
résumé Un résumé des définitions de religion et de magie est suivi d'un aperçu des questions principales (inégalité, cohésion, rationalisation) et des principaux programmes de recherche scientifique (matérialisme historique, fonctionnalisme structurel, sociologie de l'individualisme interprétative, théorie du choix rationnel et théorie du marché) où l'histoire du débat scientifique et le débat contemporain sur la sociologie de la religion sont dépeints. Les résultats des recherches sur les sujets choisis : l'évolution des dieux, la sécularisation et le déclin de la pratique religieuse collective et des nouveaux mouvements religieux, sont présentés.

mots-clés cohésion ♦ évolution religieuse ♦ inégalité ♦ nouveaux mouvements religieux ♦ rationalisation ♦ sécularisation

Religion et magie

Dans la suite des temps la magie et la religion ensemble avec la technologie et la loi ont aidé l'humanité à éviter l'incertitude existentielle. Il n'y a pas de rapports de sociétés sans religion et magie, et leur ubiquité est entendue par la nécessité de l'homme à s'expliquer la mortalité, la souffrance des vertueux, le sort et la fortune, collectivement aussi bien qu'individuellement. Tylor (2010 [1871]) a décrit la religion comme « the belief in supernatural beings » (la croyance en des êtres surnaturelles). La terre était une et inséparable, et toute chose possédait une âme ou un esprit dans le stade de l'animisme, le premier stade évolutionniste de la religion. La magie était le résultat de connaissance insuffisante et des facultés déficientes de l'homme ancien à contrôler la nature. Dans la culture moderne la religion et la magie étaient *survivals*, les traits culturels d'une époque antérieure. Marett (2004 [1909]) a supposé que la religion inspirait une crainte respectueuse, elle était dansée et non pas raisonnée. Participant à des rituels et à des cérémonies la production d'endorphines est stimulée donnant aux participants une sensation de béatitude (Dunbar, 2006), qui pourrait être la cause de *l'effervescence collective* (Durkheim), ou de l'ordre social de temps en temps « électrifié ». Etant d'accord avec Tylor en ce qui

concerne l'animisme, Frazer (1994 [1890]) a raisonné que l'homme ancien était aidé par la magie à comprendre son habitat et d'y mettre de l'ordre; il pouvait implorer ses dieux et négocier avec eux. Mauss et Hubert (1972 [1903/4]) avec leur « Esquisse d'une théorie générale de la magie » ont influencé Durkheim, qui pensait qu'il n'y avait pas d'église de la magie; la magie était une chose spéculative de quelques individus tâchant d'obtenir des objectifs pratiques (Durkheim, 1991 [1912]). Pour Malinowski (1974 [1925]) la magie était une forme de la proto-science, des personnes se tournaient vers la magie après avoir vu que les pratiques ordinaires ne leur procuraient pas leur objectifs (techniques). Pourtant, c'était quelque chose de social dans toutes les stades de l'évolution sociale (Tambiah, 1990).

La distinction s'est tenue : la magie a avoir « with the manipulation of the universe for quite specific ends » (avec la manipulation de l'univers pour des buts très spécifiques) et ne traite pas sur la signification de l'univers (Stark et Bainbridge, 1987 : 30). La magie concerne (des groupes) des individus, qui l'appliquent pour des buts concrets si la connaissance efficace leur manque. La religion est un phénomène partagé s'en référant à des notions et des pratiques surnaturelles et

à leurs conséquences. Elle est à l'abri de la falsification tandis que la magie ne l'est pas. Non pas qu'elle soit exempte de magie mais la religion montre un déclin de magie.

Grosso modo, aujourd'hui il y a deux types de définitions de la religion. Dans les définitions substantives, le contenu de la religion, comme la croyance au surnaturel et à l'extranaturel et les pratiques religieuses, est souligné. Les définitions fonctionnelles visent sur la fonction des valeurs, normes et pratiques religieuses partagées et leurs conséquences dans la société. La description de Durkheim (1991 [1912] : 103–4) : *un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent* [Durkheim, 1976 : 47] est un exemple de la définition fonctionnelle. La définition louée de Geertz (1966 : 4), « a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic » (une système de symboles qui agissent à établir dans l'homme des dispositions et des motifs puissants, omniprésents et durables en formulant des conceptions d'un ordre général de l'existence et en vêtissant ces conceptions d'un aura de factualité tel que les dispositions et les motifs semblent uniquement réalistes) vise plutôt sur la substance.

Inégalité, cohésion et rationalisation et leurs programmes de recherche scientifique

Ultee et al. (2003) ont discerné l'inégalité, l'ordre social et les procès de rationalisation comme les questions de sociologie les plus importantes et distinguent quatre programmes de recherche scientifiques majeures adressant ceux-ci : le matérialisme historique, le structuro-fonctionnalisme, l'individualisme interprétative et la théorie du choix rationnelle. L'état de l'art de la sociologie de la religion est éclairé à l'aide de ces questions.

Inégalité et religion

L'inégalité, « qui reçoit quoi et pourquoi et quelles sont les conséquences sociales », cela a intéressé Marx (p. ex. 1976 [1867]) et Engels (p. ex. 1976 [1845]). La religion reflétait le stade de développement de, en ce temps-là, la société capitaliste, et était utilisable aux besoins de l'élite et à la réconciliation des ouvriers avec leur destin. Pour Marx (1976 [1843/4]) la religion était créée par l'homme, une fausse con-

science ou une aliénation de soi-même, et elle disparaîtrait quand les ouvriers seraient les propriétaires des moyens de production et vivraient dans les conditions matériellement confortables. En ce qui concerne l'affluence de nos jours et la relevance diminuée de la religion, il aurait peut être eu raison. Engels (1976 [1845]) a reconnu le pouvoir révolutionnaire de la religion et sa rôle dans l'histoire avec les parallèles entre le Christianisme ancien, *eine Bewegung Unterdrückter* (un mouvement des opprimés), et le mouvement ouvrier moderne, un groupe opprimé et également sans droits.

Le noyau dur du programme de recherche du matérialisme historique explique, quelque soit la mode de production dans la société, que chaque forme de l'inégalité repose sur la contrainte et la contrainte donne lieu à la lutte. Sous certaines conditions la lutte pourrait enlever la contrainte, ce qui résulterait en moins d'inégalité (Ultee et al., 2003). L'inégalité, parfois déguisée en privation sociale – absolue ou relative – rend l'homme réceptif à certains messages religieuses et politiques. Elle effectue la formation de sectes et de cultes et le dévouement religieux de l'individu à ces groupes comme Weber et Troeltsch l'ont argumenté. Ces derniers ont analysé les relations entre l'appartenance à une secte ou à une église et la classe sociale et les groupes de statut. Dans l'église on était né, et l'appartenance d'une secte était volontaire, selon Weber. Troeltsch (1912) a distingué trois formes d'attitude : de l'église, de la secte et de la mystique. Les églises représentaient les classes établies, tandis que les sectes, pour la plupart les classes sociales inférieures, tâchaient de ne pas se compromettre au monde, et dans les cultes un comportement mystique, i.e. une spiritualité plus ou moins désorganisée se présente. Niebuhr (1929) a vu des sectes comme « les églises des déshérités », manquant de pouvoir économique et politique. Quand elles prospéraient et étaient mieux établies, les sectes s'adaptaient au monde. Perdant l'élément de rejet du monde, elles se transformaient en église et ne pouvaient plus pourvoir les déshérités, ainsi donnant lieu à de nouveaux mouvements.

Les années 1950 et 1960 ont été l'apogée de classification et de catégorisation dans la discipline de la sociologie. Dans cet esprit Glock (p. ex. Glock et Stark, 1965) ont distingué cinq types de privation : la privation économique, sociale, organismique, éthique et psychique. Ils causaient respectivement des types particuliers de groupes religieux : de sectes, d'églises, de mouvements de guérison, de mouvements de réforme et de cultes. Le type prédisait la carrière du groupe. Glock a aussi introduit l'enquête (*survey research*) comme un outil dans le domaine de la sociologie de la religion; Demerath s'est servi des données de la *survey research* pour son *Social Class in*

American Protestantism (1965), sur la relation entre classe et implication religieuse. En positionnant les églises et les sectes sur un continuum de tension avec le contexte socioculturel, Johnson (p. ex. 1963) – plaçant les sectes à l’extrême de « haute tension » et les églises au pôle de « sans tension » – a transformé une type idéal de dichotomie église/secte dans un outil analytique plus précise. Quoique le programme de recherche scientifique du matérialisme historique ne soit pas employé très souvent dans le domaine de la sociologie de la religion, et la privation soit tombée en désuétude, l’élément de position socioéconomique s’est établi souvent par exemple dans le recrutement par groupes (religieux), i.e. les mécanismes de l’ex- et l’inclusion basés sur classe sociale et niveau d’éducation (p. ex. Johnson, 1997; Martin, 2005).

Cohésion sociale et religion

L’ordre sociale était la préoccupation principale de Durkheim. La société consistait de groupes intermédiaires étant le médiateur entre l’individu et l’état. Le degré d’intégration variait et l’absence ou le haut degré de cohésion causerait la violence dans la société et la violence de l’individu contre soi-même (suicide anémique). Selon lui les éléments impératifs et obligatoires de la religion étaient décisifs, mais plus tard Durkheim s’est rendu compte des aspects intégratifs, collectifs et stabilisants de la religion. L’ordre social est soutenu par la vénération du totem, la société elle-même; il garde la distinction entre le sacré (les choses mises à part, en en dehors du quotidien) et le profane (la routine de tous les jours). A part son opinion contraire sur ce qui causait l’évolution sociale, l’intellect et structure en face d’individu et la complexité de relations sociales, Van Gennep (1904, 1906, 1920) a critiqué les opinions de Durkheim sur le totémisme, puisqu’elles étaient des interprétations sans critique fondées sur des sources insuffisantes et partiales.

