

La technologie, nouvel horizon du sacré ?

*Lionel OBADIA **

Résumé : Les technologies digitales sont-elles devenues le nouvel horizon du sacré ? Le déferlement des nouvelles technologies et leur incorporation rapide dans les pratiques ordinaires des citoyens des sociétés hypermodernes laissent peu de doutes quant à une véritable révolution culturelle (à défaut d'être anthropologique) concomitante d'une digitalisation croissante et à grande échelle du monde actuel. Ces nouvelles technologies, aux formes et aux impacts diversifiés, participent d'un mouvement de fond qui affecte le monde des religions qui se « technologise ». Dans un mouvement parallèle, les technologies font l'objet d'une inattendue sacralisation, en contexte de sécularisation avancée (du moins dans les pays à fort avancement industriel). Les technologies actuelles (l'Internet, l'IA et les robots) accompagnent les métamorphoses des croyances – et jusqu'à un certain point, les suscitent. En nourrissant la réflexion d'exemples précis, cet article posera quelques éléments clés pour une réflexion autour des rapports entre croyances et technologies, à l'époque actuelle.

Mots clés : technologies, digitalisation, sacré, métamorphoses, croyances

En 1954, l'essayiste français Jacques Ellul publie un livre qui marquera à la fois la philosophie et la sociologie des sciences et technologies : *La technique ou l'enjeu du siècle*. Il y pose un axiome qui ne cessera d'être confirmé : alors que la technique joue un évident rôle de désacralisation du monde, à mesure que la

* Lionel Obadia est professeur en anthropologie, à l'Université Lyon 2.

technique se fait plus importante en société, elle se pare des atours du sacré :

[...] plus rien n'est le domaine des dieux, des puissances non naturelles. L'homme qui vit dans le milieu technique sait bien qu'il n'y a plus de spirituel nulle part. Et cependant nous assistons à un étrange renversement ; l'homme ne peut vivre sans sacré ; il reporte son sens du sacré sur cela même qui a détruit tout ce qui en était l'objet : sur la technique. (Ellul, 1954 : 132–133.)

Avait-il anticipé un phénomène de fond ou spéculé sur un avenir qui relève plus de la fiction que de la science ? Et plus encore : cette tendance qui a jailli dans le mouvement d'une technisation croissante des sociétés de l'après-Seconde Guerre mondiale est-elle comparable à celle que connaissent les sociétés du tournant des XX^e et XXI^e siècles – ce qu'il est convenu d'appeler la « révolution digitale » ou « numérique »¹ ?

Dans le déferlement des technologies digitales, de l'Internet, de la communication, de l'intelligence artificielle et de la robotique, les croyances traditionnellement attachées à des objets surnaturels (des dieux, des forces, des entités, etc.) sont, en effet, sujettes à des changements dont les sciences historiques et sociales mesurent à peine les formes et les conséquences (croyances dispersées mais toutefois visibles car très médiatisées) et en particulier pour ce qui concerne les croyances relatives au *sacré*. ChatGPT, un « *chatbot* » (un agent de dialogue programmé pour simuler un dialogue naturel entre humains) d'intelligence artificielle (ces programmes informatiques à haute performance simulant des capacités cognitives et linguistiques humaines) qui, depuis sa mise en ligne en 2022, a fait des prouesses et a flouté les frontières entre l'humain et la technologie, a été au centre des débats publics et des réflexions scientifiques. Il s'agit là d'un espoir nourri par les plus convaincus que les technologies figureraient l'avenir radieux de l'humanité. En miroir, il incarne aussi l'une des peurs collectives

¹ L'usage du terme « digital », plutôt que celui de « numérique », se veut un « choix théorique ». Selon Philippe Breton (2020), « la distinction entre numérique et digital réside dans l'accent mis sur la technologie et l'usage par opposition à la simple conversion des données ». Dans le « digital », il y a donc l'approche par les pratiques qui est celle ici privilégiée, alors que « numérique » relève plutôt d'une approche technique qui intéresse les ingénieurs.

du XXI^e siècle entretenue par les mouvances sceptiques, celle d'un *luddisme digital* des plus ambivalents (Obadia, 2020a), nourri de la crainte de voir une nouvelle humanité (dite « posthumaine ») naître du terreau des technologies et qui s'hybriderait avec elles, au point de perdre ce qui fait précisément l'humain (Sadin, 2016). Ces peurs résonnent désormais dans les sociétés humaines avec plus ou moins de profondeur selon le degré de digitalisation, d'industrialisation et de développement économique de ces dernières.

