

Jean-François Mayer

**DEUX TEXTES
AUTOUR DE LA QUESTION
DES SECTES**

**Les sectes :
question de recherche scientifique
ou problème de sécurité publique ?**

Extrait de :
La Peur des Sectes,
sous la direction de Jean Duhaime et Guy-Robert St-Arnaud,
Montréal, Fides, 2001
(pages 11-33)

**L'étude
des nouveaux mouvements religieux
doit-elle devenir
une discipline autonome ?**

Extrait de :
La Peur des Sectes,
sous la direction de Jean Duhaime et Guy-Robert St-Arnaud,
Montréal, Fides, 2001
(pages 203-210)

Les sectes : question de recherche scientifique ou problème de sécurité publique ?

JEAN-FRANÇOIS MAYER¹

LORSQUE J'AI COMMENCÉ à m'intéresser aux mouvements religieux non conformistes il y a plus de vingt ans, je pensais surtout explorer un secteur fascinant — et souvent méconnu — de la créativité religieuse. J'étais loin de me douter que je me retrouverais mêlé à de virulents débats, et moins encore que je serais amené un jour à participer à une enquête criminelle, à rédiger une partie d'un rapport destiné à déterminer le danger éventuel posé par un groupe controversé pour la sécurité de l'État et à parler devant des auditoires de policiers ou de spécialistes du terrorisme ! Le domaine des « sectes » fut durant longtemps perçu comme le champ d'aimables amateurs de bizarreries et excentricités religieuses² : il représente parfois aujourd'hui un sujet d'inquiétude, auquel des criminologues consacrent des colloques³ — or, si des criminologues se réunissent, c'est par définition pour parler de groupes potentiellement soupçonnés de commettre des crimes, et non d'inoffensifs rêveurs religieux.

Ces inquiétudes ne sont pas simplement le fruit de fantasmes : les participants aux « transits » de l'Ordre du Temple Solaire ont bel et bien été les victimes d'une dérive meurtrière, les dirigeants d'Aum

1. Science comparée des religions, Université de Fribourg (Suisse).

2. Cela ne date pas du XX^e siècle : vers le milieu du siècle précédent, A. ERDAN avait publié *La France mystique : tableau des excentricités religieuses de ce temps*.

3. Cf. S. BAUHOFFER et coll. (dir.), *Sekten und Okkultismus — Kriminologische Aspekte / Sectes et Occultisme — Aspects criminologiques*, Coire et Zurich, Verlag Rüegger, 1996.

Shinrikyo n'ont pas hésité à justifier religieusement l'assassinat, y compris l'usage d'armes de destruction massive, et des centaines d'adeptes du Mouvement pour la restauration des Dix Commandements de Dieu ont fini brûlés vifs dans une église en Ouganda ou clandestinement enterrés au fond de fosses communes pour des raisons encore mal élucidées. Tous ceux qui, à un titre ou à un autre, ont été amenés à s'occuper de près de telles affaires, n'ont aucune envie d'en relativiser l'horreur et la gravité. Cependant, sur les milliers de mouvements religieux minoritaires actifs aujourd'hui, très peu nombreux sont ceux qui ont connu de telles dérives (heureusement !). De plus, l'étiquette « sectes » recouvre une variété presque infinie de mouvements sans le moindre rapport les uns avec les autres : il n'est pas acceptable que ces mouvements, par le simple fait qu'ils n'appartiennent pas aux traditions jusqu'à maintenant dominantes dans le champ religieux, se retrouvent automatiquement rangés dans une catégorie suspecte. Il ne viendrait à personne l'idée d'organiser un colloque scientifique sur « les aspects criminologiques du catholicisme ». En revanche, cela ne nous gêne pas lorsqu'il s'agit des groupes qualifiés de « sectes », en dépit de la rareté des dérives criminelles. Bien entendu, les organisateurs de tels colloques le savent et ne se font pas faute de souligner que beaucoup de « sectes » ne présentent aucun danger ; mais l'on va néanmoins créer un amalgame, car le grand public n'a guère de moyens de distinguer entre « secte dangereuse » et croyance marginale, mais inoffensive.

Ce n'est pas seulement sous l'aspect criminel au sens strict que des inquiétudes se font jour : au cours des dernières années, plusieurs États européens ont vu des commissions parlementaires ou d'autres organismes à caractère officiel publier des rapports sur « les sectes » ou s'interroger sur la nécessité d'une « politique des sectes » — certains ont même souhaité que soit élaborée une définition juridiquement utilisable⁴. Le chercheur qui s'intéresse à ces sujets se retrouve donc face à des enjeux qui ne sont pas toujours ceux qu'il avait prévus⁵. Dans une telle situation, la tentation peut surgir de

4. Cf. M. HAUSIN, « Staatliche Stellungnahmen zu den sogenannten "Sekten" in Europa », dans *Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen*, vol. 63, n° 2, février 2000, p. 47-61.

5. Cf. É. POULAT, « Sociologies et sociologie devant le phénomène sectaire », dans *La Pensée*, n° 316, oct.-déc. 1998, p. 93-106.

s'engager dans la bataille et de devenir un acteur parmi d'autres — il n'est sans doute pas toujours possible de l'éviter, et les nuances fondées apportées au débat par les fruits de la recherche peuvent déjà être ressenties parfois comme une prise de position. Mais la tâche que doit accomplir le chercheur se situe avant tout sur un autre plan. Les controverses et questions qui surgissent peuvent en elles-mêmes constituer un objet de recherche. En outre, elles nous révèlent bien des choses sur le statut et la perception du fait religieux dans les sociétés contemporaines. Nous commencerons donc en nous penchant sur l'évolution de la notion de secte à travers la multiplication d'instances qui s'adjugent la compétence de la définir. Ensuite, nous examinerons brièvement la nature des préoccupations qui se développent autour des sectes et leur degré de pertinence. Enfin, nous nous demanderons quels peuvent être, dans cette situation, la place et le rôle du chercheur.

1. De l'Église à l'État : le pouvoir de définir la secte⁶

Nous observons aujourd'hui à la fois une *diversification des définitions de la secte* et un *nombre croissant d'instances revendiquant un pouvoir de définition*. Il en découle un brouillage du concept, mais également son élargissement à des associations que nul n'aurait probablement décrites antérieurement comme des sectes. La plupart des gens n'ayant guère d'expérience directe de ces groupes, cela signifie que le même terme est utilisé par des interlocuteurs différents qui ne parlent pas toujours de la même chose, sans que les auditeurs en aient la plupart du temps conscience.

Au départ, le terme de « secte » ne se conçoit pas sans l'instance de définition qu'est une *Église dominante*⁷. La « secte » est un autre mot pour l'hérésie, qui désigne le choix d'une école de pensée particulière, mais se transforme en terme dépréciateur pour qualifier

6. Cette partie de l'article reprend (sous une forme légèrement modifiée) un passage d'une intervention prononcée lors d'un colloque sur « L'État face aux dérives sectaires », organisé par la Faculté de droit de l'Université de Genève le 25 novembre 1999. Dans plusieurs passages, l'article prête particulièrement attention aux expériences et à la situation européennes.

7. Pour une approche (théologique et en langue allemande) plus détaillée de l'histoire du concept, cf. M. VAN WIJNKOOP LÜTHI, *Die Sekte... die anderen ? Beobachtungen und Vorschläge zu einem strittigen Begriff*, Lucerne, Exodus, 1996.

des groupes qui portent atteinte à la pureté de l'enseignement et à l'unité supposées de l'Église établie, battant en brèche ses principes et son autorité. Dans le langage religieux, la secte est donc perçue comme une excroissance condamnable. Le terme finit aussi par s'étendre à d'autres types de groupes : au XIX^e siècle, en terrain catholique, il était utilisé — entre autres — contre la franc-maçonnerie⁸ : il se trouvait appliqué à toute association dont l'activité était perçue comme dangereuse pour l'Église et la société civile⁹ (au regard des principes catholiques). Non d'ailleurs sans certaines similitudes avec des critiques actuelles à l'encontre des « sectes » : l'encyclique *Humanum Genus* de Léon XIII (1884) accusait la « secte maçonnique » d'user de dissimulation et de prétendre avoir des buts humanitaires pour masquer ses véritables objectifs de destruction sociale. Aujourd'hui, en dehors des publications de quelques groupes chrétiens ou musulmans conservateurs, le qualificatif de « secte » n'est guère appliqué aux milieux maçonniques. Les Églises chrétiennes continuent en revanche d'appliquer le terme « secte » aux groupes généralement qualifiés comme tels dans le langage courant, même si elles tendent de plus en plus à utiliser également l'expression « nouveau mouvement religieux¹⁰ ».

Au XX^e siècle, à côté de l'Église, d'autres acteurs commencèrent à utiliser et à définir la « secte » : la *sociologie religieuse* émergente. Ernst Troeltsch (1865-1923) et Max Weber (1864-1920) considéraient l'Église et la secte comme des « types » religieux, sans connotation nécessairement péjorative, même si ces types prenaient des

8. Mais l'utilisation du mot « secte » appliqué à la franc-maçonnerie était bien antérieure : on la trouverait qualifiée pour la première fois de « secte diabolique » dans un texte londonien de 1698 (J. ROUSSE-LACORDAIRE, *Anti-maçonnisme*, Puisseaux, Pardès 1998, p. 7).