Le structuro-fonctionnalisme s’occupe de la question pourquoi les êtres humains peuvent vivre paisiblement ensemble, sans recourir à la violence. Le noyau dur de ce programme de recherche dit que la société est intégrée jusqu’à un certain degré à mesure qu’elle consiste de groupes intermédiaires (structure) avec des valeurs et des normes généralement partagées (culture) et plus il y a d’intégration dans les groupes intermédiaires plus la société est intégrée (Ultee et al., 2003). Merton (p. ex. 1964) en mettant la suicide dans la catégorie de transgression de normes, a évolué le programme de recherche scientifique (sur anomie), ainsi étendant la portée de la théorie normative. Cette théorie dit que mieux les normes de la société et les buts et moyens s’accordent, mieux les membres s’attachent aux normes sur

l’adhérence des normes et sur les transgressions des normes. Cela a paru utile à expliquer l’(la ré-)affiliation et conversion, et les fissions et fusions d’églises (Hak, 2007a, 2007b).

Mesuré par le nombre d’études le programme de recherche scientifique structuro-fonctionnaliste était le plus important. La théorie de l’action (*action theory*) de Parsons et ses études sur la société et la religion aux Etats Unies étaient considérées des monuments dans ces temps-là. Le *Toward a Field Theory of Religion* (1965) de Yinger et son *The Scientific Study of Religion* (1970), et le *Sociology of Religion* de O’Dea (1966), parmi de nombreux autres, reflètent la tendance la plus importante de cette époque.

Des anthropologues Britanniques comme Radcliffe-Brown et Evans-Pritchard (1965) – le dernier qui plus tard dans sa vie a pris ses distances de Durkheim – et leurs contemporains se sont servis du structuro-fonctionnalisme, ce qui a résulté en de nombreuses études classiques sur la religion de l’Afrique et de l’Asie (p. ex. Evans-Pritchard, 1951 [1937], 1956 ; Firth, 1967 ; Fortes, 1987 ; Lienhardt, 1961 ; Middleton, 1987). Les études de Mary Douglas portent le sceau de Durkheim. Dans *Purity and Danger* (1966) elle raisonne que l’ordre social s’est établi en distinguant la propreté et la pollution; si certaines religions sous-estiment les préceptes de propreté, d’autres ne le font pas. Dans *Natural Symbols* (1970) Douglas présente un schéma de grid groupe. Combinant le groupe, le degré d’intégration (haut ou bas) des sociétés, avec « grid », le degré de vivre conforme aux normes et aux valeurs (hautes et basses), a résulté en un tableau à double entrée aux quelques les sociétés étaient classifiées respectivement pour leur inclination au ritualisme, anti-ritualisme, bien et mal, millénarisme, à la magie et à la sorcellerie. Quand même l’apogée du structuro-fonctionnalisme est passé, parce que de nouvelles générations se sont tournées vers d’autres paradigmes. Pourtant de nouveaux concepts comme la religion implicite en font preuve que le structuro-fonctionnalisme n’est pas du tout tombé en désuétude.

Rationalisation et religion

Weber était absorbé par des théodicées et des moyens et des manières de salut. Les visions du monde comprises dans les religions universelles, dans lesquelles la renonciation du monde et le besoin du salut étaient devenus un élément intégral, étaient ou bien plus passives ou plus actives. Plus la vision du monde était active, plus *die Entzauberung der Welt* (le désenchantement du monde) avait progressé. « *Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die "Weltbilder", welche durch "Ideen" geschaffen wurden,*

haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegt » (Weber, 1920 : 252). (Non pas les idées mais les intérêts matériels et les idéaux dominant directement le comportement de l'homme. Pourtant très souvent les « images du monde » qui ont été créés par des « idées », ont, très souvent comme des aiguilleurs, déterminé les pistes par lesquelles les actions ont été poussées par le dynamisme de l'intérêt [Gerth and Wright Mills, 1991 : 280]). L'intérêt matériel ainsi que l'intérêt immatériel incitent l'homme, quoique les idées (religieuses) soient souvent décisives.

Le programme de recherche scientifique interprétative et individualiste de Weber dit que chaque société bien développée, pré moderne et de l'époque moderne antérieure, possède une religion contenant une vision du monde dont le but et les moyens à comment atteindre le salut sont des aspects centraux. Plus la vision du monde est activiste, plus la manière de vivre de ses adhérents est pragmatique-rational et plus les adhérents seront inclinés à saisir l'occasion de produire les biens d'une manière efficace (Ultee et al., 2003).

La religion était la réponse de l'homme à « l'irrationnel ». Pourtant, dans une société moderne, désenchantée par la science, la religion, plus que jamais, pouvait fournir une raison d'être aussi bien que des règles éthique pour les actions pratique. Tandis que les puissants se servaient de la religion pour maintenir leur statu quo dans la société, les charismatiques religieusement inspirés pouvaient résister à l'ordre établi et se défaire de *das heilige Alltägliche* (« la sacralité de la tradition »). Les procès de rationalisation avaient résulté dans l'unicité de la société occidentale, caractérisée par la science et l'art, l'état et sa bureaucratie, et le capitalisme. Dans la religion, l'aspiration au salut était devenue moins magique et par conséquent les protestants connaissaient moins de sacrements que les catholiques romains.

Dans *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*), Weber (1920 [1904/5]) a montré une *Wahlverwandtschaft* (« affinité élective ») entre une manière de vivre enracinée dans les débuts du protestantisme, dans lequel pour les protestants le travail de tous les jours devenait culte et le gaspillage de temps un péché, et l'esprit du capitalisme moderne, une aspiration systématique et efficace à la rentabilité. Finalement, l'éthique d'abord religieuse devenait une mode de vie sécularisée. Dans *Tokugawa Religion*, Bellah (1957) a analysé l'influence des « idées » au Japon de 1542–1868, où il a trouvé une variation de l'éthique protestante et de l'ascétisme intramondain (*innerweltliche Askese*). Dans *The*

Religious Factor, Lenski (1961) à l'aide des données de sondages, a testé la thèse de l'éthique protestante de Weber dans des communautés blanches, noires, protestantes, catholique et juives. « The book's legacy as well as continuities and new opportunities in the study of religion can be appreciated » (L'héritage du livre ainsi que les continuités et les nouvelles possibilités dans l'étude de la religion peuvent être appréciées), selon Wuthnow (2004 : 205), soulignant l'importance de l'étude de Lenski.

Pour Weber (1922) la sociologie était « *eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will* » (la sociologie est une science qui se propose de comprendre par interprétation l'action sociale à fin d'expliquer causalement son déroulement et ses effets [Weber, 1947 : 88]). La plupart des études webériennes accentuent l'interprétation et donnent moins d'attention à l'explication causale. Mead et Blumer ont élaboré un programme de recherche scientifique connu comme l'interactionnisme symbolique. Les humains réagissent à l'interprétation du comportement et ils construisent leur réalité en partageant des symboles. Les interactionnistes symboliques préfèrent des méthodes qualitatives, spécialement l'observation participante, parce qu'ils considèrent le contact intime et l'immersion dans la vie de tous les jours des participants une condition nécessaire pour comprendre comment les acteurs donnent du sens à leurs actions, comment ils définissent les situations et comment la réalité est construite. La plupart des recherches sur de nouveaux mouvements religieux se servent de la perspective de l'interactionnisme symbolique en usant des méthodes qualitatives.

Choix rationnel, théorie du marché et religion

Le quatrième grand programme de recherche scientifique, la théorie du choix rationnel, dit que par nature humaine, les individus choisissent les moyens les plus efficaces et le meilleur rapport coût/efficacité comme ils les aperçoivent. Les individus opèrent dans un contexte socioculturel consistant de leur réseaux sociaux personnels, i.e. des groupes intermédiaires, qui structurent et restreignent leurs actions (Boudon, 1981 ; Coleman, 1990 ; Hak, 1998, 2007a, 2007b).

Selon Stark et Bainbridge (1987) les individus veulent être récompensés, font des investissements et désirent de hauts ratios d'échange. Des investissements sont des dépens, faits dans des relations durables, qui n'ont pas encore rapporté suffisamment. Des explications, des « modèles de réalité, désignés à guider l'action » aident les individus à obtenir des récompenses. Les récompenses, tout ce

que les humains s'efforcent à obtenir, et les dépens, tout ce qu'ils évitent, sont distribués en quantités inégales. Certains récompenses sont plus rares que d'autres ou à atteindre dans le futur lointain ou seulement dans une autre monde; dans ce cas-là les gens se satisferont de compensateurs. Plus le compensateur est commun, plus la rangée des récompenses est extensive et plus un compensateur est spécifique, plus la rangée est limitée. La religion consiste en « very general explanations of existence, including the terms of exchange with a god or gods » (des explications d'existences très générales, les conditions d'échange avec un dieu ou des dieux inclus) et la magie « refers to all efforts to manipulate supernatural forces ... without reference to a god or god(s) or to general explanations of existence » (réfère à tous les efforts à manipuler les pouvoirs surnaturels ... sans référence à un dieu ou à des dieux ou à des explications générales d'existence (Stark et Finke, 2000 : 91, 105).