Premières balises théoriques

Les intelligences artificielles, les « IA », développées en masse depuis quelques années déjà, ont connu, avec ChatGPT 4 (l'agent de dialogue de l'entreprise de pointe OpenAI), de considérables progrès, qui ont donné lieu à de multiples variantes dans le domaine du conseil et du coaching, de l'accompagnement psychologique et du soin, de l'interaction expérimentale et des apprentissages cognitifs, des activités ludiques, de l'éducation et de l'économie de la connaissance, et bien d'autres qu'il serait évidemment trop long de détailler ici (Alexandre, 2017). Le secteur des croyances ne pouvait évidemment échapper à ce mouvement qui semble irrépressible. Il ressort toutefois deux phénomènes de ce qui apparaît comme une effervescence technophile ou technophobe mais dans tous les cas technocentré : d'une part, ce qu'on pourrait qualifier de *technologisation du sacré*, c'est-à-dire l'appropriation ou le développement de technologies électroniques au service d'organisations religieuses (des traditions historiques ou des mouvances plus marginales) ou d'acteurs de mouvements plus « spirituels » (comme la nouvelle vague des « magiciennes » sur les réseaux sociaux ; Miller, 2022). Le site d'information *Nippon.com* évoque en 2023 un « Buddhabot », une version ChatGPT dont les réponses sont inspirées des textes sacrés du bouddhisme (Arab News, 2023), mais la même année, le *Washington Post* avait de son côté signalé que des Églises protestantes n'avaient pas hésité à recourir à la technologie pourtant controversée dans le monde religieux (Grieshaber, 2023). Parallèlement, les médias ont relayé avec au moins autant de curiosité la mise sur le marché d'un « Jesus-bot », une IA générative qui « dialogue » avec des individus par écran interposé (Ask Jesus, s.d.). Trois programmes qui fonctionnent sur une technologie identique, mais s'adressent à

des « publics » différents, qui, pourtant, ont en commun d'avoir inspiré des dispositifs techniques convoquant le symbolisme du sacré, ici, inscrit dans des traditions clairement identifiées, et donc répondant au champ sémantique du religieux dans le sens le plus classique du terme (en référence à la transcendance et au divin, notamment). Mais c'est aussi une forme de sacré plus diffus et moins traditionnel qui se déploie dans le même temps, et dans un même contexte.

Car, d'autre part, en effet, des phénomènes d'une autre nature mais qui relèvent du même domaine technologique mettent en lumière ce qui apparaît comme une *sacralisation des technologies*, qui se traduit par un respect particulier témoigné à l'endroit des produits des technologies digitales (comme les œuvres d'art générées par IA ; cf. Brunet, 2018), mais aussi des composantes de la technologie (l'information, qui est érigée au rang d'objet sacré, Breton, 2011 ; les données, dont Harari (2017) suggère qu'elles font l'objet d'une véritable « religion », voire des machines elles-mêmes (Souza Aguiar, 2018). Si, bien souvent, c'est un sacré « positif » qui est mobilisé, en référence à la *religion* ou à un modèle d'elle-même (foi, transcendance), c'est aussi un sacré « négatif » ou magique (selon l'ancienne opposition de Hubert et Mauss, 1950 [1902–1903]) qui surgit dans ces développements technologiques : soit comme espaces où s'expriment des croyances magiques (Susca, 2016 ; Obadia, 2020b), soit comme support de croyances plus ténébreuses et furtives, comme celles qui s'appliquent aux spectres et aux fantômes, lesquels ont trouvé dans les téléphones intelligents et les écrans d'ordinateur de nouveaux moyens de se manifester aux vivants (Obadia, 2021). Ce qui a fait dire à certains observateurs que les technologies, qui sont par ailleurs *divinisées* ou *sacralisées*, peuvent aussi être *hantées* par de biens traditionnels revenants de l'au-delà, ou par des apparitions plus vagues et fugaces (Sconce, 2000).

