquelle nous communiquons avec d'autres. La vie quotidienne n'est pourtant pas un être ontologique qui existerait indépendamment des gens. Au contraire, la vie quotidienne est basée sur une attitude de la conscience. En décrivant cette attitude, Schütz se réfère au concept de la « province du sens » de William James (1896). Par ce mot, James veut dire que la réalité n'est qu'une attitude de notre vie émotionnelle et active. Par conséquent, des attitudes différentes constituent des réalités diverses ou des *provinces du sens*, comme la réalité de la science, de l'art, de la religion etc.¹⁸ Schütz adopte cette catégorie aussi pour des phénomènes comme les rêves, les fantaisies, les révélations religieuses, et il la transforme d'une façon spécifique : pour lui, la vie quotidienne est aussi une province des sens, mais, en plus, c'est une *paramount reality*, une réalité prédominante. La prédominance de cette réalité n'est pas fondée seulement sur une faculté de la conscience anthropologique. Les provinces du sens sont elles-mêmes des constructions sociales.¹⁸ C'est grâce à la pragmatique de l'action et à l'intersubjectivité que cette réalité prédomine, mais c'est aussi grâce à la pragmatique et l'intersubjectivité que cette domination est un phénomène historique : La « sécularisation de l'attention à la vie » (comme dit Schutz, faisant allusion à Bergson), ou la rationalisation (comme décrit Weber) mène d'une part à la dégradation des provinces des sens transcendentales et religieuses, et d'autre part à la prédominance de la vie quotidienne.

¹⁹ C'est Max Weber (1988: 545f.) qui a indiqué que des mouvements extatiques, esthétiques ou orgiastiques peuvent être en concurrence avec la religion, parce qu'ils offrent la possibilité d'expériences extraordinaires subjectives.

l'Est). C'est par la catégorie des grandes transcendences que nous pouvons distinguer ces formes d'expériences indépendantes des interprétations symboliques ; c'est aussi par cette catégorie que nous pouvons observer le point commun des mouvements virtualistes : ils sont basés sur une religiosité expérimentale qui est localisée dans la subjectivité. Ainsi ce point commun indique aussi la modernité de ces mouvements : A première vue ils semblent collectifs, mais en fait ils se présentent comme fortement individualistes (aussi les mouvements évangéliques).²⁰ Parce que (dans le sens de Giddens) c'est l'authenticité de l'expérience basée dans le sujet qui constitue l'instance principale pour la légitimation de la religion. Cette instance n'est plus déléguée aux virtuosi ; en fait elle ignore ou oppose la légitimité des experts religieux. On n'accepte plus comme vrai ce qui était examiné par les méthodes des experts mais seulement ce qu'on a expérimenté soi-même.

C'est pour cette raison que les mouvements virtualistes contribuent à la dédifférentiation du savoir car ils ignorent les formes du savoir des experts institutionnalisés. Pourtant, comme forces sociales ils ne peuvent éviter de s'institutionnaliser eux-mêmes. Mais le fait qu'ils sont idéologiquement anti-institutionnalistes a pour conséquence qu'ils s'adaptent aux autres formes d'institutions. Comme des entreprises, „they are generally nonprofit, non-denominational religious institutions that operate very much like multinational corporate businesses“ (Brouwer et al. 1996: 183). De plus, ils évitent d'utiliser des formes traditionnelles de communications religieuses mais préfèrent les médias et les genres de la culture populaire: l'„event“, les cassettes de vidéo, la show télé, la musique de pop, le sermon qui ressemble à la performance théâtrale etc.

21

Car ces mouvement d'essence religieuse se servent des instruments et des formes de l'industrie culturelle, les frontières entre la religion et la culture deviennent plus ouvertes qu'on ne le soupçonnait par rapport au le concept de fondamentalisme. Aussi dans le cas de la religion alternative ces frontières (entre la médecine et les sciences) sont ainsi floues et on pourrait appeler ces mouvements non pas une « resacralisation » mais une « renaissance de la culture religieuse », c'est à dire une extension de la religion dans la sphère culturelle.

²⁰ Pour cette forme de l'individualisme cf. Brouwer u.a. (1996: 180).

²¹ Brouwer, Gifford et Rose remarquent critiqueusement: „The „free-market“ version of neo-Pentecostalism offers individual Christians an exciting, but narrow range of religious experiences tailored to U.S. specifications“, Steve Brouwer, Paul Gifford und Susan D. Rose, *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*. New York 1996 , 238.