Stark et Finke (2000) ont reformulé la théorie. Dans leur soi-disant théorie du marché, les églises, les sectes etcétera deviennent des entreprises vendant leurs marchandises. Dans un marché non-compétitif une entreprise dominante ne se spécialise ni ne trouve sa route vers sa clientèle potentielle. Par la compétition, des entreprises spécialisés et efficaces sont effectués et un plus grand niveau de participation est réalisé. Ils définissent la religion comme un tout « consistent of very general explanations of existence including the terms of exchange with a god or gods » (consistant d'explications très générales d'existence, les conditions d'échange avec un dieu ou des dieux inclus (Stark et Finke, 2000 : 91). Comme les gens veulent préserver leur capital social et religieux, ils feront leurs courses chez des vendeurs très près plutôt que chez ceux plus éloignés ou bien ne feront pas de courses du tout. Ainsi, en général, ils ne se désaffilient pas et s'ils le font, ils se réaffilient plus souvent à des groupes qui ressemblent à ceux qu'ils ont quitté qu'à des groupes sans cette ressemblance. Ekelund et al. (2006) se servent de modèles dans lesquels la maximalisation d'utilité des « consommateurs » (croyants) est plus importante pour les « vendeurs » que la lucrativité. Contraire aux adhérents de la théorie du marché (p. ex. Iannaccone, 1994) qui voient s'agrandir les églises strictes, eux ils voient un avenir pour les églises libérales plutôt que pour celles plus strictes. Lehr et Ultee (2009) ont trouvé qu'un haut degré de fréquentation de l'église est relié à un haut degré de croyance et peu de fréquentation est relié à moins de foi, ainsi falsifiant les prédictions des théoristes du marché. Aarts et al. (2010) ont testé les hypothèses prédisant que l'implication religieuse est plus intense dans des marchés religieux dérégulés et que les pays ayant des marchés religieux dérégulés

pour une période assez longue, ont de hauts niveaux d'implication religieuse. Dans leurs analyses il a paru que la dérégulation des marchés augmente la fréquentation de l'église et la continuation de la dérégulation ne le fait pas et que la modernisation décime la fréquentation plus que la dérégulation l'augmente.

Le « tournant économique » a étincelé le terrain scientifique par l'élaboration de la théorie en testant des hypothèses, en donnant de nouveaux faits et en causant la polarisation. Ses adversaires n'ont pas seulement apporté un flux de critique fondamentale entre autres sur l'acteur rationnel (limité) dans la théorie du choix rationnel et la théorie du marché (p. ex. Bruce, 1999 ; Lehman, 2010 ; Young, 1997), et aussi en produisant des hypothèses compétitives alternatives, comme nous avons vu.

Evolution de(s) dieu(x), sécularisation, déclin des pratiques religieuses, religion (post)industrielle et nouveaux mouvements religieux

Evolution de(s) dieu(x)

Dès son début il y a eu une perspective évolutionnaire dans la science sociale. A part des anthropologues d'autrefois, qui travaillaient à base de paradigmes évolutionnaires, on a trouvé la connaissance évolutionnaire dans les études de Weber et de Durkheim, ainsi que dans les interprétations de leurs travaux (Hinkle, 1976 ; Peacock et Kirsch, 1980 ; Schluchter, 1988). Les deux, Durkheim et Weber, considèrent que la rationalité surmonte la superstition et la magie. Dans le domaine « Religious evolution » (1964) de Bellah a été un article marquant. En définissant la religion comme « a set of symbolic forms and acts that relate man to the ultimate conditions of his existence » (un ensemble de formes et d'actions symboliques qui constituent la relation de l'homme avec ses conditions ultime de son existence) et basé sur son système de symboles religieuses, il a distingué des phases religieuses primitives, archaïques, historiques, du début de l'ère moderne et des temps modernes. L'évolution de ses formes symboliques a généré les pratiques et les actes religieuses, son organisation et ses conséquences sociales.

Les rituels, célébrant l'unité de la communauté avec les êtres mythiques, la parenté et la réciprocité, ont cimenté la société primitive. Dans les sociétés agraires archaïques, caractérisée de deux classes sociales, un plus grand nombre de dieux objectifiés et spécialisés résidaient dans un panthéon hiérarchique, reflétant la société stratifiée. Pour compenser des défauts on s'approchait des dieux avec des sacrifices.

Ceux-ci avaient besoin de prêtres, qui provenaient des niveaux supérieurs de la société. L'ordre social était l'ordre divin et les conflits dans la société reflétaient les conflits entre les dieux. Le Confucianisme, le Bouddhisme, la religion grecque ancienne et le Judaïsme, se trouvaient dans la classe de la religion historique ; le Christianisme ancien et l'Islam représentaient des phases postérieures. L'acquisition du salut était de la plus haute importance, puisque la vie de tous les jours était inférieure à la vie après la mort. L'élite religieuse était subordonnée aux élites politiques et militaires, et la religion était au service des désirs des couches supérieures, quoique la religion puisse légitimer des conflits sociaux. Les prêtres sont les médiateurs entre la laïcité et Dieu dans le Christianisme historique. Dans le début du Christianisme moderne (Protestantisme) la distinction entre les élus et les damnés a remplacé celle entre l'élite monastique religieuse et la laïcité profane. La vie quotidienne était devenue culte, et la foi était devenue une attitude éthique individuelle (innerweltliche Askese, l'ascèse intramondaine). Le dogme de la Prédestination a formé une nouvelle phase de la rationalisation de la religion dans le sens de *Abstreifung der Magie als Heilmittel* (le degré dans lequel la religion s'est dépouillée de la magie comme un moyen d'acquérir le salut). Dans la religion moderne, depuis les années soixante du siècle dernier, la distinction entre la vie *hic et nunc* et l'au-delà avait disparu et elle a formé ou bien une nouvelle phase ou bien une phase transitoire.

Bellah (2011) se sert des dernières découvertes de la biologie, la science cognitive et la psychologie évolutionnaire. Cet *opus magnum* rappelle à peine l'article de 1965. Il voit quatre phases de culture : *la culture épisodique*, pré-linguistique, peut-être vocale; *la culture mimétique*, dans laquelle les humains communiquaient seulement avec leur corps, puis *la culture mythique*, « pénétrée de mythes » ; et finalement la culture théorique. L'invention graphique, les mémoires externes et la construction de la théorie, i.e. la réflexion au second ordre, caractérise au fond la culture théorique. « [T]he axial breakthrough involved the emergence of theoretic culture, in dialogue with mythic culture » (Le percée axiale signifiait l'émergence de la culture théorique en dialogue avec la culture mythique, Bellah, 2011 : 273), et a été signalé dans le premier millénaire A.C. (l'Age Axiale) en Israël ancien, et dans la même époque en Grèce, en Chine et en Inde. Dans la phase de la culture théorique, les cultures mimétiques et mythiques sont toujours présentes. Le rituel (des danses communautaires et la narration) et le mythe et la théorisation aidaient les humains des temps anciens à survivre et à créer une réalité transcendante. Le

rituel, qui a précédé le mythe, et aussi la religion ont émergé du jeu. La société archaïque, précédant le percée axiale, connaît deux phénomènes interconnectés : la royauté et la divinité. Ni dans la société archaïque, ni dans les religions tribales il n'y a de distinctions claires entre les sphères religieuses et politiques.

Tandis que Bellah, par un « *deutend verstehen* » (comprendre en interprétant), expose la genèse et l'évolution de la religion, Moor (2009) cherche des mécanismes explicatifs. Elle s'y prend à l'approche écologique évolutionnaire de Lenski, dans laquelle la technologie et l'idéologie d'une culture dépendent des environs physiques et sociaux. La nature des croyances religieuses est reliée à la structure de la société, et la structure sociale ainsi que ces croyances trouvent leur origine dans la technologie prédominante de l'existence (voir Ultee et al., 2003 : 343ff.). Moor combine cette approche avec les modèles de pensée biomorphique, socio-morphique et technomorphique de Topitsch (Topitsch, 1954, 1958, 1979). Les modèles de pensée biomorphique sont analogues à la reproduction sexuelle (naître, vieillir, et mourir) ; les sociétés avec une subsistance primitive les connaissent. La nature des relations sociales est la base des modèles socio-morphiques. Dieu est le seigneur de la création, comme un roi régnant sur sa royauté. À l'exception des sociétés primitives toutes les sociétés suivantes possèdent ces modèles de pensée. Dans les sociétés techno-morphiques le dieu a eu un plan quand il a créé le ciel et la terre, comme les ingénieurs font des outils. Ce dernier type de modèles prédomine, puisque les sociétés devenaient moins dépendantes des environs naturels et la différenciation augmentait.

Les technologies et les idéologies dépendent des environs naturels et sociaux, la technologie n'est pas la force prédominante et les idées religieuses sont en relation avec la structure de la société. La structure sociale ainsi que les idées trouvent leur origine dans la manière prédominante de subsister. Une modification dans les moyens d'existence cause des adaptations structurelles et socioculturelles, y compris la religion. Dans les histoires de la création et dans les notions sur l'au-delà les modes de subsistance reparaissent. Comme le contrôle sur les environs s'accroît les dieux deviennent plus abstraits et la croyance en l'enfer et au ciel est effacée. Tandis que dans les sociétés avec des chefs forts et puissants, l'idée d'un dieu qui règne et gouverne est plausible, ce n'est pas le cas dans des sociétés démocratiques (post)industrielles où les gens prennent leurs décisions eux-mêmes.

Les deux théories, celle de Moor aussi bien que celle de Bellah, rendent plausible (la direction de) l'évolution religieuse. Pourtant la théorie de Moor

explique beaucoup mieux les développements, comme la sécularisation, la religion (post)industrielle etcétera, que le fait celle de Bellah.

La sécularisation et le déclin des pratiques religieuses

Comte, Marx et Spencer, parmi beaucoup d'autres, étaient convaincus que l'histoire humaine montrait un déclin continu de la religion et que la société moderne serait une société séculaire. Pour eux l'évolution des dieux formait une prélude à la sécularisation et au déclin des pratiques religieuses (*unchurching*). En Europe le nombre de membres aussi bien que la fréquentation de l'église sont fortement réduites (p. ex. Halman et al., 2005, 2011 ; Pollack et al., 2012). Dans l'Amérique du Nord le même procès se produit (p. ex. Breault, 1989 ; Olson, 1998), en dépit du fait que la fréquentation des églises dans Les États Unies est surdéclarée (Hadaway et Marler, 1993, 1998, 2005 ; Hadaway et al., 1993, 1998). Pew Research (2012) fait compte du fait que les protestants ne forment plus la majorité dans les États Unies, bien que ils soient le plus grand groupe et, en outre, un sur cinq adultes n'est plus religieusement affilié et ils représentent la catégorie qui s'accroît le plus vite. Wuthnow (2007) a vu ces développements comme une remodelage de la religion américaine.