Ces exemples ne sont que des événements particuliers mais considérés ensemble, ils représentent l'écume d'une vague de fond bien plus large : l'immixtion de ces nouvelles technologies dans l'ensemble des compartiments de l'existence des humains, ce qu'il est désormais convenu d'appeler la « révolution digitale », ne pouvait qu'emporter avec elle le monde des croyances, dans son infinie diversité. Des religions fortement institutionnalisées aux croyances bien établies aux mouvances spirituelles aux contenus

plus diffus, c'est une effervescence généralisée qui semble saisir actuellement tous les promoteurs du sacré, quelles qu'en soient les formes. Le journal français *Usbek et Rika*, qui revendique de se consacrer au « futur » et à explorer les thématiques innovantes a, en 2023, dédié l'un de ses numéros aux « nouvelles routes de la foi » qui se dessinent dans l'environnement numérique. Les thématiques s'y déploient toutefois sans surprise pour les chercheurs qui sont familiers du domaine : ressources religieuses sur Internet, communautés croyantes en réseau, gourous énonçant des sermons par l'intermédiaire des écrans, expériences spirituelles digitales, prosélytisme intégriste en ligne, etc. Un numéro agrémenté de nombreuses (et très succinctes) vignettes qui révèlent le caractère mosaïque et surtout peu unifié des usages religieux de différentes technologies modernes, et des paraboles du sacré qui émaillent les développements des technologies. Deux thématiques qui, il faut bien le reconnaître, n'ont connu que de très récents développements dans le champ académique. À peine surgies dans la presse et dans la littérature scientifique, ces thématiques sont cependant *de facto* déjà dépassées face au déploiement constant, perpétuellement renouvelé et tous azimuts de la « haute technologie » (*high-tech*).

Si l'on tente, comme on va le faire ici, de poser les grandes lignes d'une réflexion, c'est alors un panorama à vocation heuristique qui sera forcément limité par la particularité de chaque technologie considérée dans son contexte d'usage – IA, Internet et robots : mais toutes participent à leur manière de cette vague d'inscription des technologies digitales dans les univers de croyances ou de ce processus d'attribution de croyances aux technologies.

Religions et / religion de

Toute analyse des métamorphoses du sacré et des technologies semble soulever une question préliminaire, qui appelle à des réponses complexes : jusqu'à quel point les métamorphoses du sacré sont-elles imputables à la révolution digitale dès lors que la technologie entre en compte dans les facteurs considérés ? Outre le fait que toute métamorphose sociale ne saurait être considérée comme exclusivement de cette nature, une différence subtile mais importante doit être d'emblée pointée : celle qui distingue, d'un

côté, l'appel à la « religion » ou au « religieux » dans le domaine technologique qui procède d'une parabole, alors que d'un autre côté, ce sont des formes clairement identifiées comme relevant du religieux par référence directe aux traditions que l'on trouve sur l'Internet, dans les applications de téléphones intelligents, sur les réseaux sociaux, dans les messageries et les plateformes non spécialisées, en IA et en Réalité Virtuelle (RV). À partir de là, une opposition conceptuelle peut être tracée entre les deux grands liens épistémologiques : un rapport *ontologique*, d'une part, qui stipule que les technologies et la religion existent à part l'une de l'autre mais s'influencent mutuellement ; et un rapport *métaphorique*, d'autre part, selon lequel technologies et religion peuvent présenter des ressemblances ou des convergences par analogie. Cette distinction se traduit dans une opposition théorique qui distingue entre « religion *et* technologie » et « religion *de la* technologie » ou « religion *des* technologies » respectivement.