9. J. ROUSSE-LACORDAIRE, *Rome et les Francs-Maçons : histoire d'un conflit*, Paris, Berg International, 1996, p. 14.

10. Le document romain de mai 1986 associait les deux termes dans son titre : « Le phénomène des sectes ou nouveaux mouvements religieux, défi pastoral » (texte dans *Les sectes et l'Église catholique*, Paris, Cerf, 1986, p. 9-39). Lors du colloque organisé la même année à Amsterdam par le Conseil œcuménique des Églises et la Fédération luthérienne mondiale, l'expression « nouveaux mouvements religieux » s'était imposée (A. R. BROCKWAY et J. P. RAJASHEKAR [dir.], *New Religious Movements and the Churches*, Genève, WCC Publications, 1997). Elle est également préférée par le Centre d'information sur les nouvelles religions (CINR) de Montréal (cf. *Ouvertures*, n° 10, janvier-février 2000, p. 2-3).

contours imprégnés par le contexte chrétien avec lequel ces chercheurs étaient familiers. La « secte » est, dans cette perspective, une association de fidèles volontaires, qui n'aspire pas à regrouper en son sein l'ensemble de la société, mais seulement les convaincus, pour former l'*ecclesia pura*, « la communion visible des saints, d'où sont exclues les brebis galeuses¹¹ ». Puisque la secte ne prétend pas convertir le monde profane dans son ensemble, elle s'en « protège idéologiquement » et s'efforce de « couper le chrétien de la vie sociale globale » en réduisant le plus possible « les contacts avec la société profane¹² ». La secte apparaît ici comme une protestation face à l'*establishment* socio-politique et religieux — avec, bien sûr, des gradations : nous parlons de « types idéaux » qui peuvent ne pas exister à l'état pur, sans parler des évolutions que connaît un groupe au fil du temps. Par la suite, certains sociologues, comme le Britannique Bryan Wilson, ont construit une typologie fondée sur l'attitude de la secte à l'égard du monde¹³. Cet usage de la désignation de secte se veut neutre et exempt de tout jugement de valeur : c'est un terme technique. À noter, cependant, une réticence croissante de nombre de sociologues, notamment anglo-saxons, à utiliser le mot « secte » (ou *cult*, en anglais, puisque cette langue possède dans son vocabulaire deux mots qui sont rendus de la même façon en français), en raison des polémiques sociales qui l'entourent aujourd'hui¹⁴.

Les années 1970 marquèrent une nouvelle étape dans l'évolution du vocabulaire : cette période vit un notable élargissement de la variété des groupes, notamment le développement de nombreux

11. M. WEBER, *Sociologie des Religions* (textes réunis et traduits par J.-P. Grossein), Paris, Gallimard, 1996, p. 318.

12. J. SÉGUY, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1980, p. 115.

13. Cf. B. WILSON, *Les sectes religieuses*, Paris, Hachette, 1970. Pour une autre tentative typologique de ce type prenant en compte le développement de nouveaux groupes, extérieurs à la tradition occidental-chrétienne, cf. R. WALIS, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984.

14. On le constate en lisant différents articles reproduits dans le recueil publié par les soins de L. L. DAWSON (dir.), *Cults in Context: Readings in the Study of New Religious Movements*, Toronto, Canadian Scholars' Press, 1996. Il se trouve cependant aussi des sociologues pour estimer qu'il n'y a pas de raison d'abandonner l'usage de ce terme (cf. E. PACE, *Le sette*, Bologne, Il Mulino, 1997).

mouvements d'origine non occidentale. Dans le sillage des itinérances sur les chemins de Katmandou fleurirent les gourous venus d'Inde, mais aussi la *Jesus Revolution* et les expérimentations religieuses les plus variées. Ces mouvements recrutaient parfois des jeunes jusque dans les universités, ce qui ne correspondait pas au profil classique de l'adhérent des sectes chrétiennes actives antérieurement. Cela conduisit à utiliser pendant des années en Allemagne l'expression de *Jugendreligionen*¹⁵. En outre, en réaction à ces situations inédites, cette période fut aussi marquée par l'apparition d'associations formées indépendamment les unes des autres dans différents pays par des proches d'adhérents à ces mouvements, inquiets de ces conversions radicales et des coupures avec la famille qui se produisaient dans nombre de cas. À l'origine, ces associations dites « anti-sectes » (mais ce n'est pas le descriptif qu'elles utilisent elles-mêmes) visaient souvent un groupe particulier : la première, aux États-Unis, entendait réagir contre le prosélytisme des Enfants de Dieu. Très vite, elles se trouvèrent cependant conduites à englober dans leurs critiques d'autres groupes qui paraissaient présenter des caractéristiques et problèmes analogues. Durant les premières années, seuls quelques mouvements étaient mis en cause ; un processus d'élargissement, par cercles concentriques, ne cessa cependant de s'opérer, incluant également des groupes actifs bien avant les années 1970. Cette extension à des mouvements plus anciens soulève une délicate question : à côté de la dénonciation d'abus réels, n'y aurait-il pas aussi, pour une part, une difficulté croissante de nos contemporains sécularisés à comprendre des engagements religieux intenses ?

Quoi qu'il en soit, l'apparition de ces associations de défense mérite d'être notée : pour la première fois, se développait une critique systématique des sectes (considérées comme phénomène global), et pas simplement d'un groupe particulier, en ne partant pas d'un jugement d'orthodoxie religieuse, mais d'un point de vue

15. Elle fut popularisée par le pasteur luthérien F.-W. HAACK (1935-1991) ; cf. son livre *Jugendreligionen. Ursachen — Trends — Reaktionen*, Munich, Claudius Verlag et Verlag J. Pfeiffer, 1979. Ce livre fut traduit en français (dans une version très fortement abrégée) sous le titre *Des sectes pour les jeunes ?*, Paris, Mame, 1980 ; mais l'expression n'eut jamais la même fortune en français. Aujourd'hui, le terme de *Jugendreligionen* tombe de plus en plus en désuétude en allemand, avec le vieillissement des jeunes adeptes d'hier.

séculier (même s'il y eut parfois, dans les groupes à l'origine de certaines de ces associations — notamment en Allemagne —, des pasteurs protestants ou prêtres catholiques¹⁶). Les sectes se retrouvèrent ainsi interprétées comme l'un de nos « problèmes de société », et même, dans certains cas, comme un problème médical ou psychique, exigeant des mesures thérapeutiques appropriées; leurs adhérents furent décrits comme des « victimes » d'entrepreneurs religieux sans scrupules (le cas échéant à côté des victimes d'infractions pénales, de génocides, de catastrophes et d'accidents de la circulation)¹⁷. Il ne s'agissait plus d'évaluer les déviations des sectes par rapport aux critères doctrinaux définis par les groupes religieux établis, mais de déterminer si elles se livraient à des actions condamnables, théoriquement en dehors de toute évaluation sur leurs croyances¹⁸. Ce passage d'un discours religieux à un discours séculier sur les sectes entraînait donc l'émergence d'une nouvelle instance de définition des « sectes », insistant non plus sur l'idéologie des groupes ou sur leur rapport au monde, mais sur leur éventuelle dangerosité. Ce discours a souvent été repris par les médias, puisque ceux-ci tendent à s'intéresser avant tout à des situations conflictuelles¹⁹.

16. Sur la question du « mouvement contre les sectes » d'inspiration chrétienne et des problèmes de relations de celui-ci avec une critique anti-sectes séculière, voir M. INTROVIGNE, « L'évolution du "mouvement contre les sectes" chrétien, 1978-1993 », dans *Social Compass*, vol. 42, n° 2, juin 1995, p. 237-247.

17. Cf. J. AUDET et J.-F. KATZ, *Précis de victimologie générale*, Paris, Dunod, 1999, p. 107-116. Cette approche soulève des questions générales (sur la multiplication des catégories de « victimes » dans les sociétés contemporaines), mais conduit aussi à se demander qui définit la « victime » et qui a droit à ce titre lorsqu'il s'agit de « sectes » : tout ex-membre mécontent peut-il prétendre à ce statut ? à l'inverse, un membre satisfait d'un groupe controversé serait-il une victime qui s'ignore ?...

18. Dans la pratique, un jugement sur les croyances transparait cependant souvent; il paraît difficile de séparer complètement croyances et actions. Sous la prétendue neutralité pointe vite le jugement de valeur, par exemple lorsque le livre cité à la note précédente explique que les gourous sont des malades mentaux, des escrocs ou des « personnages sincères, honnêtes et exempts de pathologie psychiatrique, qui sont tout simplement dans l'erreur » (sic!) (*ibid.*, p. 109).

19. Cf. J. A. BECKFORD, « The Mass Media and New Religious Movements », dans B. WILSON et J. CRESWELL (dir.), *New Religious Movements: Challenge and Response*, Londres et New York, Routledge, 1999, p. 103-119.