La sécularisation est un concept central auquel plusieurs processus sont accrochés. Sur un niveau macro, la sécularisation représente le décroît de l'importance de l'église et la religion (la religion a perdu son autorité dans les thèmes éthiques [Chaves, 1994]). Sur le niveau méso elle indique que les doctrines religieuses s'adaptent de plus en plus aux demandes de la société (moderne) et de la culture. Finalement sur le niveau micro elle réfère à la religiosité diminuante des individus, au déclin du nombre des membres de l'église et de la fréquentation de l'église, adhérer moins strictement aux doctrines religieuses et en plus une diminution de la relevance de la religion dans la vie de tous les jours (Dobbelaere, 1981, 1984, 2002, 2007). Dobbelaere a découvert la sécularisation sous plusieurs étiquettes : « différenciation institutionnelle ou segmentation (Luckmann 1967), autonomisation (Berger 1967), rationalisation (Berger 1967 ; Wilson 1982), sociétalisation (Wilson 1976), désenchantement du monde (Wilson 1976), privatisation (Berger 1967 ; Luckmann 1967), généralisation (Bellah 1967 ; Parsons 1967), pluralisation (Martin 1978), relativisation (Berger 1967), mondanité d'aujourd'hui (Luckmann 1990), individualisation (Bellah et al. 1985), bricolage (Luckmann 1979), incrédulité (Berger 1967), déclin de la religiosité de

l'église (Martin 1978) » (Dobbelaere, 1998 : 452–6).

Tschannen (1992) a vu l'étude de la sécularisation dans les années soixante du vingtième siècle se développer en un paradigme, qui, mûrissant, devenait une science normale dans les années soixante dix. Il était supporté par les communautés partageant des *exemplars* (modèles exemplaires) : la différenciation comme la division de la vie sociale dans des sphères divers, la rationalisation comme un effondrement concomitant d'une vision générale du monde et l'accroît de l'incroyance, et la mondanisation ou l'accommodement au monde; il considère ce dernier phénomène subordonné aux deux précédents. Les faiblesses, selon Tschannen, étaient la limitation du paradigme à l'ouest, et le manque d'une perspective mondiale. La sécularisation est toujours fortement discutée (p. ex. Ammerman, 2005 ; Hout et Greeley, 1987, 1998 ; Olson, 2008 ; Presser et Chaves, 2007 ; Stark et Finke, 2000 ; Stark et al., 2002 ; Thumma et Travis, 2007 ; Wuthnow, 2007). Berger (1999 : 2), révoquant sa prédiction de 1968 que, dans peu de temps, les croyants religieux se retrouveraient probablement dans de petites sectes seulement, serrés ensemble pour résister à une culture moderne mondiale, croit maintenant que « the assumption that we live in a secularized world is false » (la supposition que nous vivons dans un monde sécularisé est fausse). Il a forgé un nouveau concept « la désécularisation ». « The world today, with some exceptions ... is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever » (Le monde d'aujourd'hui, sauf quelques exceptions, est aussi furieusement religieux qu'il a toujours été, et par endroits plus que jamais). Tandis que pour Berger une grande quantité de littérature écrite par les historiens et les spécialistes des sciences sociales qualifiée librement comme théorie de la sécularisation s'est trompée essentiellement. Stark trouve que la sécularisation, i.e. les nombres décroissants des membres de l'église et le déclin de la pratique religieuse, ne mérite pas de place dans un discours scientifique (Stark, 2008; Stark et Finke, 2000). Les villes, avec un grand nombre de « firmes » religieuses, sont des endroits de culte, tandis que les régions rurales sont religieusement indifférentes à cause du manque d'offre. L'affaiblissement des croyances traditionnelles fait place à la formation de cultes et de sectes et, par conséquent, un plus grand nombre d'entrepreneurs religieux réalise un plus grand nombre de croyants. Lui et ses pareils pensent que le déclin des pratiques religieuses en Europe est une exception (p. ex. Finke et Stark, 1988 ; Iannaccone, 1992, 1994, 1998 ; Stark et Finke, 2000).

Bruce (p. ex. 2002) ne croit pas que les nouvelles religions compensent la perte des églises et mais il

croit bien que la sécularisation continue à cause de deux processus interactifs : le pluralisme augmentant et l'individualisme-égalitarisme croissant. Franzmann et al. (2006) font remarquer : « Dass die Zeit aber noch nicht gekommen ist, die Säkularisierungsthese zu Grabe zu tragen, wie Rodney Stark (1999) dies empfiehlt, zeigt schon der Umstand, dass die Debatte über die Säkularisierungsthese in der Religionssoziologie heute wohl kontroverser geführt wird als je zuvor » (Que le temps n'est pas encore venu pour enterrer la thèse de la sécularisation, comme Rodney Stark le propage, a déjà été montré par le fait que les discussions sur la thèse de la sécularisation sont à présent plus controversées que jamais). Comme causes pour la sécularisation, les spécialistes ont indiqué la science, la démocratisation, l'industrialisation et la croissance de la richesse sociétale. Ces processus modifient la vision (religieuse) du monde et produisent une diminution de l'intégration et de la religiosité, i.e. moins de membres et de fréquentation de l'église, les convictions doctrinales faibles et la signification diminuante de la religion dans la vie de tous les jours (p. ex. Kruijt, 1933 ; Nisbet, 1966 ; Te Grotenhuis, 1998). Certains scientifiques ont aussi argumenté que le pluralisme religieux, i.e. plusieurs groupes intermédiaires avec des valeurs, des normes et des pratiques différentes, a érodé la structure de la plausibilité de la société et il a comme effet un degré d'intégration plus bas, un moindre degré d'observation de normes religieuses (personnalisées), moins de participation et de membres de l'église (Hak et Sanders, 1996). Les procès cognitifs peuvent aussi stimuler l'incrédulité, puisque « as some individuals are more prone to analytically override initially flawed intuitions in reasoning » (certains individus sont plus susceptibles à outrepasser analytiquement des intuitions de raisonnement au début affaiblis que des autres) (Gervais et Norenzayan, 2012). Martin (2005 : 7) souligne la relevance des contextes dans le procès : « the theory of secularization ... is profoundly inflected by particular histories » (la théorie de la sécularisation est profondément infléchie par des histoires particulières) tandis qu'il ne voit pas « [a] consistent relation between the degree of scientific advance and a reduced profile of religious influence, belief and practice » (de relation cohérente entre le degré d'avancement scientifique et un profil réduit d'influence religieuse, de croyance et de pratique religieuse) (Martin, 2005 : 119). Il défend la différenciation comme l'épine dorsale du processus (Martin, 2005 : 20). Lehr et Ultee (2009) trouvent la proposition de Davie (1994) sur la croyance sans appartenance (voir dessous), l'hypothèse de compétition religieuse de Iannaccone (1994), et la compréhension de Eisenstadt (2000) de la relation entre

les modernités multiples et la nature multiple des croyances, insuffisants et ils trouvent du soutien pour la proposition de Nisbet (1966) que la démocratisation et l'industrialisation ont une incidence sur la religion. Beyer (1994, 2006) aborde la religion en relation avec la globalisation, partant des notions de Luckmann sur la culture et la communication, et la différenciation. La religion a perdu sa position primordiale à la politique et à l'économie et est devenue un sous-système fonctionnel; ça doit être analysé localement et à l'échelle globale. Casanova (1994, 2008), critiquant la théorie traditionnelle de la sécularisation et admettant le déclin des pratiques religieuses, parle de « déprivatisation ». Cela, est-il différent de la religion civile de Bellah (1967) dans Les Etats Unies ou de la religion diffuse de Cipriani (1989) en Italie, ou la religion imprègne des sphères publics; et cela contredit-il l'argument que la religion a perdu son autorité dans les discussions étiques ? Pas vraiment.

La religion dans la société postindustrielle

Certains groupes enracinés dans la religion historique et dans le début de la religion moderne luttent pour la préservation et/ou la réintroduction des croyances et des cultes « anciens ». Ils s'approprient (sélectivement), transforment et réinterprètent de différents aspects de la modernité (Altermatt, 2004). Hellemans (2004 : 83) a ajouté que « The anti-modernist modernisation of the Roman Catholic Church represents an exceptionally successful strategy » (La modernisation antimoderniste de l'Eglise Catholique Romaine représente une stratégie avec un succès exceptionnel). Ensuite il y a des nombres croissants d'Évangéliques atteignant le salut en acceptant Jésus comme leur Sauveur, une action de leur propre volonté, se réjouissant de la religion orthodoxe-moderne (Hak, 2006). Berger pense que « the differences between two Catholics, one accepting the tradition without questioning, and the other being a sceptic, [are] greater than between a sceptic Protestant and a ditto Catholic » (que les différences entre deux catholiques, l'un acceptant la tradition sans douter et l'autre étant sceptique, sont plus grandes que celles entre un protestant sceptique et catholique ditto). « In theory, the sceptical Catholic and the skeptical Muslim have more in common than they have with their orthodox fellow believers » (En théorie le catholique sceptique et le musulman sceptique ont plus en commun qu'ils ont avec leurs frères croyants orthodoxes) (Vlasblom, 2005).