Le premier est à l'évidence le plus répandu dans les sciences humaines et sociales, et c'est celui qui ouvre ce premier volet de discussion. Dans l'ordre d'intérêt des technologies qui ont le plus retenu l'attention des universitaires qui s'intéressent à cette thématique, c'est l'Internet qui occupe la première place : « Dieu » (en fait, les religions) s'invite(nt), en effet, de manière visible sur la Toile, qui offre des modalités d'usage et une vitesse de diffusion de messages jamais égalées (Hackett, 2005) et incorpore des technologies digitales à des pratiques déjà instituées. Depuis, les travaux sur « le religieux sur l'Internet » n'ont cessé de se multiplier en volume et de s'enrichir de cas d'études variés (couvrant le spectre large des religions théistes et cosmiques). Dès 1996, aux prémisses d'une vague de fond qui allait déferler ensuite, Stephen O'Leary (1996) considérait l'Internet comme un « espace sacré », en l'occurrence, un espace investi par des acteurs et des organisations qui y versent des contenus relatifs au sacré. De nouvelles pratiques s'y développent qui, souvent, prolongent des modalités de communication entre humains ou avec leurs objets de croyance (ce qui fait donc la définition minimale du sacré, selon les théories classiques de l'anthropologie) (Obadia, 2024) : prières, sermons, confessions, rituels, instructions et prosélytisme, qui a notamment été pointé du doigt dans le cadre d'un islam radical et expansionniste, mais qui concerne aussi le judaïsme ultra-orthodoxe et les mouvances chrétiennes fondamentalistes comme le

Pentecôtisme nord-américain (Hackett, 2005 ; Campbell, 2012). Il s'agit là d'une appropriation des technologies par les religions et à des fins religieuses – mais cet aspect est loin d'épuiser toutes les possibilités d'interprétation des rapports entre sacré et technologies, et notamment comment les technologies deviennent « sacrées ».

Du côté des instances religieuses, c'est, en outre, une relation ambivalente que nourrissent les grandes traditions à l'endroit des technologies de connexion. D'un côté, les religions peuvent difficilement refuser de prendre le train de la digitalisation tous azimuts sans apparaître méfiantes, voire franchement hostiles aux nouvelles technologies, et donc incapables de s'adapter aux nouvelles conditions d'existence. Elles restent toutefois, d'un autre côté, mesurées dans les usages qu'elles en font : après la télévision, l'Internet a été un puissant vecteur de prosélytisme, mais toutes les traditions ont aussi vu dans ce médium une source potentielle de corruption de ses principes éthiques et théologiques. Ce déploiement des religions sur l'Internet a été largement exploré par les chercheurs d'expression française (Duteil-Ogata et Jonveaux, 2020 ; Douyère, 2015) et anglaise (Dawson et Cowan, 2004). Cette focalisation sur les technologies de communication a amené les sociologues à s'intéresser plus particulièrement aux nouveaux modes de *médiatisation* de la religion (Stolow, 2013 ; Hjarvard, 2008). Mais il ne s'agirait pas d'oublier les autres formes qui ont bénéficié de ces développements et notamment les mouvances « spirituelles » du religieux à la marge des grandes traditions (Guillory, 2022 ; Mayer, 2000). Pour rendre compte du prisme large de ces manifestations, plusieurs concepts ont émergé, par exemple celui de « cyber-religion » (forgé par Pace, 2018) qui permet de dépasser la formule classique de « religion dans le cyberspace » (Caron, 2004). Plusieurs questions clés se posent à partir de là : quels sont les impacts effectifs et mesurables de ces technologies sur les croyances ? Certains, comme Régis Debray (2000), ont reconstitué un « Itinéraire de Dieu » qui est en fait une histoire de la religion à travers le prisme des médias et supports inventés par l'humanité, et tendent à faire des technologies les raisons d'un épuisement du sens du sacré. Cette perspective, fondée sur une analyse qualitative, offre à la réflexion une solution de rechange aux premières sociologies de la sécularisation (tout en rejoignant leurs conclusions), lesquelles ont attribué principalement sinon exclusivement des causes *sociales* aux métamorphoses du

sacré, notamment, mais pas uniquement, son « appauvrissement » mais aussi son « retour ». D'autres causes, de nature économique, ont également été examinées (Gauthier, 2018 ; Obadia, 2013) avec les mêmes conclusions paradoxales. C'est un même processus de « dématérialisation » des religions mais également de « réenchantement » qui serait à l'œuvre dans le mouvement de « technologisation » ou de digitalisation des sociétés (Pace, 2018). C'est précisément le caractère inattendu du phénomène mais aussi son ampleur qui obligent à retisser les liens théoriques entre croyances et technologies, qui auraient prétendument été rompus par la guerre culturelle entre « science » et « religion » (Gingras, 2016).