Enfin, nouvelle étape, l'État entre à son tour dans la ronde et se demande s'il doit intervenir. Il y avait déjà eu auparavant des enquêtes sur les pratiques de groupes spécifiques (par exemple sur la Scientologie en Australie, en Nouvelle-Zélande, au Royaume-Uni et en Afrique du Sud); cependant, surtout à partir des années 1980 et plus encore au cours de la décennie suivante, des rapports officiels commencèrent à aborder la question des sectes dans leur ensemble, comme phénomène global. Ce qui frappe n'est pas de voir un État moderne et sa justice s'occuper d'abus commis par un groupe religieux ou non : cela relève du fonctionnement normal des institutions. Ce qui retient l'attention est plutôt que des États qui se veulent idéologiquement neutres en arrivent à examiner la possibilité d'élaborer une « politique des sectes », malgré l'absence de toute définition légale de la secte. Faut-il y voir l'impact de certaines affaires dramatiques qui ont suscité des émotions ? des aspirations à un contrôle de la vie associative ou religieuse par des acteurs aux motivations en partie idéologiques ? ou, plus simplement, l'expression d'une interrogation sur la façon de gérer un nouveau pluralisme ? La liste n'est pas exhaustive, et la réponse pourrait relever de plusieurs de ces catégories et d'autres encore, combinées de façon variable selon les contextes nationaux.

L'aboutissement ultime de ce processus serait de voir, paradoxalement, l'État moderne et séculier remplacer l'Église comme instance de définition de la secte. Les récents remous autour de Falun Gong en Chine nous en fournissent une fascinante démonstration : une loi adoptée le 30 octobre 1999 entend interdire les « sectes hérétiques » qui agissent « sous couvert de religion », selon la traduction anglaise officielle²⁰. Sans savoir quel mot chinois est traduit

20. On peut trouver la traduction anglaise intégrale de ce texte sur Internet, par exemple sur le site suivant : http://www.cesnur.org/testi/falun_005.htm. Un livre publié en anglais durant l'été 1999 en Chine et diffusé par les services officiels chinois utilisait déjà le concept d'« hérésie » pour parler de Falun Gong et expliquait que l'organisation « n'est pas une religion, mais une secte » (Ji SHI, *Li Hongzhi & His « Falun Gong » : Deceiving the Public and Ruining Lives*, Beijing, New Star Publishers, 1999, p. 1-2). Falun Gong n'est pas le seul groupe visé par la campagne en cours contre les « organisations hérétiques », comme le montre un rapport publié le 23 mars 2000 par Amnesty International, « People's Republic of China: The Crackdown on Falun Gong and Other So-Called "Heretical Organizations" » (<http://www.amnesty.org/ailib/aipub/2000/ASA/31701100.htm>).

par « hérétique », il est étonnant de voir ce terme utilisé par un État : demain, l'État aura-t-il dans la pratique remplacé l'Église comme définisseur de l'hérésie, qu'elle soit ou non explicitement désignée comme telle ? La question n'est plus un simple jeu intellectuel²¹.

Plusieurs définitions de la secte reposant sur des présupposés différents circulent donc simultanément. Différents acteurs utilisent le même terme en lui donnant des *sens différents* (et il se retrouve en outre inévitablement chargé d'une partie des sens préexistants). Si certains États en arrivent un jour à esquisser une définition légale de la secte, cela ne fera qu'ajouter encore à cette confusion sémantique. Dans ce cadre, le terme « secte » est appliqué par exemple à des groupes au sein même des grandes religions : il y a quelques décennies encore, il aurait été presque unimaginable de lire en Occident la question : « Des sectes dans l'Église catholique ? » Cela a suscité suffisamment d'émotion à Rome pour entraîner un commentaire critique dans l'*Osservatore Romano*²². Le fait même qu'une telle question soit posée constitue une parfaite illustration de la transformation du langage — et tend aussi à révéler, derrière celle-ci, des transformations de nos sensibilités, mais aussi parfois des présupposés idéologiques. Qualifier un groupe de « secte » peut être un moyen commode de stigmatisation²³.

Des intervenants pensent résoudre les conflits potentiels découlant d'un vocabulaire flou en déclarant ne vouloir s'en prendre qu'aux « dérives sectaires », et non aux sectes²⁴. Satisfaisante au premier abord, ce choix de « dérives sectaires » ne va pas sans soulever des questions : la dérive découle-t-elle du fait qu'un groupe est

21. Il est intéressant d'observer que les autorités chinoises ont discrètement recueilli depuis quelques années déjà des informations sur les critiques émises en Occident contre les « sectes » et ne manquent pas d'y faire référence lorsque la répression à l'égard de Falun Gong et d'autres mouvements leur est reprochée.

22. M^{re} C. SCHÖNBORN, « Y a-t-il des sectes dans l'Église catholique ? Réflexion à propos d'un langage trompeur », dans *L'Osservatore Romano* (éd. hebdomadaire en langue française), 9 septembre 1997, p. 9-10.

23. Le terme de « secte » est appliqué par certains milieux non seulement à des groupes au sein des Églises, mais aussi à des groupes non religieux (par exemple politiques), en raison d'analogies supposées : en allemand se répandent des néologismes tels que *Psychosekten* et *Politsekten*.

24. Cf. *l'Audit sur les dérives sectaires. Rapport du groupe d'experts genevois au Département de Justice et Police et des Transports du Canton de Genève*, Genève, Ed. Suzanne Hurter, 1997.

une « secte » ? Alors, dans ce cas, pourquoi la plupart des « sectes » ne dérivent-elles pas ? La dérive n'est-elle pas plutôt liée, par exemple, à une autorité charismatique qui devient folle, à des problèmes d'opposition réelle ou imaginaire rencontrés par le groupe ? Ne faudrait-il pas parler de « dérives », sans adjectif, ce qui n'empêche d'ailleurs nullement d'examiner les analogies entre différents cas de dérives lorsqu'elles présentent des caractéristiques comparables ?

Cet aperçu sur l'évolution de la définition de la secte et sur les difficultés insoupçonnées posées par un vocabulaire loin d'être innocent, n'empêche pas de constater qu'il existe bel et bien des problèmes posés par la multiplication des voies spirituelles dans la société contemporaine. Il ne saurait être question de prétendre que, du moment qu'un groupe s'intitule religieux, l'État n'a plus à s'en occuper ; mais cela doit-il déboucher sur une « politique des sectes » ? Pour essayer de mieux comprendre ces débats et quelle peut y être la place de la recherche scientifique, voyons tout d'abord sur quels points portent les problèmes soulevés.

2. Les sectes : un danger ?

Au cours des deux derniers siècles, il y avait déjà eu des controverses virulentes (et parfois violentes) à l'encontre de certains mouvements : les conflits autour du mormonisme en fourniraient un bon exemple, et l'on sait que des stéréotypes réapparaissent fréquemment dans la stigmatisation de groupes considérés comme suspects ou marginaux, indépendamment de la réalité des faits reprochés (ceux-ci pouvant évidemment être exacts dans certains cas). Il n'est pas sans intérêt de se livrer à d'instructives comparaisons historiques²⁵. Mais la différence, comme nous l'avons déjà relevé, est le nombre potentiellement illimité de groupes aujourd'hui mis en cause.

Les premières critiques portaient sur des transformations de personnes converties à ces groupes, et donc sur l'utilisation supposée de techniques et pressions psychologiques visant à obtenir l'adhésion :

25. Cf. par exemple J.-F. MAYER, *Une honteuse exploitation des esprits et des porte-monnaie ? Les polémiques contre l'Armée du Salut en Suisse en 1883 et leurs étranges similitudes avec les arguments utilisés aujourd'hui contre les « nouvelles sectes »*, Fribourg, Les Trois Nornes, 1985.

les controverses autour du « lavage de cerveau » commencèrent alors et ne sont pas terminées, même si d'autres expressions sont souvent venues s'y substituer, comme par exemple celle de « psychomutation » avancée par certains auteurs allemands ou tout simplement l'idée de manipulation²⁶. Un autre thème qui se développa rapidement porta sur l'exploitation d'adeptes au service du groupe. Ces deux critiques émises à l'égard d'une variété de mouvements peuvent évidemment faire l'objet d'intéressantes études et réflexions, qui aboutiraient inévitablement à des résultats variables. Cependant, même si le concept de sécurité tend à s'élargir, ces débats autour des conséquences des adhésions ne touchent pas la sécurité publique à proprement parler. L'État peut certes être amené à intervenir dans des cas extrêmes, mais l'adhésion même à des groupes paraissant peu dignes de confiance est généralement considérée comme le résultat d'une décision individuelle peut-être malheureuse, mais que la force publique ne saurait empêcher. Toute différente deviendrait la situation si, comme le voudraient certains, le délit de manipulation mentale était reconnu — mais il conduirait sans nul doute à de vifs débats quant à ses circonstances et modalités d'application.

Dans les débats qui ont émergé à partir des années 1970, il y a cependant eu très tôt aussi des voix qui se sont exprimées pour considérer certains mouvements comme un danger pour l'ordre social. Le thème est d'ailleurs plus ancien : parmi les « mythes » conditionnant les structures profondes d'interprétation de nouveaux courants religieux, Harvey Cox mentionne le « mythe de la subversion », c'est-à-dire l'idée que le groupe met en danger les valeurs

26. Pour un résumé des arguments utilisés par les partisans et adversaires de la thèse du « lavage de cerveau », on peut lire le chapitre 4 du livre de L. L. DAWSON, *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements*, Toronto, Oxford University Press, 1998. Pour un livre favorable à la thèse de la manipulation psychologique : M. T. SINGER (en collaboration avec J. LALICH), *Cults in our Midst: The Hidden Menace in our Everyday Lives*, San Francisco, Josey-Bass, 1995. Pour une approche critique : M. INTROVIGNE et J. Gordon MELTON (dir.), *Gehirnwäsche und Sekten. Interdisziplinäre Annäherungen*, Marbourg, Diagonal Verlag, 2000. Pour une analyse des mécanismes psychologiques de la conversion, cf. également B. BEIT-HALLAHMI et M. ARGYLE, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, Londres et New York, Routledge, 1997.

chères à la société et que sa diffusion conduirait celle-ci au chaos²⁷. Lorsque Horowitz publia un recueil d'analyses critiques sur l'Église de l'unification, l'approche ne s'intéressait pas seulement au rôle du mouvement au service d'un *lobby* coréen, mais l'analyse de fond mettait particulièrement l'accent sur la nature totalisante (et anti-démocratique) du projet mooniste, effaçant la distinction entre sacré et profane caractéristique de la modernité occidentale²⁸. À l'inverse, l'absence de participation à la politique peut aussi être perçue comme subversive : dans plusieurs pays les critiques des Témoins de Jéhovah ne se font jamais faute de souligner ce point.