Ter Borg (1991) et Bailey (1997, 1998), contestant la perte de la religion dans la société, introduisent la religion implicite. Cela « counterbalances the tendency to equate 'religion' with specialized institu-

tions, with articulated beliefs, and with that which is consciously willed or (specifically intended) » (fait contrepoids à la tendance d'assimiler la « religion » à des institutions spécialisées, avec des croyances articulées et avec ce qui est voulu [ou spécifiquement intentionnel], Bailey, 1998 : 235). Ils voient la religion dans des événements populaires comme les sports et les manifestations de musique comme le fait Hervieu-Léger (1993) : dans la modernité le sacré n'est pas limité au domaine de la religion et peut se manifester dans tous les domaines. Les partisans d'un club de sport, partageant des expériences ensemble, peuvent créer une communauté sacrale qui devient religieuse quand leurs souvenirs assument la forme d'une tradition; la mémoire ritualisée avec des connections dans le passé et le futur, « la lignée croyante ». Pärna (2010, prop. 7) a proposé que chaque phénomène peut être considéré religieux s'il remplit les conditions suivantes : s'il inspire des notions sur l'existence de forces ou d'entités qui transcendent l'individuel, s'il donne lieu à l'espoir à de grands changements dans la vie comme nous la connaissons et s'il promet de surmonter les incertitudes et la fragilité humaines. La croyance sans appartenance, i.e. « la croyance non-institutionnalisée », « le bricolage personnel » et les conceptions privatisées de la sacralité en dehors des églises, des chapelles et des mosquées (www.esareligion.org/bi-annual-conference/ consulté 30 mai 2012), et les religions hyper-réelles (hyper real), « les religions innovatives et spiritualités qui mélangent des éléments de tradition religieuses avec de la culture populaire » (Possamai, 2012) peuvent être ajoutés à la liste des nouvellement arrivées.

Elles forment toutes des variations sur la religion invisible, nommée après *The Invisible Religion* (1967), comme s'appelle la traduction du livret par Luckman, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* (Le Problème de la religion dans la société moderne) (1963). Dans ce livre Luckmann a confirmé que l'importance diminuante des églises pour les gens ne voulait pas dire que la société moderne soit areligieuse. Heelas et al. (2005) voient une « révolution spirituelle » dans laquelle la religion cède place à la spiritualité puisque les individus vivent de plus en plus en relation avec leur subsistance individuelle et subjective. Finalement, la religion liquide, spirituelle et/ou communale, est le résultat de la modernité liquide, dans laquelle on éprouve l'individualité et la communauté. Ses formes sont fluides et volatiles, non pas organisés hiérarchiquement et ils vont et viennent. Tout ça ne sera pas le bout de la ligne. Faisant écho aux paroles de Geertz, la tâche n'est donc pas de définir la religion mais plutôt de la trouver. Où et dans quelles variations peut-elle être trouvée et comment étudier celles-là ?

Nouveaux mouvements religieux

Depuis la Deuxième Guerre Mondiale la vitesse et l'étendue des changements sociaux ont été énormes, p. ex. en regard à la technologie de la communication, la globalisation, la démographie, l'éducation. Les scientifiques indiquent ces changements-là quand ils discutent le déclin de la religion institutionnalisée dans la société occidentale dans la seconde moitié du XXe siècle, aussi bien que l'émergence de spiritualités alternatives, parfois dedans mais le plus souvent en dehors des institutions religieuses, et depuis les années soixante du vingtième siècle l'apparition de grands nombres de nouveaux mouvements religieux (NRM) (Beckford, 1986 ; Hunt, 2003 ; Robbins, 1988 ; Schäfer, 2008).

L'accueil de nouveaux mouvements religieux dans le monde occidental varie substantiellement : dans certains pays on les regarde avec indifférence, dans d'autres ils sont opposés ouvertement ou de manière voilée par les organisations anti-cultes, par les églises établies ou par les autorités légales (Arweck, 2006 ; Lucas et Robbins, 2004). Souvent les reportages tendancieux et sensationnels dans les médias ont formé la perception publique qu'ils constituent un menace aux valeurs et aux institutions traditionnelles et que ceux qui s'y joignent sont sans doute faibles d'esprit ou ont eu un lavage de cerveau. Des experts NRM ont largement disputé l'idée du lavage de cerveau et ils ont tâché de corriger la perception publique biaisée, pourtant sans beaucoup de résultat (Lewis, 2004). A cause du discours publique sur ces groupes, qui divergent de la religion principale, comme des agences contrôlant l'esprit, les scientifiques ont jugés nécessaire de se servir d'une terme neutre. Ils ont opté pour l'expression « Nouveaux Mouvements Religieux ». Longtemps le controverse des sectes a été une question importante à l'agenda de recherche des étudiants des NRM. Plus récemment l'attention s'est déplacée vers d'autres thèmes plus mouvement-spécifiques comme l'organisation des mouvements, les relations avec les environs, la conversion et la doctrine.

La grande variété de mouvements concernant la taille – si la plupart des mouvements ont un nombre relativement limité d'adeptes, d'autres sont des entreprises établies dans des nombreux pays – l'histoire, la tradition théologique, l'attitude vers la société, rendent difficile à donner une réponse universelle à la question pourquoi ces mouvements ont émergé. Les assertions généralisantes référant à la privation relative, l'aliénation ou l'anomie, malheureusement ont à peine spécifié les relations entre le mouvement et la société (Campbell, 1982 : 236 ; Dawson, 2006). Par conséquent, il y a eu un déplacement de théories concentrant leur attention sur les questions « pourquoi » à des théories qui

concentrent leur attention sur les questions « comment », i.e. sur les processus par lesquels les mouvements religieux se créent et se maintiennent (Zablocky et Looney, 2004 : 314).

Les méthodes de recherche qualitative, comme l'observation participante, dominent le recherche des NRMs. En participant à la vie quotidienne des petits groupes le chercheur des sciences sociales se familiarise avec leurs symboles et avec leurs significations et comment ils sont construits et interprétés. C'est pourquoi les chercheurs des NRMs ont souvent employé une perspective interactionniste symbolique.

Les résultats de la recherche ont montré sans ambiguïté que les affiliés aux NRMs n'ont ni le cerveau lavé ni ne sont-ils mentalement faibles, et ils vivent pas non plus dans la marge de la société. C'est pour cela que l'attention est tournée vers la question comment l'affiliation et la conversion se passent actuellement, au lieu d'accentuer les traits personnels des convertis potentiels. La conversion est souvent considérée comme une carrière composée d'un nombre de phases d'affiliation croissante dans un mouvement religieux. Un modèle fréquemment testé est le modèle de sept phases par Lofland et Stark (1965), qui regardent la conversion comme une solution du chercheur religieux pour ses problèmes personnels liés à un point tournant dans sa vie, facilité par des liens affectifs et une interaction intensive avec des membres du group religieux. Beaucoup de soutien empirique n'a pas été trouvé pour l'élément du point tournant du modèle, mais l'importance des relations (pré-)existantes et de l'interaction avec des membres du mouvement a été établie.

La désaffiliation a reçu l'attention quand les hommes de science ont découvert qu'il n'y avait pas seulement des individus qui joignaient les mouvements en grand nombre, mais qu'il y en avait aussi de nombreuses personnes qui les quittaient (Bromley, 2004 : 299). Comme cause pour leur départ sont mentionnés la séparation géographique, les réseaux sociaux compétitifs, l'expulsion et le doute de l'autorité du leader, quand celui-ci/celle-ci ne respecte pas les normes et leurs promesses. Ce dernier élément surtout est d'importance dans des mouvements chiliastiques, quand les prophéties de la fin du temps échouent. Une prophétie manquée cependant, n'est pas nécessairement fatal pour le mouvement. Beaucoup dépend de la créativité du prophète, l'élasticité de la doctrine pour pouvoir absorber de l'évidence contradictoire et des investissements matériels et spirituels faits par les adhérents. Si le prophète ne peut pas donner une interprétation acceptable de la prophétie échouée, la désaffiliation peut-être collective aussi bien qu'individuelle (Jansma, 1986, 2000 ; Stone, 2000).

Les effets du départ sur les membres individuels montrent une grande variété, dépendant de leur degré d'implication et de la hauteur de leurs investissements dans le mouvement. La plupart des anciens membres paraissent capables de laisser leurs expériences dans le mouvement derrière eux (Bromley, 2004 : 305). Considérant les effets de désaffiliation sur le mouvement en entier, il faut se réaliser que le départ collectif a plus d'effet que le départ d'un individu et que l'effet du départ d'un membre hautement placé, ayant de l'information privilégiée, peut être plus nuisible que celui d'un membre à la base.

Concernant la signification sociétal des NRMs, la question s'est posée s'ils peuvent compenser la tendance courante de l'Ouest de désenchantement-sécularisation. A première vue la réponse est négative. Pendant que les nombres des personnes qui quittent les religions institutionnalisées se montent aux cents de mille, les adhérents de quelques-uns des plus grands NRMs peuvent être comptés dans les dix milles seulement. Cependant, ceci n'est pas l'image complet. Actuellement il y a maintenant de grands nombres de personnes qui ne joignent aucun mouvement ou aucune église mais qui se présentent comme spirituelles, appartenant à une grande catégorie d'individus formant leur propre religion/philosophie de vie. Même en regardant cette catégorie, on peut douter, comme le fait par exemple Bruce (1996), si la spiritualité nouvelle et les NRMS peuvent compenser les pertes de la religion institutionnalisée (Voas et Bruce, 2007).

Beckford et Levasseur (1986 : 49), discutant la signification des NRMS dans le monde occidental, ont conclu que leur contribution socioculturelle est modeste et que l'attention des médias pour ces (souvent) petits groupes n'est pas en proportion de l'influence de leur message sur la société. Selon eux « the long term socio-cultural significance of today's NRMs lies less in their intended contributions to religious and spiritual life than in the unintended consequences of their activities for the clarification of the limits of toleration. ... NRMs are helping to define the practical boundaries of acceptable and unacceptable conduct in a supposedly secular age » (La signification socioculturelle de longue durée des NRMs de nos jours se trouve moins dans leurs contributions voulues sur la vie religieuse et spirituelle, que dans les conséquences non-voulues de leurs activités à clarifier les limites de la tolérance. Les NRMs aident à définir les limites de conduite acceptable et inacceptable dans un âge supposément séculaire). Les NRMs révèlent ce qui dans la société occidentale est regardé comme comportement religieux « normal ». Dans la société séculaire actuelle, le contenu d'une croyance n'est pas une

chose importante ; ce qui est considéré comme une conduite inacceptable c'est quand les gens prennent leur foie tellement au sérieux que toute leur vie quotidienne est s'organisé autour d'elle (Hardin et Kehrer, 1982 : 281 ; Jansma, 2010 : 62).