Car, en outre, à l'image de ce que les analyses à focale sociale ou économique ont dévoilé, les travaux sur le sacré et la technologie moderne montrent que c'est toute une sacralité originale, qui n'est pas entièrement subordonnée aux dogmes et aux rituels des traditions historiques, qui se déploie *nativement* sur l'Internet. Ce que Helland (2005) et Campbell (2012) appellent les « *online religions* », c'est-à-dire des systèmes de croyances nés de l'écosystème technologique, à la différence des « *religions online* » qui procèdent d'une expansion dans l'univers technologique de systèmes de croyances préexistants, parce que l'Internet permet aussi, par sa structure multipolaire et son extrême complexité, l'expression d'une multitude de croyances dont beaucoup relèvent de ce « sacré hors religion » qui caractérise les dynamiques modernes de la croyance (Champion *et al.*, 2007).

La vague de sacré qui touche la technologie – ou la technologisation du sacré (selon que l'angle retenu focalise sur l'une ou l'autre des perspectives) – est loin de se limiter à la manière dont les religions se déplient sur la Toile : si l'Internet représente assurément la technologie qui a le plus retenu l'attention des chercheurs, c'est néanmoins loin d'être la seule concernée par ces adaptations religieuses aux technologies digitales. L'actualité de la dernière décennie, notamment celle qui s'est concentrée sur la pandémie de Covid-19 dans le monde, fourmille d'exemples (diffusés sur l'Internet) d'adaptations ambivalentes des religions aux nouvelles technologies, avec notamment ces messes « virtuelles » où un prêtre officie devant une salle composée essentiellement de téléphones intelligents (largement discutée par la presse et les réseaux sociaux) mais aussi des réactions plus

ironiques à propos de ces téléphones. Une campagne d'affichage dans les églises en France a récemment été largement relayée sur les médias électroniques : une affiche placardée dans les lieux sacrés énonçait en substance qu'« il est probable qu'en entrant dans cette église vous ressentiez l'appel de Dieu, par contre, il est peu probable qu'il vous appelle par téléphone » (une invite, donc, à laisser la technologie de côté en contexte religieux). Les téléphones intelligents ne sont pas uniquement des solutions de rechange ou des bâquilles technologiques palliant un défaut de sociabilité dans le cadre des religions : ce sont aussi de puissants instruments qui sont mis au service d'une économie spirituelle ou religieuse orchestrée par des acteurs économiques (Nieborg, 2021). Ces concentrés de technologie, terminaux d'ordinateurs qui se glissent dans des poches et sont utilisables à loisir, offrent, en effet, une multitude de programmes ou « applications » qui permettent d'avoir accès à des textes sacrés, des conseils pratiques sur telle ou telle pratique religieuse, des rites dématérialisés (Campbell et La Pastina, 2010), mais aussi une offre de prestations et de ressources hors tradition, qui propose de la méditation, de la divination ou de la magie, et un ensemble de services de nature « spirituelle » (Gorichanaz, 2022). Ces « applis » spirituelles s'ajoutent ainsi aux applis religieuses, et s'inscrivent dans l'économie ouverte du sacré en régime de modernité technologique (Obadia, 2013).