Un axe de la critique à l'égard d'un certain nombre de groupes religieux non conformistes insiste de plus en plus, ces dernières années, sur leur incompatibilité supposée avec les principes de la démocratie (ou, disent parfois les Français, de la laïcité). Nous lisons par exemple dans le bulletin de la principale organisation française critique à l'égard des sectes que « la plupart des sectes annoncent plus ou moins explicitement leur rejet de la société ou leur projet d'hégémonie et de conquête, à terme, du pouvoir absolu. L'élitisme qu'elles pratiquent est antinomique de l'égalité entre les citoyens [...] la véritable question concerne les tentatives de subversion des sectes, celles-ci exploitant tous les moyens possibles donnés par la législation, dont la laïcité²⁹. » Nous voyons ainsi émerger le thème de la secte comme problème politique — et, le cas échéant, menace pour la sécurité de l'État. Les sectes sont alors présentées comme un danger qui n'affecte pas seulement les individus, les familles, les enfants — mais aussi le corps politique et les entreprises³⁰.

27. H. COX, « Deep Structures in the Study of New Religions », dans J. NEEDLEMAN et George BAKER (dir.), *The New Religions*, New York, Seabury Press, 1978, p. 122-130.

28. I. L. HOROWITZ (dir.), *Science, Sin, and Scholarship: The Politics of Reverend Moon and the Unification Church*, Cambridge (MA) Londres, MIT Press, 1978.

29. « Sectes et laïcité », dans *Bulles* (bulletin publié par l'UNADFI), n° 63, 3^e trimestre 1999, p. 3-5. Voir « "Secte", un danger pour la démocratie », dans *Bulles*, n° 53, 1^{er} trimestre 1997, p. 3-4.

30. Le n° 57 (1^{er} trimestre 1998) de *Bulles* était consacré à « L'entreprise face aux "sectes" ». Des auteurs allemands ont publié un livre spécifiquement destiné à expliquer aux entreprises comment se protéger face à la Scientologie (A. CHRIST et S. GOLDNER, *Scientology im Management*, Düsseldorf, Econ, 1996). Lors de séminaires sur les problèmes de sécurité dans les entreprises, des exposés sur ces thèmes sont également présentés.

Ce thème prend un relief particulier en Allemagne, en raison du passé historique de ce pays: l'incompatibilité de l'idéologie d'un groupe avec les principes de la Constitution y autorise donc l'observation préventive par les organes dits de « protection de la Constitution » (*Verfassungsschutz*). C'est sur la base d'une analyse très détaillée et minutieuse qu'a ainsi été décidée la mise sous observation de la Scientologie par les autorités allemandes³¹. Une expertise rédigée par un universitaire allemand aboutit à la conclusion que la Scientologie représente une nouvelle forme d'extrémisme politique, différente des extrémismes classiques de droite et de gauche, mais tout aussi incompatible avec les principes fondamentaux d'une Constitution démocratique³². Cette évaluation se fonde sur l'élitisme de la Scientologie et sur des textes dans lesquels est présenté l'idéal d'une société entièrement régie par les principes de la Scientologie.

Outre la tentative d'appliquer à plusieurs sectes la notion d'extrémisme politique, certains milieux policiers ou critiques à l'égard des sectes ont examiné la possibilité de ranger des groupes dans la catégorie de la criminalité organisée³³. Cette approche semble cependant avoir eu un moindre écho jusqu'à maintenant³⁴.

Si l'on suit ces raisonnements, le « phénomène des sectes » tendrait à revêtir une toute autre dimension, bien différente de la vision qu'on pouvait en avoir il y a vingt ans encore, et avec des implications qui le transformerait en problème de sécurité publique. Cependant, ces propositions doivent faire l'objet de réflexions critiques. De la même façon qu'on peut découvrir des analogies entre millé-

31. Cf. *Zur Frage der Beobachtung der Scientology-Organisation durch die Verfassungsschutzbehörden*, Düsseldorf, Innenministerium des Landes Nordrhein-Westfalen, s.d. [1997].

32. *Scientology — eine Gefahr für die Demokratie. Eine Aufgabe für den Verfassungsschutz?*, Düsseldorf, Innenministerium des Landes Nordrhein-Westfalen, 1996.

33. Cf. par exemple « Mafias, sectes, crime organisé », dans *Bulles*, n° 63, 3^e trimestre 1999, p. 19-21.

34. À tout prendre, plus intéressante est probablement la tentative d'analyse d'organisations religieuses en tant que corporations transnationales, comme un sociologue canadien a tenté de le faire dans le cas de la Scientologie (S. A. KENT, « The Globalization of Scientology: Influence, Control and Opposition in Transnational Markets », dans *Religion*, vol. 29, n° 2, avril 1999, p. 147-169).

narismes et mouvements politiques de masse du xx^e siècle³⁵, il est également possible d'en trouver entre mouvements religieux intenses et militantisme politique extrémiste. Mais, de même qu'appliquer à des groupes politiques l'étiquette de « secte » ne nous aide pas dans la compréhension de ces phénomènes, vouloir ranger des groupes controversés qui ne sont pas actifs sur le terrain politique classique dans la catégorie des « extrémismes politiques » n'améliore pas la qualité de notre analyse. Certes, le rêve de société idéale présent dans certains textes de la Scientologie, pour riant qu'il paraisse aux yeux des scientologues, n'a rien d'un monde dans lequel un non scientologue aimerait vivre ! Mais la mise en rapport de ces textes avec les possibilités réelles de la Scientologie les fait apparaître comme l'expression d'une utopie dont le groupe n'a quasiment aucune chance de pouvoir même amorcer la réalisation — si ce n'est dans le cadre strictement interne de l'organisation.

Bien sûr, des situations peuvent surgir dans lesquelles la sécurité publique serait mise en danger par un groupe religieux. Ce serait par exemple le cas lors d'une infiltration délibérée des rouages du pouvoir ou d'activités d'espionnage. C'est encore plus net, évidemment, lorsque le groupe se livre à des actes de violence. Alors que l'« alerte rouge » lancée par le groupe californien Heaven's Gate en 1997 à l'approche de la comète Hale-Bopp a uniquement entraîné la mort d'adultes clairement consentants, les « transits » de l'OTS ont mélangé suicides et assassinats. Et la frontière entre violence interne et violence externe est probablement poreuse. C'est exactement ce qui s'est passé dans le cas d'Aum Shinrikyo, où les premiers indices possibles d'une justification doctrinale d'homicides remontent à 1987 déjà³⁶ : le premier assassinat d'un membre dissident eut

35. Nombres d'auteurs ont souligné les analogies entre phénomènes millénaristes, d'une part, et nazisme ou communisme, d'autre part. Cf. par exemple : R. ELLWOOD, « Nazism as a Milenialist Movement », dans C. WESSINGER, *Millenialism, Persecution, and Violence: Historical Cases*, Syracuse (New York), Syracuse University Press, 2000, p. 241-260 ; E. L. TUVESON, « The Millenarian Structure of *The Communist Manifesto* », dans C.A. PATRIDES et J. WITTEICH (dir.), *The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1984, p. 323-341.

36. Shoko Asahara aurait déclaré à des disciples en janvier 1987 : « Dans une existence précédente, j'ai moi-même tué quelqu'un sur les ordres de mon gourou. Quand votre gourou vous ordonne d'ôter la vie à quelqu'un, c'est une

lieu en février 1989 et les meurtres d'un avocat extérieur au mouvement et de sa famille en octobre de la même année. Au cours des années suivantes commencèrent les tentatives de mettre au point et d'utiliser des armes de destruction massive³⁷.

L'attentat au sarin commis par Aum Shinrikyo dans le métro de Tokyo en mars 1995 a considérablement crédibilisé la perception des « sectes » comme problème potentiel de sécurité publique. Si l'on se livre à un panorama des tentatives d'attentats à l'aide d'armes biologiques ou chimiques — relativement peu nombreuses dans l'histoire du terrorisme contemporain — il faut reconnaître que de petits groupes religieux y occupent une place non négligeable : outre Aum Shinrikyo, on peut rappeler la tentative de disciples de Rajneesh d'utiliser un agent biologique en Oregon en 1984 pour empoisonner la nourriture de restaurants locaux (une opération qui ne fut pas répétée) et les projets du groupe américain The Covenant, the Sword and the Arm of the Lord d'empoisonner des réservoirs d'eau potable en 1985³⁸. Qu'il s'agisse de groupes religieux indépendants ou se réclamant de grandes traditions, la violence à dimension sacrée tend à voir dans l'acte commis un reflet du combat cosmique entre les forces du bien et les forces du mal, et la sanction divine permet de justifier même l'acte le plus extrême³⁹.

indication que le temps accordé à cette personne est écoulé.» (Cité par M. WATANABE, « Religion and Violence in Japan Today: A Chronological and Doctrinal Analysis of Aum Shinrikyo », dans *Terrorism and Political Violence*, vol. 10, n° 4, hiver 1998, p. 80-100 [p. 85])

37. Sur Aum Shinrikyo du point de vue des aspects qui retiennent ici notre attention, on peut lire R. J. LIFTON, *Destroying the World to Save It: Aum Shinrikyo, Apocalyptic Violence, and the New Global Terrorism*, New York, Metropolitan Books et Henry Holt, 1999.