Conclusion

Définir la religion et la magie va nous occuper dans le futur prévisible. L'usage de définitions opérationnelles, offrant la netteté analytique et l'exactitude au chercheur scientifique a le dessus dans la recherche de nos jours. Quand même, des définitions « vraies » et réifiées se présentent encore souvent (voir aussi Asad, 1993 ; Fitzgerald, 2000 ; Lambert, 1991 ; McKinnon, 2002 ; Smith, 2004 ; Stark et Bainbridge, 1987 définissant la religion). Tandis que les grands programmes de recherche scientifiques classiques sont toujours loin d'être usés, la tournure vers le choix rationnel surtout a créé des discussions et encore plus important, elle a créé la vérification de vieilles et de nouvelles hypothèses et a produit de nouveaux faits.

Le recherche sur, entre autres, l'évolution religieuse, la sécularisation et les nouveaux mouvements religieux a abouti à un ensemble de connaissances toujours croissantes, de hypothèses testées et de programmes de recherches améliorés. Alors il est difficile à voir la signification des nouvelles conceptions de religion tant qu'elles se trouvent dans des essais, i.e. des documents fondée sur des théories non-empiriques et qu'elles ne sont pas incorporées sous les questions principales, ni formulées comme des hypothèses vérifiables. C'est aussi vrai pour les réflexions sur les relations entre *la modernité* (réifiée) et la religion. Dans quelle mesure les scientifiques plus philosophiquement et historiquement inclinés, et des discours philosophique-théologique sur la religion, comme par exemple chez De Vries (2008), produisent-ils *sociologiquement* quelque chose de nouveau ? Plus important, jusqu'à quel point leurs rêveries sont-ils (p. ex. Habermas, 2005 ; Taylor, 2007) pertinents et de quelle façon trouvent-ils leurs place dans les théories de la religion ?

Pour réaliser du progrès scientifique le problème n'est pas tant une division supposée entre la recherche qualitative et quantitative comme certains prétendent dans des (pseudo)débats périodiques. La question la plus importante sera de savoir si les sociologues subsument leur question de recherche sous les questions principales, peut être seulement sous une question principale – Ganzeboom (2012) argumente que la cohésion sociale englobe l'inégalité aussi bien que la rationalisation. Le progrès peut seulement être réalisé quand les chercheurs scien-

tifiques répondent aux questions de recherche explicatives, soit qualitativement soit quantitativement, en testant les hypothèses qui sont subsumées sous des programmes scientifiques en tenant compte des questions principales et ainsi renforçant les programmes existants ou en développant des nouveaux.

Lectures complémentaires commentées

Pour une vue d'ensemble générale voir les manuels suivants : Clarke PB (éd.) (2009) *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford : Oxford University Press; Beckford JA et Demerath NJ (éds) (2007) *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. London : Sage. Sur des thèmes spécifiques comme sécularisation voir : Dobbelaere K (2002) *Secularization : An Analysis at Three Levels*. Brussels : P.I.E.-Peter Lang; et Tschannen O (1992) *Les Théories de la sécularisation*. Genève et Paris : Librairie DROZ pour l'histoire et la situation actuelle du débat. Dobbelaere K (2009) The meaning and scope of secularization. En : Clarke PB (éd.) *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford : Oxford University Press, pp. 600–15, est une évaluation plus récente sur la sécularisation.

La situation actuelle du débat sur l'évolution religieuse est exposée chez Bellah RN (2011) *Religion in Human Evolution: From the Palaeolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA : Belknap Press. Mécanismes de causalité sont présentés en Moor N, Ultee W et Need A (2009) Analogical reasoning and the content of creation stories: Quantitative comparisons of preindustrial societies. *Cross-Cultural Research*, 43 : 91–122.

Concernant le débat sur la spiritualité, voir : Flanagan K et Jupp PC (éds) (2007) *A Sociology of Spirituality*. Farnham : Ashgate. Dans ce travail les auteurs analysent le problème de définir le terme spiritualité, la relation entre la spiritualité et, entre autres, le sexe, le milieu holistique, l'état, l'église, la génération post « baby boom ».

O'Dea TF (1966) *Sociology of Religion*. Englewood Cliffs, NJ : Prentice Hall. Une étude classique et un bon exemple de l'approche structuro-fonctionnaliste de la religion.

Malinowski B (1974 [1925]) *Magic, Science and Religion*. London : Souvenir Press. Ses essais classiques sont encore de la bonne lecture pour comprendre la magie, la science et la religion.

La première véritable théorie du choix rationnel sur la religion se trouve dans Stark R et Bainbridge WS (1987) *A Theory of Religion*. New York : Peter Lang. Cet événement marquant « l'économic turn » dans la sociologie n'était pas pour un grand part révisé dans Stark R et Finke R (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley : University of California Press, c'est plutôt un aperçu de la théorie du marché appliquée à la religion.

Pour un vue d'ensemble des nouveaux mouvements religieux voir : Lewis JR (éd.) (2004) *The Oxford*

Handbook of New Religious Movements. Oxford and New York : Oxford University Press. Dans ce manuel les sujets principaux concernant les nouveaux mouvements religieux sont présentés : la conversion, le millénarisme, les mouvements anti-secte, le débat sur le lavage de cerveau. De plus, la signification socioculturelle est exposée. Un autre bon aperçu est présenté chez Dawson LL (éd.) (2004) *Cults and New Religious Movements*. Malden, MA : Blackwell.

Une introduction courte au programme de recherche scientifique de Lakatos, aux questions sociologiques principales etc. se trouve dans le site : www.socsci.kun.nl/maw/sociologie/ultee/presentations/biopenhagen.pps

Bibliographie

- Aarts OAJ, Te Grotenhuis HF, Need A et De Graaf ND (2010) Does duration of deregulated religious markets affect church attendance? Evidence from 26 religious markets in Europe and North America between 1981 and 2006. *Journal for the Scientific Study of Religion* 49(4) : 657–72.
- Altermatt U (2004) The ambivalence of Catholic modernisation. En : Frishman J, Otten W et Ammerman N (éds) *Pillars of Faith: American Congregations and their Partners*. Berkeley : University of California Press, pp. 49–75.
- Ammerman NT (2005) *Pillars of Faith: American Congregations and their Partners*. Berkeley : University of California Press.
- Arweck E (2006) *Researching New Religious Movements: Responses and Redefinitions*. London y New York : Routledge.
- Asad T (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.
- Bailey E (1997) *Implicit Religion in Contemporary Society*. Kampen : Kok Pharos.
- Bailey E (1998) Implicit religion. En : Swatos WH Jr (éd.) *Encyclopedia of Religion and Society*. Walnut Creek, CA : Altamira Press.
- Beckford JA (éd.) (1986) *New Religious Movements and Rapid Social Change*. London : Sage.
- Beckford JA et Levasseur M (1986) New religious movements in Western Europe. En : Beckford JA (éd.) *New Religious Movements and Rapid Social Change*. London : Sage, pp. 29–54.
- Bellah RN (1957) *Tokugawa Religion: The Values of Preindustrial Japan*. New York : Free Press.
- Bellah RN (1964) Religious evolution. *American Sociological Review* 29(3) : 358–74.
- Bellah RN (1967) Civil religion in America. *Daedalus* 96 : 1–21.
- Bellah RN (1970) *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditional World*. New York : Harper and Row.
- Bellah RN (2011) *Religion in Human Evolution: From the Palaeolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA : Belknap Press.
- Bellah RN, Madsen, R, Sullivan WM et al. (1985) *Habits of the Heart*. Berkeley : University of California Press.
- Berger PL (1967) *The Sacred Canopy*. Garden City, NY : Doubleday.
- Berger PL (1999) The desecularization of the world: A global overview. En : Berger PL (éd.) *The Desecularization of the World: The Resurgence of Religion in World Politics*. Grand Rapids, MI : William B Eerdmans Publishing Company, pp. 1–18.
- Beyer P (1994) *Religion and Globalization*. London : Sage/Theory, Culture and Society.
- Beyer P (2006) *Religions in Global Society*. Abingdon : Routledge.
- Boudon R (1981) *The Logic of Social Action: An Introduction to Sociological Analysis*. London : Routledge and Kegan Paul.
- Breault KD (1989) New evidence on religious pluralism, urbanism, and religious participation. *American Sociological Review* 54 : 1048–53.
- Bromley DG (2004) Leaving the fold: Disaffiliating from new religious movements. En : Lewis JR (éd.) *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford et New York : Oxford University Press, pp. 298–314.
- Bruce S (1996) Religion in Britain at the close of the twentieth century. *Journal of Contemporary Religion* 11 : 261–74.
- Bruce S (1999) *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford : Oxford University Press.
- Bruce S (2002) *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford : Blackwell.
- Campbell C (1982) Some comments on the new religious movements, the new spirituality, and postindustrial society. En : Barker E (éd.) *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*. New York et Toronto : Edwin Mellen Press, pp. 232–42.
- Casanova J (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago : University of Chicago Press.
- Casanova J (2008) Public religions revisited. En : De Vries H (éd.) *Religion: Beyond a Concept*. New York : Fordham University Press, pp. 101–19.
- Chaves MA (1994) Secularization as declining religious authority. *Social Forces* 72(3) : 749–74.
- Cipriani R (1989) Diffused religion and new values in Italy. En : Beckford JA et Luckmann T (éds) *The Changing Face of Religion*. London : Sage, pp. 24–48.
- Clarke P (2006) *New Religions in Global Perspective*. London et New York : Routledge.
- Coleman JS (1990) *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA : The Belknap Press.
- Davie G (1994) *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford : Blackwell.
- Dawson LL (2006) *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements*, 2ème édn. Oxford et New York : Oxford University Press.
- Demerath NJ (1965) *Social Class in American Protestantism*. Chicago : Rand McNally.
- De Vries H (éd.) (2008) *Religion: Beyond a Concept*. New