À plus d'une reprise, les observateurs et analystes de tous horizons (et souvent loin des sciences religieuses) ont fait le constat d'une récurrence de la référence au lexique du sacré, fût-il religieux ou magique. Pour certains observateurs des progrès technologiques, dont l'auteur de ces lignes, la perspective métaphorique mérite d'être considérée sérieusement. D'un côté, les croyants convaincus voient, par exemple dans l'Internet, plus qu'un support pour des messages religieux, une véritable « fenêtre vers l'infini » de l'existence (Henderson, 2000). Mais d'un autre côté, par leurs prouesses qui ne cessent de surprendre et d'émerveiller, voire de susciter la crainte, les technologies digitales semblent susciter des émotions et des attitudes qui se rapprochent tant de celles de la religion qu'il serait tout à fait concevable de considérer qu'il existe une identité *de nature* au-delà de la similitude *des formes* entre technologies et religion (Fischer, 2014).

Divins robots et IA « sacrée » ?

Les technologies qui ont connu les plus impressionnantes progrès sont sans doute les technologies robotiques et d'intelligence artificielle, les « IA » – deux catégories conceptuelles recouvrant des réalités très larges mais ramassées ici autour de la production de robots (mécaniques surtout) pour l'une et d'agents informatiques collaboratifs sur une base algorithmique pour l'autre. L'intelligence artificielle a suscité ces dernières années de vastes débats dans l'ensemble des sociétés humaines, mais dans le contexte occidental, ces discussions ont curieusement résonné des accents du sacré. Un événement a été particulièrement important : la volonté exprimée en 2017 par un ancien ingénieur de l'entreprise Google, Anthony Levandowski, de créer une nouvelle religion dite « Église de l'intelligence artificielle » sur la base d'un manifeste intitulé « Way of the Future », qui a posé comme principe que la capacité des machines et des programmes à dépasser l'humain est indéniable, et qu'en conséquence, l'avenir de l'humanité repose sur une collaboration pacifique avec les technologies, qui deviendront avec le temps les « nouveaux maîtres » de la planète et qui feront même l'objet d'un culte. L'Église en question a suscité la curiosité et la circonspection des observateurs, en particulier des journalistes, qui se sont interrogés sur sa réalité : un canular (*hoax*) tel que l'Internet les facilite, un effet d'annonce, une véritable prophétie ou le délire de son créateur ? Peu de temps après sa création (en 2017), l'Église, qui n'aura eu d'existence que sous une forme digitale, en ligne, a annoncé sa dissolution en 2021, mais a récemment été relancée (2023).

Il est difficile et un peu hasardeux de tirer de cet exemple des conclusions plus larges sur la trajectoire des croyances dans les technologies – puisque l'Église aura été un espoir et un échec à la fois. Il n'en demeure pas moins que la référence au sacré (en l'occurrence ici au *religieux*) dans les débats sur l'IA a mis en relief les tensions entre vérités (scientifiques) et fictions (idéologiques) qui balisent le domaine des interactions entre humains et machines. Dans ce contexte, c'est la notion de « croyance » qui s'impose, en tant qu'elle renvoie à des craintes qui sont largement partagées actuellement sur l'impact de ces technologies sur le monde actuel et un futur proche (Sadin, 2016). Pour les ingénieurs d'IA, ces croyances représentent la part « irrationnelle » qui freine une

« bonne » compréhension des technologies et de l'IA, et qui nourrit les nombreuses dystopies de l'époque (Ganascia, 2017). Les principaux penseurs et défenseurs de l'IA, comme Ray Kurzweil (1999), évoquent de leur côté l'avènement de « machines spirituelles » (bientôt dotées d'une capacité à penser, et non pas portées vers la métaphysique et le sacré) et sont persuadés de l'inéluctabilité de l'automation et de la digitalisation des sociétés humaines.