38. Cf. J. B. TUCKER (dir.), *Toxic Terror: Assessing Terrorist Use of Chemical and Biological Weapons*, Cambridge (MA) et Londres, MIT Press, 2000.

39. La violence particulière que peuvent revêtir des actes de « terrorisme religieux » a été soulignée par plusieurs experts des questions de terrorisme (B. HOFFMAN, « Revival of Religious Terrorism Begg for Broader U.S. Policy », dans *Rand Review*, vol. 22, n° 2, hiver 1998-1999, p. 12-17). Les actes de violence commis par des groupes religieux marginaux sont replacés dans le contexte plus large de la violence religieuse et de ses mécanismes (voir M. JUERGENSMEYER, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley, University of California Press, 2000).

Mais les « sectes » violentes ne sont qu'une infime minorité ! La plupart des groupes ne dérivent jamais. Ces actions justifient certes que les responsables de la sécurité publique restent attentifs à des indices possibles de passage d'un groupe religieux à la violence ; mais elles ne sauraient en aucun cas légitimer une politique des sectes (de toute façon peu efficace par rapport à ce genre de menaces) ou une hystérie voyant dans tout petit groupe des terroristes potentiels. Nous devons veiller à ne pas nous inventer de « nouvelles menaces » imaginaires. Les inquiétudes autour du passage à l'an 2000 étaient ainsi largement le fruit d'une excitation médiatique : dès la seconde semaine de janvier 1999, des journalistes m'appelaient pour savoir quels groupes se livreraient à des actes irréparables vers la fin de l'année et, le 31 décembre, je recevais encore un appel téléphonique d'une station de radio pour savoir où m'atteindre durant la nuit dans l'éventualité d'un acte flamboyant commis par une secte. En réalité, pratiquement aucun groupe n'était connu pour avoir un calendrier centré autour de l'an 2000, et les craintes réelles étaient bien séculières (ordinateurs qui ne fonctionneraient plus et distributeurs bancaires qui tomberaient en panne). Il ne faut pas reprocher aux forces de l'ordre d'y avoir prêté attention : il est de leur devoir d'être préparées à toute éventualité et l'hypothèse d'un petit groupe commettant un attentat spectaculaire frappant l'un des grands rassemblements marquant le passage à l'an nouveau n'était pas un scénario invraisemblable. Que rien ne se soit produit ne signifie pas qu'il n'y aura plus d'actes violents ou de suicides de groupes religieux, comme l'a montré le drame ougandais, mais nous sommes rarement assez imaginatifs pour deviner quelles formes ils prendront et où ils se produiront. La possibilité de nouveaux cas de dérives violentes doit donc être envisagée comme un scénario possible, la police doit certes prendre au sérieux d'éventuels indices qui lui sont signalés, mais il s'agit d'un développement statistiquement rare et qui ne justifie pas une suspicion généralisée à l'égard des marges religieuses. Il faut se montrer particulièrement prudent en abordant le monde des millénarismes : leur langage flamboyant peut vite prêter à malentendu, mais ils se montrent rarement violents dans le contexte contemporain, en dépit de leurs convictions radicales.

En définitive, si ces questions sur le « danger des sectes » surgissent, il faut aussi y voir un effet de l'éclatement du paysage religieux. Les États se trouvent amenés à s'interroger sur la façon de

gérer cette pluralité religieuse qui prend aussi des formes peu familières ou exotiques, à l'heure même où les valeurs unificatrices dans lesquelles pourraient se reconnaître nos sociétés deviennent moins fortes. Un État ne peut se désintéresser du religieux : en raison de la multiplication du nombre de voies spirituelles actives dans nos pays, la probabilité que certaines commettent des abus augmente ; en outre, la jouissance d'un statut religieux peut entraîner des avantages dans certains pays, ce qui amène des administrations à devoir prendre des décisions face à des cas concrets et le cas échéant à s'interroger sur l'adaptation des critères. Enfin, les médias et les opinions publiques (ou en tout cas des groupes de pression⁴⁰) peuvent exprimer des attentes ou des revendications sur lesquelles l'État est appelé à se prononcer. Cependant, par sa façon d'approcher ce foisonnement religieux, l'État peut contribuer à apaiser ou au contraire à renforcer des situations conflictuelles. Une attitude militante, comme elle est affirmée en France dans l'intitulé même de la Mission interministérielle de lutte contre les sectes (MILS), reflète-t-elle une résolution courageuse de protéger des personnes en difficulté ou au contraire le choix d'un État de prendre parti idéologiquement ? révèle-t-elle une adaptation à des situations nouvelles ou plutôt le sursaut d'une laïcité militante déroutée par des attitudes religieuses intenses ?

Cependant, si l'on relève des interrogations dans les cercles politiques de plusieurs pays européens⁴¹, les réactions ne sont pas identiques d'un pays à l'autre, en partie aussi par suite de traditions et perceptions historiques divergentes. Le juriste belge Rik Torfs distingue schématiquement trois modèles pouvant trouver des applications aux cinq niveaux juridiques (droit international, droit constitutionnel, législation, jurisprudence, administration), et auxquels vont venir se mêler des facteurs psychologiques : le *modèle de confiance*

40. Cf. Alain GARAY, « Réflexions sur les lobbies associatifs. Le cas des associations dites anti-sectes », dans B. OUELLET et R. BERGERON (dir.), *Croyances et Sociétés*, Montréal, Fides, 1998, p. 129-157.

41. Ces remarques se limitent à l'Europe occidentale : la question des « sectes » donne aussi lieu à de vifs débats dans des pays postcommunistes, mais la situation de départ y est différente, et les irritations à l'égard du prosélytisme dans un pays comme la Russie ne visent pas seulement les « sectes » (cf. J. WITTE et M. BOURDEAUX [dir.], *Proselytism and Orthodoxy in Russia: The New War for Souls*, Maryknoll [N.Y.], Orbis Books, 1999).

(accentuation sur la liberté religieuse, peu d'inquiétude face aux mouvements nouveaux); le *modèle de vigilance* (souci d'un équilibre entre la liberté religieuse et la protection de la société face à des abus possibles); le *modèle de scepticisme structurel* (la protection de la société est prioritaire, même s'il faut pour cela limiter éventuellement la liberté). Torfs observe ces dernières années, dans les pays de l'Union européenne, une tendance au renforcement du modèle de vigilance, et il relève qu'une société sécularisée tend par nature à mettre l'accent plus sur la protection de la société que sur l'épanouissement possible de la religion⁴². Ce ne sont donc pas nécessairement les pays où les religions traditionnelles sont les plus fortes qui adoptent l'attitude la plus dure à l'encontre des non-conformismes religieux. À côté de réels problèmes qui peuvent se poser, ces mouvements représentent probablement aussi un point de cristallisation d'interrogations sur le statut du religieux dans les sociétés modernes.

3. *Quel rôle pour la recherche universitaire*⁴³ ?

La question en forme d'alternative du titre de cet article est bien entendu trompeuse : même si un sujet se trouve considéré comme un problème relevant de la sécurité publique, cela n'empêche pas que des recherches lui soient consacrées. Mais l'existence même de débats qui rendent un terrain chaud ne reste pas sans conséquences pour le travail du chercheur. Il se retrouve parfois pris entre deux feux, quand il n'est pas lui-même décrit comme dangereux en raison de son intérêt pour un sujet « suspect » ! Et il se trouve certains respectables universitaires pour juger avec méfiance les travaux entrepris sur ce terrain par des collègues. En effet, en raison de la nature contestée de la qualification religieuse même de certains groupes, le

42. R. TORFS, « Les nouveaux mouvements religieux et le droit dans l'Union européenne : rapport général », dans *Les nouveaux mouvements religieux et le droit dans l'Union européenne*, Milan, Giuffrè Editore, 1999, p. 37-66.

43. Cf. également J.-F. MAYER, *La science comparée des religions face aux nouveaux mouvements religieux*, Fribourg, Université de Fribourg (Science comparée des religions), 1999 (accessible sur Internet : <http://www.multimania.com/acimr/textes/sciencereigion.html>). Sur les expériences de terrain du chercheur, on peut en outre lire, sous la forme d'un témoignage très personnel, J.-F. MAYER, *Confessions d'un chasseur de sectes*, Paris, Cerf, 1990.

fait de les décrire éventuellement comme religieux ou d'accepter de les faire relever de la science des religions peut apparaître comme une prise de position : comme l'a écrit Arthur Greil, la religion se transforme en une « ressource culturelle », objet de convoitises⁴⁴. Les efforts de la Scientologie pour obtenir des expertises scientifiques attestant sa nature religieuse en constituent un exemple frappant⁴⁵.

