



OBSERVATOIRE DES RELIGIONS EN SUISSE

**Cahier n° 2 de l'Observatoire des religions en Suisse**

**Actes du Colloque de Lausanne (11-13 octobre 2001)**

*Les Dynamiques européennes de l'évangélisme*

**Colloque organisé par l'Observatoire des religions en Suisse  
Avec le soutien de l'Université de Lausanne et du Fond National Suisse de la Recherche  
Scientifique**

284/283

ORSB 58

*Troisième partie*

*Perspectives*

*Prospectives*

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

Hubert Knoblauch  
Universität Zürich

## 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, pentecôtistes 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 de 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, c'est-à-dire ce qu'on appelle le Nouvel Âge<sup>1</sup>.

## 2. Parallèles

Il peut être osé de mettre le Nouvel Âge en parallèle avec les mouvements chrétiens comme le fondamentalisme, le pentecôtisme ou le charismatisme qui sont fondamentalement opposés à ce mouvement et qui représentent l'« antéchrist ». Malgré cela, quelques auteurs ont déjà souligné ce parallélisme. Par exemple, en ce qui concerne les visions apocalyptiques, le théologien Fuss trouve beaucoup de similarités entre le Nouvel Âge et les mouvements évangéliques<sup>2</sup>. Catherine Albanese a montré elle aussi les parallèles entre ces divers mouvements<sup>3</sup>.

Malgré le fait que ces deux camps de la religion contemporaine américaine se battent féroce-ment, 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.

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Michael FUSS, « Hoffnung auf den Wassermann. Endzeitmystik der begrenzten Zeit », in : Hans GASPER et Friederike VALENTIN, eds, *Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten*, Freiburg : Herder, 1997, p. 88-99, 94s.

<sup>3</sup> Catherine L. ALBANESE, « Religion and the American Experience. A Century after », *Church History* 57, 1988, p. 336ss. Les problèmes de cette comparaison sont formulés par Phillip C. LUCAS, « The New Age Movement and the Pentecostal/Charismatic Revival : Distinct yet Parallel Phases of a Fourth Great Awakening ? », in : Lorne L. DAWSON, éd., *Cults in Context : Readings in the Study of New Religious Movements*, Toronto : Canadian Scholars' Press, 1996.

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 (ou 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<sup>4</sup>. (Je vais montrer que ce subjectivisme est accompagné quasi logiquement par un anti-institutionnalisme.)

### 3. Les mouvements virtualistes chrétiens

Je veux regarder les mouvements pentecôtistes, néo-pentecôtistes et charismatiques comme des mouvements virtualistes chrétiens. Déjà le pentecôtisme américain du commencement du 19<sup>e</sup> siècle voulait faire revivre le christianisme dans un enthousiasme nouveau par la conjuration des activités de l'Esprit saint<sup>5</sup>. De la même façon pour le néo-pentecôtisme contemporain, c'est l'homme individuel qui subit des expériences de transcendance, soit dans la conversion, pendant la glossolalie, les cures miraculeuses ou les intuitions prophétiques. Le mouvement charismatique qui s'étend aussi aux églises et dénominations traditionnelles depuis les années soixante, aime aussi provoquer des émotions religieuses particulières, des états de conscience extraordinaire, la glossolalie, 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)<sup>6</sup>. La concentration la plus forte se trouve, comme

---

<sup>4</sup> Le terme « virtuel » fait référence au mot « eigentlich », dans la tradition de Stirner à Heidegger – ce qui appartient vraiment à moi – critiquée par Adorno dans son « Jargon der Eigentlichkeit ».

<sup>5</sup> Cf. Walter J. HOLLENWEGER, « Funktionen der ekstatischen Frömmigkeit der Pfingstbewegung », in : Theodor SPOERRI, éd., *Beiträge zur Ekstase*, Basel-New York, Karger, 1968, p. 53-71 ; ID., *Enthusiastisches Christentum*, Wuppertal-Zürich, Brockhaus-Zwingli Verlage, 1969.

<sup>6</sup> 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. BARRETT, « Annual Statistical Table on Global Mission », *International Bulletin of Missionary Research*, January 2000, p. 25.

je l'ai déjà dit, hors d'Europe<sup>7</sup>. En Allemagne, par exemple, on ne trouve qu'environ 150 000 à 250 000 charismatiques et 150 000 pentecostaux<sup>8</sup>.

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 parfois le « Nouvel Âge ». Hélas, il faut corriger le concept trompeur du Nouvel Âge. Le noyau actif de ce mouvement comprend peu de personnes. Comme Mayer (1973, p. 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 répandu. 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<sup>9</sup>. 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 pour fonction d'améliorer la morale de l'homme, elles sont aussi vues comme épreuve pour l'endurance des forces spéciales. On peut expliquer ainsi la

---

<sup>7</sup> On attend une croissance aussi en Europe, mais cela restera très bas comparé au reste du monde. Voir Peter BRIERLY, éd. *World Churches Handbook*, London : Christian Research, 1997. Brouwer, entre autres (1996, p. 6) calcule qu'environ 2/3 des protestants en Amérique latine sont des pentecosteaux.