Leur avancée rapide crée une inquiétude du côté des hommes de religion, celle de voir la montée de ces technologies éroder encore un peu plus la croyance en Dieu ou la confiance en la religion, qui est mise au défi de comprendre et de travailler avec des technologies qui se jouent de la réalité et de la virtualité, alors que d'un autre côté, s'affirme actuellement une attitude un peu plus confiante envers des technologies d'IA qui aident finalement les religions à penser leur adaptation aux enjeux du XXI^e siècle, aux nouvelles questions théologiques et aux nouvelles modalités (Vestrucci, 2022). Ce qui vaut pour une tradition n'est pas extensible à toutes : l'exemple de la montée en force des *chatbots*, ces agents de dialogue programmés pour simuler un dialogue naturel entre humains, est un exemple frappant de la différence entre les degrés d'acceptation et d'accommodation des religions aux nouvelles technologies. Le design et la diffusion récente d'un *Christbot*, un « *chatbot* chrétien » qui utilise une esthétique traditionnelle et qui puise dans les textes canoniques, ont à la fois été salués comme une avancée technologique pour les religions et créé une source d'anxiété par rapport à la possibilité d'une aporie de la foi (s.a., 2023). Une même technologie développée dans le contexte du Japon, avec une intelligence artificielle entraînée aux textes et à la rhétorique bouddhistes, un *Buddhabot*, suscite au contraire un fort intérêt et nettement moins de résistance de la part du public utilisateur auquel il est destiné que son équivalent chrétien (Lam, 2022). Les technologies d'IA avancent donc à marche rapide dans le champ de la religion, révélant une ambivalence persistante : d'un côté, elles sont (encore timidement) mises au service des religions, mais d'un autre, elles sont érigées au rang d'objets de sacralisation, et elles procèdent alors par dérivation des croyances de leurs objets traditionnels vers de nouvelles formes : les technologies deviennent elles-mêmes sources de croyance qui débordent les cadres religieux et les traditions

rituelles, et supposent de repenser la nature même du sacré (Vestracci, 2022 ; Obadia, 2022).

Les robots forment un second groupe de technologies dont les liens avec le sacré peuvent étonner : là encore, leur développement massif et rapide résonne d'accents de mythologie et de science-fiction. Il est, en particulier, un scénario qui nourrit la robotique depuis la mythologie antique, celle d'un soulèvement des machines contre leurs créateurs – des créatures d'Héphaïstos et de la légende du *Golem* dans le judaïsme jusqu'aux « *robota* » de Čapek, la pièce de théâtre qui a invité le terme, à la *Maria* du Metropolis de Fritz Lang et aux toujours plus nombreux robots dans la production cinématographique plus récente (2001, *l'Odyssée de l'espace*, la saga *Terminator*, *I-robot* et la série *Westworld*, entre autres). C'est un même schéma de la créature se retournant contre son créateur qui entoure les robots. Ce qui les inscrit de plain-pied dans une narration mythique et un arrière-plan religieux. Le théologien américain Robert M. Geraci a souligné que les robots de cinéma présentaient souvent des similitudes avec des références au sacré dans l'approche classique de Rudolf Otto, qui le définit comme source d'un mystère effrayant (Geraci, 2006). Et du côté des historiens de l'Antiquité, les « robots » (figurés souvent, fabriqués, pour certains) sont depuis longtemps associés à des croyances magico-religieuses ; il y avait donc tout lieu de penser qu'en dépit du mouvement de la modernité et de la sécularisation qui a affecté les sociétés industrielles modernes, la croyance revienne jouer un rôle dans le déploiement des robots dans les sociétés modernes (Mayor, 2018 ; Collognat et Chopin, 2020).

L'inégal développement de robots selon les régions du monde peut être expliqué en termes économiques et technologiques, mais la religion semble aussi jouer un rôle, en particulier pour expliquer le boom des robots en Asie. Il y a déjà quelques années que le roboticien japonais Masahiro Mori avait suggéré (dans *Le robot dans le Bouddha*) une compatibilité théologique et pratique entre le bouddhisme et les machines à comportement, ce qui permettait de comprendre le développement phénoménal et la très grande acceptabilité des robots au Japon. Nombre d'autres théories ont toutefois été énoncées proposant des alternatives théoriques – tel l'animisme (Vidal, 2014). La question de cette correspondance n'est pas tranchée, car le modèle d'analyse semble un peu trop déterminé par le facteur culturel et religieux, qui prime sur tout