Toutes les disciplines n'engagent pas le chercheur sur un travail de terrain : il est possible de se livrer à des recherches purement historiques sur des groupes religieux disparus, par exemple ; de même, le criminologue, qui s'intéresse par définition à des groupes criminels, ne peut guère recourir à l'observation participante, contrairement à un chercheur qui s'intéresse à des courants ne présentant en principe pas de danger particulier. La plupart des chercheurs, sociologues ou autres, qui étudient les mouvements religieux contemporains, se trouvent amenés à travailler au contact de ces groupes, parfois de façon prolongée et intensive. Ils y gagnent une connaissance de première main à laquelle peu de personnes extérieures à ces mouvements accèdent⁴⁶. Cela a des conséquences : non seulement des liens personnels plus ou moins étroits se créent avec des membres des groupes étudiés, mais l'expérience directe de la vie interne du groupe peut amener à nuancer certains jugements simplistes : le chercheur contredisant alors la perception publique du phénomène, sa connaissance plus ou moins intime du groupe lui est

44. A. L. GREIL, « Sacred Claims: The "Cult Controversy" as a Struggle over the Right to the Religious Label », dans L. F. CARTER (dir.), *Religion and the Social Order. The Issue of Authenticity in the Study of Religions*, Greenwich (Connecticut) et Londres, JAI Press, 1996, p. 47-63 (p. 49). Cf. également : J. A. BECKFORD, « The Politics of Defining Religion in Secular Society: From a Taken-for-granted Institution to a Contested Resource », dans J. G. PLATVOET et A. L. MOLENDJIK (dir.), *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, Leyde, Brill, 1999, p. 23-40 ; M. INTROVIGNE, « Religion as Claim: Social and Legal Controversies », dans *ibid.*, p. 41-72.

45. À l'inverse, d'autres mouvements, comme la Méditation Transcendantale, ont essayé de se distancer d'une étiquette religieuse.

46. Le reproche est parfois fait aux chercheurs de se laisser manipuler par des groupes, qui ne leur montrent que ce qu'ils veulent bien leur montrer : cela peut être le cas pour des périodes d'observation courte et dans des mouvements aptes à exercer un degré de contrôle élevé ; dans la grande majorité des cas, en revanche, le problème n'est pas plus aigu que pour un travail d'observation sur n'importe quel autre type de société humaine.

paradoxalement reprochée, comme si elle constituait un facteur d'aveuglement et non un avantage. Personne ne nie que des liens personnels ou des sympathies puissent parfois influencer une évaluation : mais il y a aussi des observateurs qui sont capables de faire abstraction de ces considérations personnelles dans leur analyse — voire se montrent d'autant plus soucieux de marquer la distance. Lorsque des États se penchent sur le « problème des sectes », certains prêtent attention au fruit du travail de recherche, tandis que, dans d'autres pays, celui-ci n'est pas pris en considération, l'État préférant se reposer sur les informations fournies par des associations militantes ou par ses services de police. Quand les chercheurs sont écoutés, par exemple par une commission parlementaire, ils représentent une source parmi d'autres et sont placés sur le même plan que des groupes militants ou d'autres acteurs sociaux, puisqu'une commission essaie idéalement de parvenir à des conclusions en tenant compte des différentes voix qui se font entendre dans le débat public ; ce n'est pas toujours une situation confortable pour le chercheur, car un message nuancé et dépassionné n'a pas la clarté des prises de position nettes de partisans d'une cause ou d'une autre — et si le chercheur adopte au contraire des positions tranchées, il risque d'apparaître comme avocat d'une cause, et non observateur distancié. Le rôle du chercheur en tant qu'expert se pose également de façon difficile, dans un autre registre, lorsque son témoignage est requis lors de procès : le risque d'être instrumentalisé au service d'une cause est très grand, surtout si le chercheur reçoit un remboursement de frais (voire des honoraires) de la part de l'organisation qui fait appel à son témoignage⁴⁷. Cela renvoie à la problématique plus large de la fonction du chercheur en tant qu'expert en dehors du débat académique.

Toutes les questions déontologiques que soulève une recherche sur un terrain sensible ne sont nullement négligées dans le débat scientifique : par exemple, ces dernières années, les colloques de sciences sociales des religions offrent de plus en plus fréquemment des plages de discussion réservées à ces thèmes et rassemblant des

47. Pour éviter des situations potentiellement « piégées », l'auteur de cet article a jusqu'à maintenant toujours refusé d'apporter son expertise dans le cadre de procès, que ce soit au service d'une partie ou de l'autre.

chercheurs actifs dans l'étude des nouveaux mouvements religieux⁴⁸. Mais le problème déontologique n'est pas seulement de savoir jusqu'à quel point peuvent aller les relations entre un chercheur et un mouvement, ou encore son rôle d'expert : au-delà de ces problèmes qui relèvent d'une ligne de conduite académique, le chercheur doit décider pour lui-même, en tant que citoyen du pays auquel il appartient, comment il décide de se situer (et éventuellement de s'engager activement dans le débat public) si par exemple un État prend des initiatives qui paraissent partisans ou inadéquates.

Les dérives ou explosions violentes survenues autour de mouvements religieux non conformistes ont également transformé le contexte d'un partie de la recherche. L'affaire du Temple du Peuple en Guyana en 1978 avait certes déjà suscité l'intérêt de chercheurs et donné lieu à de pertinents travaux scientifiques⁴⁹. Elle apparaissait cependant comme un événement isolé dans l'environnement contemporain, même si elle fournissait un argument de poids aux critiques. Les affaires des années 1990 ont donné une nouvelle dimension au problème des dérives : celle de leur prévention possible. D'une part, l'existence de plusieurs cas permet de supposer que d'autres pourraient se produire et oblige donc les autorités à s'interroger sur d'éventuels moyens de les empêcher ; d'autre part, l'affaire de Waco au Texas en 1993 a suscité un traumatisme aux États-Unis et a conduit des chercheurs à estimer qu'un autre type d'approche aurait pu contribuer à prévenir le dénouement tragique, en prenant plus au sérieux les convictions théologiques de David Koresh et de ceux qui l'entouraient⁵⁰. Ces dernières années, plu-

48. Cf. par exemple les articles réunis dans le cadre d'un symposium « Academic Integrity and the Study of New Religious Movements », dans *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 2, n° 1, octobre 1998, p. 8-54.

49. On peut notamment citer : J. R. HALL, *Gone from the Promised Land: Jonestown in American Cultural History*, New Brunswick (NJ) et Londres, Transaction, 1987 ; D. CHIDESTER, *Salvation and Suicide: An Interpretation of Jim Jones, the Peoples Temple, and Jonestown*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1988. Cf. également : R. MOORE et F. MCGHEE (dir.), *New Religious Movements, Mass Suicide, and Peoples Temple*, Lewiston (N.Y.), Edwin Mellen Press, 1989 ; M. McCORMIK MAAGA, *Hearing the Voices of Jonestown*, Syracuse (N.Y.), Syracuse University Press, 1998.

50. Deux ouvrages publiés deux ans après le drame synthétisent les critiques et questions des chercheurs américains : J. D. TABOR et E. V. GALLAGHER, *Why*

sieurs ouvrages académiques ont été publiés sur les questions relatives à la violence dans les mouvements religieux, manifestant ainsi une attention prêtée à ces préoccupations sociales et une volonté d'apporter un éclairage⁵¹. Un réseau international informel de chercheurs travaillant sur ces questions s'est mis en place.

Ces chercheurs ne se bornent pas à publier leurs travaux et à participer à des conférences académiques : plusieurs d'entre eux ont également été invités à s'exprimer devant des auditoires policiers. Et cela entraîne d'autres questions : des policiers sont certes intéressés par des considérations générales sur la violence dans des mouvements apocalyptiques ou des études de cas déjà survenus, mais aimeraient surtout obtenir les informations ou instruments permettant d'identifier à l'avance les dirigeants ou groupes religieux susceptibles de dériver. L'analyse académique ne cause pas de dégâts si par malheur le chercheur se trompe : en revanche, que doit-il répondre quand un policier lui demande s'il est en mesure d'identifier des groupes à risque ? ou s'il considère tel ou tel groupe comme présentant un danger potentiel ? Le chercheur assume alors une responsabilité tout autre. Le rapport qui s'établit entre la recherche académique et la perception que des groupes peuvent présenter un danger pour la sécurité publique est donc plus complexe qu'il n'y paraît.

La question posée par le titre de cette contribution et les interrogations soulevées par le débat autour des sectes ont ainsi conduit à insister sur des aspects très particuliers. Mais il serait fort peu

Waco? Cults and the Battle for Religious Freedom in North America, Berkeley, University of California Press, 1995 ; S.t A. WRIGHT (dir.), *Armageddon in Waco: Critical Perspectives on the Branch Davidian Conflict*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1995. Cf. également C. WESSINGER, « Review Essay : Understanding the Branch Davidian Tragedy », dans *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 1, n° 1, octobre 1997, p. 122-138.