- York : Fordham University Press.
- Dobbelaere K (1981) Secularization: A multidimensional concept. *Current Sociology* 29(2) : 1–213.
- Dobbelaere K (1984) Secularization theories and sociological paradigms. *Social Compass* 31 : 199–219.
- Dobbelaere K (1998) Secularization. En : Swatos WH Jr (éd.) *Encyclopedia of Religion and Society*. Walnut Creek, CA : Altamira Press, pp. 452–6.
- Dobbelaere K (2002) *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Bruxelles : P.I.E.-Peter Lang.
- Dobbelaere K (2007) Secularization. En : Ritzer G (éd.) *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Vol. VIII. Malden, MA : Blackwell, pp. 4140–8.
- Douglas M (1966) *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London : Routledge.
- Douglas M (1970) *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London : Routledge.
- Dunbar R (2006) How evolution found God. *New Scientist*, 28 January.
- Durkheim E (1976) *The Elementary Forms of the Religious Life*. London : George Allen and Unwin.
- Durkheim E (1991 [1912]) *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : Le Système totémique en Australie*. Paris : Livre de poches.
- Eisenstadt S (2000) Multiple modernities. *Daedalus* 129 : 1–30.
- Ekelund RB Jr, Hébert RF et Tollison RD (2006) *The Marketplace of Christianity*. Cambridge, MA et London : MIT Press.
- Engels F (1976 [1845]) *Die Lage der arbeitende Klasse in England* [La Situation de la classe laborieuse en Angleterre]. Verlag Otto Wigand, Leipzig. Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1976ff, später Akademie Verlag, Berlin.
- Engels F (1963 [1894]) *Zur Geschichte des Urchristentums* [Contributions à l'histoire du christianisme primitif]. Karl Marx/Friedrich Engels – Werke. Dietz Verlag, Berlin. Band 22, 3. Auflage 1972, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage, Berlin/DDR.
- Evans-Pritchard EE (1951 [1937]) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford : Oxford University Press.
- Evans-Pritchard EE (1956) *Nuer Religion*. Oxford : Clarendon.
- Evans-Pritchard EE (1965) *Theories of Primitive Religion*. Oxford : Oxford University Press.
- Finke R et Stark R (1988) Religious economies and sacred canopies: Religious mobilization in American cities. *American Sociological Review* 53 : 41–9.
- Firth R (1967) *Tikopia Ritual and Belief*. Boston : Beacon Press.
- Fitzgerald T (2000) *The Ideology of Religion Studies*. New York : Oxford University Press.
- Fortes M (1987) *Religion, Morality and the Person: Essays on Tallensi Religion*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Franzmann M, Gärtner C et Köck N (éds) (2006) *Religiosität in der säkularisierten Welt: Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie* [Religion dans le monde sécularisé : contributions théoriques et empiriques aux débats sur la sécularisation en la sociologie de la religion]. Wiesbaden : VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Frazer JG (1994 [1890]) *The Golden Bough*, édn abrégée par Fraser R. Oxford : Oxford University Press.
- Ganzeboom HBG (2012) De ontwarring van de sociologie: over het werk en denken van Wout Ultee [L'extrication de la sociologie : sur les travaux et la pensée du Wout Ultee]. *Mens & maatschappij* 87(1) : 5–20.
- Geertz C (1966) Religion as a cultural system. En : Banton M (éd.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. New York : Praeger.
- Gerth HH et Wright Mills C (1991) *From Max Weber, Essays on Sociology*. Abingdon : Routledge.
- Gervais WM et Norenzayan A (2012) Analytic thinking promotes religious disbelief. *Science* 336(6080) : 493–6.
- Glock CY et Stark R (1965) *Religion and Society in Tension*. Chicago : Rand McNally.
- Habermas J (2005) *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze* [Entre naturalisme et religion : essais philosophiques]. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag.
- Hadaway CK et Marler PL (1993) All in the family: Religious mobility in America. *Review of Religious Research* 35 : 97–116.
- Hadaway CK et Marler PL (1998) Did you really go to church this week: Behind the poll data. *Christian Century* 115 : 472–5.
- Hadaway CK et Marler PL (2005) How many Americans attend worship each week? An alternative approach to measurement. *Journal for the Scientific Study of Religion* 44 : 307–22.
- Hadaway CK, Marler PL et Chavez MA (1993) What the polls don't show: A closer look at U.S. church attendance. *American Sociological Review* 58 : 741–52.
- Hadaway CK, Marler PL et Chavez MA (1998) Overreporting church attendance in America: Evidence that demands the same verdict. *American Sociological Review* 63 : 122–30.
- Hak D (1998) Compensators (general and specific compensators): Deferred gratification; Deprivation theory; Investments; Rational choice theory. En : Swatos William H Jr (éd.) *Encyclopedia of Religion and Society*. Walnut Creek, CA : Altamira Press, pp. 112–13, 136–7, 238, 402–4.
- Hak D (2006) Het evangelikalisme als de toekomst van een 'illusie'? Een evolutionistisch perspectief [Evangélisme comme l'avenir d'une « illusion » ? Une approche évolutive]. *Religie & Samenleving* 1(2) : 95–109.
- Hak D (2007a) Stark et Finke or Durkheim on conversion and (re-)affiliation: An outline of a structural functionalist rebuttal to Stark and Finke. *Social Compass* 54(2) : 295–313.
- Hak D (2007b) Local knowledge and paradigms: Protestant church fusions and ruptures at the Dutch former island of Urk since 2004. En : Van Ophem JAC et Verhaar CHA (éds) *On the Mysteries of Research: Essays in Various Fields of Humaniora*. Ljouwert : Fryske Akademy, pp. 233–48.

- Hak D et Sanders K (1996) Kerkvorming en ontkerkelijkheid in de negentiende eeuw in Friesland [Formation des églises et non-participation dans l'église dans la dix-neuvième siècle en Frise]. *Mens en Maatschappij* 96(3) : 220–37.
- Halman L, Luijckx R et Van Zundert M (2005) *Atlas of European Values*. Leiden : Brill.
- Halman L, Sieben I et Van Zundert M (2011) *Atlas of European Values: Trends and Traditions at the Turn of the Century*. Leiden : Brill.
- Hardin B et Kehrer G (1982) Some social factors affecting the rejection of new belief systems. En : Barker E (éd.) *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*. New York et Toronto : Edwin Mellen Press, pp. 267–83.
- Heelas P, Woodhead L, Seel B, Tusting K et Szerszynski B (2005) *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford : Blackwell.
- Hellemans S (2004) How modern is religion in modernity? En : Frishman J, Otten W et Rouwhorst G (éds) *Religious Identity and the Problem of Historical Foundation*. Leiden : Brill, pp. 76–94.
- Hervieu-Léger D (1993) *La Religion pour mémoire*. Paris : Éditions du Cerf.
- Hinkle RC (1976) Durkheim's evolutionary conception of social change. *The Sociological Quarterly* 17(3) : 336–46.
- Hout M et Greeley A (1987) The centre doesn't hold: Church attendance in the United States, 1940–1984. *American Sociological Review* 52(3) : 325–45.
- Hout M et Greeley A (1998) What church officials' reports don't show: Another look at church attendance data. *American Sociological Review* 63(1) : 113–19.
- Hunt SJ (2003) *Alternative Religions: A Sociological Introduction*. Aldershot : Ashgate.
- Iannaccone LR (1992) Religious markets and the economics of religion. *Social Compass* 39(1) : 123–31.
- Iannaccone LR (1994) Why strict churches are strong. *American Journal of Sociology* 99(5) : 1180–211.
- Iannaccone LR (1998) Introduction to the economics of religion. *Journal of Economic Literature* 36(3) : 1465–95.
- Jansma LG (1986) The rise of the Anabaptist movement and societal changes in the Netherlands. En : Horst IB (éd.) *Dutch Dissenters*. Leiden : Brill, pp. 85–104.
- Jansma LG (2000) Eindtijdverwachting en de wederdopers [Attendant la fin du temps et les Anabaptistes]. En : Jansma LG et Hak D (éds) *Maar nog is het einde niet* [Mais ce n'est pas encore la fin]. Amsterdam : Amsterdam University Press, pp. 37–54.
- Jansma LG (2010) *Engelen in Oudehorne. Een nieuwe profetische beweging in het lokaal-postmoderne* [Les Anges en Oudehorne : un nouveau mouvement prophétique dans la post-modernité locale]. Delft : Eburon.
- Johnson B (1963) On church and sect. *American Sociological Review* 28 : 539–49.
- Johnson DC (1997) Formal education vs. religious belief: Soliciting new evidence with multinomial logit modeling. *Journal for the Scientific Study of Religion* 36 : 231–46.
- Kruijft JP (1933) *De onkerkelijkheid in Nederland: Haar verbreiding en oorzaken. Proeve ener sociografiese verklaring* [Non-fréquenter l'église au Pays Bas : explications et causes. Un exemple d'une explication sociographique]. Groningen et Batavia : P Noordhoff.
- Lambert Y (1991) La Tour de Babel des définitions de la religion. *Social Compass* 38(1) : 73–85.
- Lehman D (2010) Rational choice and the sociology of religion. En : Turner BS (éd.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford : Wiley Blackwell, pp. 181–99.
- Lehr A et Ultee W (2009) Rivaliserende wereldbeelden. Een onderzoek naar de samenhang van kerkelijkheid en schoolbezoek in de jonge jaren met naturalistisch evolutionisme in de volwassenheid [Visions du monde rivalisants : une recherche sur la relation entre fréquentation de l'église et l'assiduité scolaire dans la jeunesse et l'évolution naturaliste à l'âge adulte]. *Religie & Samenleving* 4(3) : 199–230.
- Lenski G (1961) *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*. New York : Doubleday.
- Lewis JR (2004) Overview. En : Lewis JR (éd.) *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford and New York : Oxford University Press, pp. 3–15.
- Lienhardt G (1961) *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford : Clarendon Press.
- Lofland J et Stark R (1965) Becoming a world-saver: A theory of conversion to a deviant perspective. *American Sociological Review* 30 : 862–75.
- Lucas PC et Robbins T (éds) (2004) *New Religious Movements in the 21st Century*. London : Routledge.
- Luckmann T (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York : Macmillan.
- Luckmann T (1979) The structural conditions of religious consciousness in modern societies. *Japanese Journal of Religious Studies* 6 : 121–37.
- Luckmann T (1990) Shrinking transcendence, expanding religion? *Sociological Analysis* 50 : 127–38.
- McKinnon A (2002) Sociological definitions, language games and the essence of religion. *Method and Theory in the Study of Religion* 14(1) : 61–83.
- Malinowski B (1974 [1925]) Magic, science and religion. En : Malinowski B, *Magic, Science and Religion, and Other Essays*. London : Souvenir Press, pp. 17–92.
- Marett RR (2004 [1909]) *The Threshold of Religion*. Whitefish, MT : Kessinger Publishing.
- Martin D (1978) *A General Theory of Secularization*. Oxford : Blackwell.
- Martin D (2005) *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot : Ashgate.
- Marx K (1976 [1843/4]) *Einleitung zu seiner Schrift. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* [Introduction à son œuvre. Contribution à la critique de La philosophie du droit de Hegel]. Marx-Engels-