<sup>8</sup> Cf. Thomas KERN, *Schwärmer, Träumer und Propheten*, Frankfurt am Main : Knecht, 1998, p. 10ss.

<sup>9</sup> Comme l'a constaté Campiche, c'est la jeunesse qui est la première « expérimentatrice du sens ». Cf. Roland J. CAMPICHE, *Culture jeunes et religions en Europe*, Paris : Cerf, 1997, p. 241ss. 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.

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

Parce que cette religion alternative est basée davantage sur l'expérience que sur des dogmes, on peut mieux observer sa distribution si on mène des enquêtes sur les expériences plutôt 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 ensemble important de dogmes de ce mouvement syncrétiste<sup>11</sup>. Malgré le fait que les enquêtes sur des expériences posent de sérieux problèmes méthodologiques, les résultats sont clairs : déjà dans les années soixante-dix, plus de 70% des personnes en Californie ont connu des « états extraordinaires de conscience » ; dans les enquêtes comparatives internationales, on trouve un nombre similaire de 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 le démontrent plus de vingt enquêtes, 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 »<sup>12</sup>.

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 ne 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% des 1 865 personnes interrogées déclarent avoir fait une expérience de Dieu<sup>13</sup>. La différence entre les deux types d'enquête consiste dans le fait que les religieux alternatifs n'interprètent pas 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<sup>14</sup>. En conséquence, on peut expliquer – comme le fait le modèle économiste – qu'il manque des

---

<sup>10</sup> C'est Bauman qui a déjà indiqué ce phénomène sous le titre de « religion post-moderne ». Cf. Zygmunt BAUMAN, « Postmodern religion ? », in : Paul HEELAS, éd., *Religion, Modernity and Postmodernity*, Oxford : Blackwell, 1998, p. 55-78.

<sup>11</sup> 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, p. 306s). En Allemagne, environ 28% ont fait des expériences avec des pratiques religieuses non-chrétiennes en 1992. Seulement 6% se réfèrent au nouvel âge.

<sup>12</sup> Voir Hubert KNOBLAUCH, « Les expériences du seuil de la mort en Allemagne : la fin d'un déni ? », *Recherches Sociologiques* 32/2, 2001, p. 49-64. Pour les informations sur d'autres expériences, je remercie Ina Schmid de l'IGPP, Freiburg (Breisgau).

<sup>13</sup> Alister HARDY, *The Spiritual Nature of Man. A Study of Contemporary Religious Experience*, Oxford : Clarendon, 1979, p. 127.

<sup>14</sup> Cf. Pierre BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de Sociologie* 12, 1971, p. 295-334.

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 trouve 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 » chrétiens, on a besoin d'un *tertium comparationis*. Dans la littérature, on propose parfois la catégorie d'expérience religieuse ou d'« *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 allemands<sup>15</sup>, 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 admette de comparer les phénomènes les plus divers. J'aimerais 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 utilisée dans son célèbre livre sur la « religion invisible ») sous l'influence d'Alfred Schütz<sup>16</sup>. L'intérêt de la théorie schützienne est de partir de l'idée que même la vie quotidienne présuppose des transcendances : en projetant des actions ou en mémorisant des expériences passées, on transcende des expériences immédiates<sup>17</sup>. Les grandes transcendances, pourtant, se réfèrent aux réalités autres que la vie quotidienne<sup>18</sup>. 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

---

<sup>15</sup> Fréquemment, on se réfère à la sociologie de la culture de Schulze. Dans la sociologie des religions, on peut citer par exemple Peter ZIMMERLING, *Die charismatischen Bewegungen*, Göttingen : Vandenhoeck und Rupprecht, 2001, p. 66ss ; 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).

<sup>16</sup> Je ne présenterai pas 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 sur cette base.

<sup>17</sup> Schütz et Luckmann (1984) font une distinction entre trois niveaux de transcendance.

<sup>18</sup> 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. 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. 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 Schütz, faisant allusion à Bergson), ou la rationalisation (comme la décrit Weber) mène d'une part à la dégradation des provinces des sens transcendantes et religieuses, et d'autre part à la prédominance de la vie quotidienne.

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 transcendantes (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 décrite 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<sup>19</sup>.

Sur cette base, on peut dire que les expériences « paranormales » se réfèrent aux grandes transcendances 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 l'Est). C'est par la catégorie des grandes transcendances 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 localisée dans la subjectivité. Ainsi ce point commun indique aussi la modernité de ces mouvements : à première vue ils semblent collectifs, mais en fait ils se présentent comme fortement individualistes (aussi les mouvements évangéliques)<sup>20</sup>. 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 : p. 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 vidéo, le show télévisé, la musique pop, le sermon qui ressemble à une performance théâtrale, etc<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> C'est Max Weber (1988 : p. 545s) 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.

<sup>20</sup> Pour cette forme de l'individualisme cf. entre autres Brouwer (1996 : p. 180).

<sup>21</sup> Brouwer, Gifford et Rose remarquent critiquement : « 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 et Susan D. ROSE, *Exporting the American Gospel : Global Christian Fundamentalism*, New York, 1996, p. 238.



Comme ces mouvements 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 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.