51. Parmi ces ouvrages généraux, qui s'ajoutent à des livres sur des groupes particuliers, on peut citer : M. BARKUN (dir.), *Millenialism and Violence*, Londres et Portland (OR), Frank Cass, 1996 ; T. ROBBINS et S. J. PALMER (dir.), *Millenium, Messiahs, and Mayhem: Contemporary Apocalyptic Movements*, New York et Londres, Routledge, 1997 ; C. WESSINGER (dir.), *Millenialism...* (op. cit.) ; J. R. HALL (en coll. Philip D. SCHUYLER et S. TRINH), *Apocalypse Observed: Religious Movements and Violence in North America, Europe, and Japan*, Londres et New York, Routledge, 2000 ; C. WESSINGER, *How the Millenium Comes Violently: From Jonestown to Heaven's Gate*, New York, Seven Bridges Press, 2000.

souhaitable de voir à l'avenir la recherche s'occuper essentiellement de groupes susceptibles de dériver ou des polémiques autour des « sectes ». En fait, le débat social tend à se concentrer sur ces questions, alors que ce ne sont certainement pas les questions majeures du point de vue de la connaissance que nos recherches peuvent apporter à l'étude des phénomènes religieux, c'est-à-dire l'attention que nous devons prêter à l'extraordinaire floraison de groupes religieux à laquelle nous pouvons assister, avec de nouvelles créations constantes et des transferts d'une zone du globe à l'autre, mais aussi les changements qui interviennent dans la place faite au religieux, que les débats qui entourent ces groupes éclairent d'ailleurs aussi. Les dérives qui se produisent émeuvent temporairement (et légitimement) nos concitoyens ; mais les mutations du religieux en cours à l'heure de la mondialisation — pas seulement les nouveaux mouvements religieux — auront un impact de beaucoup plus longue durée et contribueront vraisemblablement à transformer en profondeur le visage des sociétés dans lesquelles nous vivons.

L'étude des nouveaux mouvements religieux doit-elle devenir une discipline autonome ?

JEAN-FRANÇOIS MAYER¹

SI L'ON Y RÉFLÉCHIT, le terrain choisi par les chercheurs qui s'intéressent aux nouveaux mouvements religieux (NMR) peut susciter quelques interrogations. Tout d'abord, nous pouvons nous demander si ce terrain présente une quelconque cohérence. En effet, face à des approches marquées par des amalgames hâtifs, nous ne cessons d'expliquer que les NMR recouvrent une infinie variété de mouvements n'ayant souvent rien de commun entre eux, et il est révélateur que la plupart des chercheurs qui s'y intéressent ne s'étendent guère sur les définitions de leur objet de recherche ou se confinent à des remarques très générales sur ce point². Ensuite, nous nous penchons sur des mouvements qui, tout nouveaux qu'ils soient, ont pour la plupart été marqués par la tradition dont ils sont issus (et souvent même par plusieurs traditions) : pouvons-nous donc, sans rester superficiels, prendre le risque de parler de gourous indiens sans être des spécialistes de l'hindouisme ou de nouvelles religions du Japon sans être des experts en shintoïsme ? Enfin, paradoxalement et plus subtilement, ne confirmons-nous pas involontairement, à travers nos études qui englobent parfois dans un même volume des courants si variés, les amalgames dont nous prétendons nous éloigner ? La question n'est pas vraiment nouvelle : Henri

1. Chargé de cours à l'Université de Fribourg (Suisse).

2. Pour quelques réflexions introductives, voir Eileen BARKER, « New Religions and New Religiosity », dans E. BARKER et M. WARBURG, *New Religions and New Religiosity*, Aarhus, Aarhus University Press, 1998, p. 10-27.

Desroche, l'un des premiers sociologues français à s'intéresser sérieusement au sujet, rapportait — il y a bien des années déjà — que son maître, E.G. Léonard, dénonçait cette « nouvelle fausse discipline » qui lui paraissait suspecte de préjugés tératologiques, et Desroche lui-même se félicitait d'avoir décliné la direction d'un projet de collection sur les « grandes hérésies » que, expliqua-t-il, « je redoutais non sans raison de voir conçu comme un musée de monstres³ ».

Comme plusieurs de mes collègues, je me suis intéressé et continue à m'intéresser à des mouvements dont les racines sont très variées, aussi bien des sectes chrétiennes que des mouvements orientaux. Je ne puis prétendre connaître comme il le faudrait toutes les traditions religieuses qui ont contribué à former ces mouvements; je puis en revanche me référer aux travaux des spécialistes de ces traditions afin de recueillir l'information qui m'est nécessaire. En outre, à côté de mouvements s'inscrivant clairement dans *une* tradition, je vois aussi émerger — et je soupçonne que ce n'est qu'un début — des groupes qui n'appartiennent à aucune tradition spécifique, parce qu'ils se livrent à ce qu'un chercheur japonais a qualifié de « néo-synchrétisme », c'est-à-dire non pas l'interaction lente et naturelle entre traditions religieuses qui entrent en contact, mais l'amalgame intentionnel et actif entre éléments issus de traditions différentes, sans que soit même nécessaire un contact réel entre les traditions religieuses concernées⁴. Si ce n'est les chercheurs qui s'intéressent aux NMR, qui s'occupera de ces formations religieuses probablement destinées à être toujours plus nombreuses? De plus, même si ces mouvements sont si différents, beaucoup d'entre eux (à la notable exception des « sectes » chrétiennes) naviguent dans les eaux d'un sous-ensemble culturel qui se retrouve notamment dans certains salons ou librairies dites « ésotériques⁵ » : je me souviens de

3. Henri DESROCHE, *Les religions de contrebande. Essais sur les phénomènes religieux en époques critiques*, Paris, Mame, 1974, p. 14.

4. Nobutaka INOUE, « The Information Age and the Globalization of Religion », dans N. INOUE (dir), *Globalization and Indigenous Culture*, Tokyo, Kokugakuin University, 1997, p. 80-96 (p. 89). On pourra également lire les réflexions de Johann FIGL, *Die Mitte der Religionen. Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993, p. 161-164.

5. À ce propos, l'apport d'un article publié il y a de longues années par Colin CAMPBELL demeure fondamental pour toute réflexion sur le monde de la

la réponse de ce dévot de Krishna auquel je demandais ce qu'il espérait de sa présence dans une foire de l'ésotérisme, et qui me répondit que le groupe se devait tout simplement d'y être, parce que ceux qui le connaissaient s'étonneraient sinon de ne l'y point trouver. Même si les origines de ces mouvements sont si variées, dans leurs manifestations en Occident, beaucoup d'entre eux se retrouvent clairement en lien plus ou moins étroit avec une même mouvance (au sens large). Enfin, le fait même que les sociétés tendent à caser dans une catégorie à part des mouvements hétéroclites crée d'une certaine façon un terrain un peu particulier : quand un journaliste ou un particulier s'adresse pour un renseignement à un chercheur réputé s'intéresser aux « sectes », le demandeur attend du chercheur, comme si c'était normal, une connaissance polyvalente de ce foisonnement.

Je pense que ce qui a poussé la plupart d'entre nous à s'intéresser aux NMR⁶ a été d'abord un mélange de curiosité et de fascination pour ces expressions de la créativité religieuse contemporaine, beaucoup plus que les controverses qu'ils ont parfois provoquées et continuent de susciter. Il y a aussi eu, sans doute, l'excitation que peut ressentir un chercheur à pouvoir observer la naissance d'une religion « sur le vif » — tout en ayant bien conscience que beaucoup de ces formations religieuses seront éphémères, mais certaines d'entre elles deviendront vraisemblablement le noyau de communautés religieuses durables. Pour quelques-uns des premiers chercheurs sur ce terrain, peut-être y avait-il aussi l'étonnement de constater que le déclin prévu de la religion ne se produisait pas comme on l'avait prévu, que la baisse de l'influence des grandes Églises n'empêchait pas le développement parallèle d'une effervescence religieuse sur leurs marges.

Notamment chez les sociologues de la religion⁷, l'intérêt pour les NMR a conduit à une véritable explosion du nombre de travaux

religiosité parallèle (« The Cult, the Cultic Milieu and Secularization », dans *Sociological Yearbook of Religion in Britain*, vol. 5, Londres, SCM Press, 1972, p. 119-136.

6. On lira également avec intérêt les quelques réflexions de J. Gordon MELTON, « The Changing Scene of New Religious Movements: Observations from a Generation of Research », dans *Social Compass. Revue internationale de sociologie de la religion*, vol. 42, n° 2, juin 1995, p. 265-276.

7. Pour une excellente synthèse sur les différentes facettes et implications des recherches des sociologues de la religion sur les NMR, voir Eileen BARKER,

sur ces thèmes au fil des trente dernières années⁸. Les revues spécialisées dans les sciences sociales des religions contiennent fréquemment des articles portant sur ces sujets⁹, et il ne manque pas de communications sur les NMR dans les congrès scientifiques d'organisations telles que la Société internationale de sociologie des religions (SISR), la Society for the Scientific Study of Religion (SSSR) ou l'American Academy of Religion (AAR), pour ne citer que celles-ci. Mais — et cela nous conduit au cœur de notre sujet — il commence à y avoir aussi des périodiques exclusivement consacrés à cette question, comme *Syzygy: Journal of Alternative Religion and Culture* (lancé en 1992, mais dont la parution a été très irrégulière et a connu des années d'interruption) et, surtout, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, qui paraît avec régularité depuis 1997 et qui est en train de s'affirmer comme la revue académique de référence dans ce domaine¹⁰. En outre, il y a aussi de plus en plus régulièrement des colloques qui sont consacrés exclusivement aux NMR et phénomènes analogues: l'exemple le plus connu est représenté par les conférences internationales qu'organise depuis plus de dix ans le Centre d'études sur les nouvelles religions (CESNUR), animé par Massimo Introvigne, un chercheur arrivé sur ce terrain vers le milieu des années 1980, mais qui a rapidement développé des connaissances encyclopédiques. De véritables réseaux de chercheurs se constituent de plus en plus autour

« Taking Two to Tango: The New Religious Movements and Sociology », in L. VOYE et Jaak BILLIET (dir), *Sociology and Religions: An Ambiguous Relationship*, Louvain, Leuven University Press, 1999, p. 204-226.