- Gesamtausgabe (MEGA), Dietz Verlag, Berlin/DDR, später Akademie Verlag, Berlin.
- Marx K (1976 [1867]) *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* [Le capital. Critique de l'économie politique]. Hamburg : Verlag Otto Meissner. Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1976ff, später Akademie Verlag, Berlin.
- Mauss M avec Hubert H (1972 [1903/4]) Esquisse d'une théorie générale de la magie. *L'Année sociologique* 7 : 1–146. New York : Norton Library.
- Merton RK (1964) Anomie, anomia, and social interaction. En : Clinard MM (éd.) *Anomie and Deviant Behaviour*. New York : Free Press, pp. 213–42.
- Middleton J (1987) *Lugbara Religion: Ritual and Authority among an East African People*. Washington, DC : Smithsonian Institution Press.
- Moor N (2009) *Explaining worldwide religious diversity: The relationship between subsistence technologies and ideas about the unknown in pre-industrial and (post-) industrial societies*. Dissertation, Radboud Universiteit, Nijmegen.
- Niebuhr HR (1929) *The Social Sources of Denominationalism*. New York : Henry Holt.
- Nisbet R (1966) *The Sociological Tradition*. New York : Basic Books.
- O'Dea TF (1966) *Sociology of Religion*. Englewood Cliffs, NJ : Prentice Hall.
- Olson DVA (1998) Religious pluralism in contemporary U.S. counties. *American Sociological Review* 63 : 149–61.
- Olson DT (2008) *The American Church in Crisis*. Grand Rapids, MI : Zondervan.
- Pärna K (2010) *Believing in the Net: Implicit Religion and the Internet Hype, 1994–2001*. Leiden : Leiden University Press.
- Parsons T (1967) Christianity and modern industrial society. En : Tiryakian EA (éd.) *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change* New York : Harper, pp. 33–70.
- Peacock JL et Kirsch TA (1980) *The Human Direction: An Evolutionary Approach to Social and Cultural Anthropology*. Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall.
- Pew Research (2012) 'Nones' on the rise; One-in-five adults have no religious affiliation. www.pewforum.org/Unaffiliated/nones-on-the-rise.aspx (trouvé 10 octobre 2012).
- Pollack D, Müller O et Pickel G (éds) (2012) *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*. Farnham : Ashgate.
- Possamai A (éd.) (2012) *Handbook of Hyper-real Religions*. Leiden : Brill.
- Presser S et Chaves MA (2007) Is religious service attendance declining? *Journal for the Scientific Study of Religion* 46(3) : 417–23.
- Radcliffe-Brown RR (1965 [1952]) *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. New York : Free Press.
- Robbins T (1988) *Cults, Converts and Charisma*. London : Sage.
- Schäfer HW (2008) *Kampf der Fundamentalismen: Radikales Christentum, Radikaler Islam und Europas Moderne* [La lutte des intégrismes : le christianisme radical, l'islam radical et la modernité européenne]. Frankfurt am Main et Leipzig : Verlag der Weltreligionen.
- Schluchter W (1988) *Die Entstehung des modernen Rationalismus: Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents* [L'Émergence de la rationalisation moderne : une analyse de l'histoire du développement de l'occident selon Max Weber]. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag.
- Smith JZ (2004) *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago : University of Chicago Press.
- Stark R (2008) *What Americans Really Believe*. Waco, TX : Baylor Press.
- Stark R et Bainbridge WS (1987) *A Theory of Religion*. New York : Peter Lang.
- Stark R et Finke R (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley : University of California Press.
- Stark R, Iannaccone LR, Turci M et Zecchi M (2002) How much has Europe been secularized? *Inchiesta* 32(136) : 99–112.
- Stone JR (éd.) (2000) *Expecting Armageddon: Essential Readings in Failed Prophecy*. New York et London : Routledge.
- Tambiah SJ (1990) *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality: Henry Lewis Morgan Lectures 1984*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Taylor C (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Te Grotenhuis M (1998) *Ontkerkelijking: Oorzaken en gevolgen* [Déclin de la pratique religieuse : causes et conséquences]. Nijmegen : Socon.
- Ter Borg M (1991) *Een Uitgewaaierde Eeuwigheid* [Une éternité dispersée]. Baarn : Ten Have.
- Thumma S et Travis D (2007) *Beyond Megachurch Myths: What We Can Learn from America's Largest Churches*. San Francisco : Jossey-Bass.
- Topitsch E (1954) Society, technology, and philosophical reasoning. *Philosophy of Science* 21(4) : 275–96.
- Topitsch E (1958) *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik: Eine Studie zur Weltanschauungskritik* [Sur l'origine et la fin du métaphysique : une étude sur le débat sur la vision du monde]. Wien : Springer.
- Topitsch E (1979) *Erkenntnis und Illusion: Grundstrukturen unserer Weltauffassung* [Connaissance et illusion : les structures de base de notre conception du monde]. Hamburg : Hoffmann et Campe.
- Troeltsch E (1912) *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* [Les Doctrines sociales des églises et des groupes chrétiens]. Tübingen : Mohr.
- Tschannen O (1992) *Les Théories de la sécularisation*. Genève et Paris : Librairie DROZ.
- Tylor EB (2010 [1871]) *Primitive Culture*, 2 vols. Cambridge : Cambridge University Press.
- Ultee W, Arts W et Flap H (2003) *Sociologie: Vragen, Uitspraken, Bevindingen* [La Sociologie : questions, propositions, résultats]. Groningen :

- Martinus Nijhoff.
Van Gennep A (1904) *Tabou et totémisme à Madagascar*. Paris : Leroux.
Van Gennep A (1906) *Mythes et légendes d'Australie*. Paris : Guilmoto.
Van Gennep A (1920) *L'Etat actuel du problème totémique*. Paris : Leroux.
Vlasblom D (2005) Een vrome explosie: Socioloog Berger wijst op religiositeit van nieuwe middenklassen [Une explosion pieuse : le sociologue Berger attire l'attention sur la religiosité des nouvelles classes moyennes]. Interview. *NRC*, 22 October.
Voas D et Bruce S (2007) The spiritual revolution: Another false dawn for the sacred. En : Flanagan K et Jupp PC (éds) *A Sociology of Spirituality*. Farnham : Ashgate, pp. 43–61.
Weber M (1920) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [Essais de sociologie des religions]. Tübingen : Mohr.
Weber M (1947 [1922]) *The Theory of Social and Economic Organization*, éd. Henderson AM et Parsons T. New York : The Free Press.
Wilson BR (1976) Aspects of secularization in the West. *Japanese Journal of Religious Studies* 3 : 259–76.
Wilson BR (1982) *Religion in Sociological Perspective*. Oxford : Oxford University Press.
Wuthnow R (2004) 'The religious factor' revisited. *Sociological Theory* 22(2) : 205–18.
Wuthnow R (2007) *After the Baby Boomers: How Twenty and Thirty-Somethings are Shaping the Future of American Religion*. Princeton, NJ : Princeton University Press.
Yinger JM (1965) *Toward a Field Theory of Religion*. New York : McGraw-Hill.
Yinger JM (1970) *The Scientific Study of Religion*. New York : Macmillan.
Young LA (1997). *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York : Routledge.
Zablocky B et Looney A (2004) Research on new religious movements in the post-9/11 world. En : Lucas PC et Robbins T (éds) *New Religious Movements in the 21st Century*. London : Routledge, pp. 313–28.

Durk Hak a fait des études de géographie (BA) et d'anthropologie culturelle (MA) à l'université de Groningue (RUG). Son doctorat avait comme sujet le (manque du) progrès scientifique sur le terrain de la science de la religion à la RUG. Il est rédacteur de la revue scientifique *Religie & Samenleving (Religion et Société)*. [email : durkhak@home.nl]

Lammert Gosse Jansma a été professeur associé à l'université Erasme de Rotterdam (1966–82), et directeur scientifique de l'Académie Frisonne (1982–2005). Il a fait des études de sociologie (doctorat 1977) et de théologie (doctorat 2010). Ses publications portent sur la sociologie de la religion (surtout les nouveaux mouvements religieux, la Réforme radicale et les minorités). Depuis sa fondation en 2006 il a été rédacteur de la revue scientifique *Religie & Samenleving (Religion et Société)*. [email : f2hlgjansma@hetnet.nl]