8. La bibliographie américaine est considérable, mais l'Europe n'est pas en reste, même si c'est de façon inégale selon les pays, comme le montre le volume d'Elisabeth ARWECK et Peter B. CLARKE, *New Religious Movements in Western Europe: An Annotated Bibliography*, Westport (Connecticut) et Londres, Greenwood Press, 1997. Des travaux commencent maintenant à paraître aussi sur la situation dans différents pays postcommunistes d'Europe.

9. Certains, comme le *Journal of Contemporary Religion*, sont particulièrement riches en articles sur ces sujets.

10. N'omettons pas de signaler aussi un bulletin mensuel en français, qui accueille à la fois des articles de chercheurs universitaires et des travaux plus populaires, et représente une utile source d'information (sans parler de l'exploit que constitue sa parution régulière depuis plus de vingt ans, grâce aux efforts de son inlassable rédacteur en chef, Bernard Blandre, à Sarreguemines): *Mouvements religieux* (organe de l'Association d'étude et d'information sur les mouvements religieux).

des NMR ou de thèmes particuliers; le développement du réseau Internet et des moyens de communication électroniques renforce cette évolution en offrant les moyens de garder le contact en permanence.

C'est ainsi que, lors du colloque du CESNUR à Bryn Athyn (Pennsylvanie) en juin 1999, l'une des figures tutélaires de la recherche sur les NMR, J. Gordon Melton, n'a pas hésité à parler de l'étude des nouvelles religions comme une discipline séparée, à la confluence de l'évolution de l'histoire des religions, d'une part, et de l'étude des sectes par des théologiens et des sociologues, d'autre part¹¹. Mais Melton reconnaît en même temps que les participants à ces recherches proviennent de plusieurs disciplines et ne partagent donc pas les mêmes méthodes, d'une part, et que tant les limites que la définition du terrain n'ont jamais été clairement établies, d'autre part. Bromley résume probablement de façon assez adéquate la situation actuelle en décrivant l'étude des NMR comme un « domaine semi-autonome¹² ».

Je crois que ce développement a été positif: il a permis l'essor de l'étude de groupes qui couraient le risque de rester cantonnés sur les marges de la recherche — j'ai entendu récemment encore des historiens des religions sceptiques quant au principe même d'études sur les NMR. Il a aussi offert à ceux qui se passionnent pour ces sujets l'occasion de se rencontrer et de confronter les fruits de leurs travaux. Melton souligne que la recherche sur les NMR a atteint quelques points de consensus, notamment sur le fait que les phénomènes rencontrés ne diffèrent pas foncièrement des phénomènes observés dans les religions historiques (j'introduirais simplement ici une petite nuance en ce qui concerne à la présence d'un nombre non négligeable de groupes quasi-religieux, situés en quelque sorte sur la frontière entre sacré et séculier¹³). Pour cette raison, même s'il est

11. Il vaut la peine de lire l'intégralité de cette intervention, dont une version préliminaire est accessible sur le site du CESNUR: J. Gordon MELTON, « The Rise of the Study of New Religions », 1999 <http://www.cesnur.org/testi/bryn/br_melton.htm>.

12. David G. BROMLEY, « New Religious Movements », dans William H. SWATOS (dir.), *Encyclopedia of Religion and Society*, Walnut Creek (Californie), AltaMira Press, 1998, p. 328-333 (p. 331).

13. Voir Arthur L. GREIL, « Explorations Along the Sacred Frontier: Notes on Para-Religions, Quasi-Religions, and Other Boundary Phenomena », dans D.G. BROMLEY et J.K. HADDEN (dir.), *Religion and the Social Order: the*

nécessaire que des chercheurs continuent de se consacrer principalement ou même exclusivement aux NMR, même s'il est souhaitable aussi que se créent des chaires universitaires consacrées à ces questions, je ne suis pas certain qu'il soit désirable de voir l'étude des NMR devenir une discipline entièrement autonome. Cela équivaldrait à créer une enclave pour la recherche sur les NMR, alors qu'elle a au contraire tout à gagner d'une interaction avec les autres recherches sur les phénomènes religieux, dans une perspective à la fois synchronique et diachronique. Le statut de « semi-autonomie », qui s'est affirmé tout naturellement, est exactement celui qui convient, me semble-t-il.

Quels sont donc, dans ce cadre, les priorités et les souhaits que je formulerais pour nos recherches dans notre domaine « semi-autonome » au cours des prochaines années ?

- Tout d'abord, la pluridisciplinarité doit encore plus s'affirmer¹⁴ : à côté des travaux de sociologues, qui se sont particulièrement affirmés sur ce terrain, il faut que se développent plus encore ceux d'historiens des religions et que se multiplient aussi les ponts avec des spécialistes du droit des religions, avec des psychologues, avec des criminologues, etc. Je ne crois pas que la différence des méthodes représente un obstacle majeur : certains d'entre nous se sentent, de fait, à cheval sur plusieurs disciplines. Mais les différentes disciplines peuvent aussi influencer la perception même d'un sujet : un congrès de criminologues ou de sociologues ne traite pas les NMR de la même façon, par exemple, mais l'existence même de ces différences peut se révéler riche d'enseignements — de part et d'autre.
- Les recherches sur les NMR ont été affectées plus ou moins fortement par les controverses autour de certains mouvements et ne vont pas cesser de l'être : depuis quelques années, en Europe, les États tendent de plus en plus à se pencher sur ces sujets, à travers des rapports officiels, voire le développement d'une véritable « politique des sectes » — la France, où elle présente un prolongement du vieux débat sur la laïcité, en est l'exemple le plus frappant. Nous

Handbook on Cults and Sects in America, partie A, Greenwich (Connecticut) et Londres, JAI Press, 1993, p. 153-172.

14. Voir Margit WARBURG (dir.), *Studying New Religions*, Copenhague, Institute of History of Religions (University of Copenhagen), 1995.

ne pouvons pas entièrement éviter d'être impliqués dans ces débats, ni nous en désintéresser, en raison de tout ce qu'ils nous révèlent sur la place du religieux dans les sociétés contemporaines. En revanche, nous devons veiller à ne pas laisser les controverses qui surgissent ici et là dicter les priorités de nos recherches¹⁵.

- Comme l'ont déjà observé plusieurs auteurs, une attention disproportionnée a été accordée à quelques mouvements très connus et controversés — des mouvements qui, parfois, accueilleraient d'autant plus volontiers les chercheurs qu'ils étaient en quête d'appuis potentiels dans ces controverses. Beaucoup de travaux qui ont été faits sur ces mouvements sont excellents et resteront des ouvrages de référence dans la littérature sur les NMR. Mais il importe de nous intéresser — et d'encourager les jeunes chercheurs à s'intéresser — à tous les mouvements qui n'attirent guère l'attention et ne font pas l'objet de recherches, mais pourraient cependant nous apprendre beaucoup. Sans négliger les mouvements déjà étudiés, car ils poursuivent leur évolution et changent, il convient de développer un effort particulier en direction de mouvements que personne n'a étudiés encore : le travail ne manque pas !

- Je pense qu'il importe aussi d'accorder une attention particulière aux mouvements qui ne relèvent que de l'étude des NMR, c'est-à-dire les mouvements « néo-synchrétiques » auquel j'ai déjà fait allusion ainsi que les NMR qui s'émancipent de leur arrière-plan religieux d'origine au point de devenir l'embryon de nouvelles traditions religieuses indépendantes¹⁶. Spécialement du point de vue de l'histoire des religions, je suis convaincu qu'il y a là une piste de recherche fertile à explorer. Elle pourrait en outre permettre d'apporter quelques éclaircissements sur les définitions plutôt floues des NMR et des « nouvelles religions ».

15. Cela dit, nos recherches vont probablement être aussi amenées parfois à contribuer à donner des réponses aux interrogations qui se posent du côté d'instances étatiques, ce qui soulève d'ailleurs parfois des problèmes déontologiques, par exemple quant aux modalités possibles de collaboration avec les organes de sécurité publique lorsque ceux-ci sollicitent des chercheurs (voir le symposium « Scholars of New Religions and Law Enforcement Officials », dans *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 3, n° 1, octobre 1999, p. 7-59.

16. C'est une question que je me propose de traiter dans un prochain ouvrage.

D'autres objectifs pourraient être fixés encore, mais ces quelques souhaits représentent déjà un bien gros programme pour les années qui viennent. La mondialisation ne fait que commencer à déployer ses effets sur le champ religieux : la variété des NMR va s'accroître encore et la généalogie de leurs croyances promet de devenir toujours plus complexe, tandis qu'augmentera parallèlement le besoin de nos concitoyens d'accéder à des informations permettant de comprendre cet environnement multiforme et de s'orienter dans la diversité des traditions ou nouvelles émergences spirituelles. Dans un monde marqué par l'héritage de la sécularisation, l'étude des phénomènes religieux est appelée à jouer un rôle qui ne va pas rester confiné au cadre des colloques scientifiques.