autre aspect (politiques industrielles, dynamiques économiques, créativité technique, etc.) et réduit finalement l'analyse au seul rapport entre technologie et systèmes de croyances traditionnels, comme si ce rapport pouvait à lui seul tout expliquer. Dans tous les cas, les robots se développent rapidement dans les sociétés à fort développement technologique et économique, comme le Japon et la Chine, mais aussi en Inde, pour des raisons localement différentes mais toutes liées à une course globale à la technologie. Dans ce cas, encore, l'assimilation de ces progrès à des croyances préalables est tentante : les conceptions *cosmiques* et non pas *personnalistes* du sacré, l'accent sur *l'immanence* plutôt que la *transcendance*, la reconnaissance de la matérialité comme vecteur du sacré, plutôt que comme obstacle au développement spirituel, seraient censés justifier ces développements technologiques. Et, dans ce sens, il y aurait du sacré à *l'origine* des technologies modernes, et qui aurait facilité leur développement.

Cette proximité entre les robots et le sacré donne lieu à un autre phénomène : celui des robots liturgiques ou plutôt faut-il dire religieux, en l'occurrence, des « robots prêtres », c'est-à-dire à qui on fait jouer un rôle dans un cadre rituel. Les exemples sont connus : le plus célèbre (car plus médiatisé et plus discuté) est sans doute Mindar, un robot humanoïde qui « officie » (récite des prières, conduit des rites et répond éventuellement à des questions théologiques) dans un temple bouddhiste à Kyoto au Japon, mais aussi le robot X'iander, qui a été déployé dans des temples en Chine (Travagnin, 2020), alors que le robot Santo, qui imite la forme d'une statue de saint, élaboré au Japon, a été expérimenté en milieu catholique en Italie (Trovato *et al.*, 2021) et le robot BlessU2, lui aussi humanoïde, assure l'accueil dans un temple protestant en Allemagne (Löffler *et al.*, 2021). Ce déplacement des expressions modernes du sacré vers les robots ouvre ainsi un nouveau champ, en l'occurrence la possibilité qu'ils soient divinisés en tant que tels (et non pas mis au service du divin, comme le montrent les travaux d'Emmanuel Grimaud, 2021) et donc qu'ils participent d'une certaine manière à cette transition transhumaniste que Kurzweil (1999) appelle de ses vœux, de manière tout à fait concrète et immédiate.

Magie et / magie de

La croyance *religieuse* n'est pas, loin de là, la seule concernée par les impacts des progrès technologiques massifs et rapides. Le retour de la magie, ou l'entrée en scène de la pensée magique dans les débats autour des technologies, a entraîné un déploiement aussi important que celui de la religion dans le domaine des technologies. Le tournant des XX^e et XXI^e siècles n'est pas que « religieux », il est aussi celui du « mouvement magique », qui connaît un regain significatif dans la modernité tardive, selon le sociologue Massimo Introvigne (1992), qui s'intéresse à la montée en visibilité sociale et médiatique d'une galaxie de mouvements magiques et ésotériques auparavant discrets, voire secrets. Tant et si bien que le fameux « réenchantement du monde », qui a largement alimenté des débats en sociologie des religions récente (Berger, 2001), est aussi et surtout un « réenchantement magique ». La magie se déploie néanmoins par les technologies digitales sous des formes très différentes : les médias de communication y font référence (depuis McLuhan, 2004, jusqu'à Stahl, 1995, mais aussi chez de plus récents auteurs, comme Susca, 2016), mais le thème a aussi envahi les débats sur les technologies, qui comprennent de toujours plus nombreuses allusions explicites à la magie, qu'il s'agisse de magie surnaturelle ou d'illusion (Obadia, 2022).

Dans ce déploiement tous azimuts se trouvent également des théories de la magie qui ne disent pas aussi ouvertement leur nom. Le roboticien M. Mori a forgé une théorie longuement discutée en robotique, dite de la « vallée de l'étrange » (*Uncanny Valley*, 1972), dans laquelle il constate que plus une forme de robot (ou d'artefact technologique) est d'apparence humanoïde, sans toutefois jamais être reconnue comme humaine, plus l'esprit sécrète un sentiment d'étrangeté de nature à troubler le rapport à la machine : dès lors, proximité et distance, confiance et crainte, reconnaissance et altérité constituent les ingrédients de cette curieuse sensation née de la relation aux robots. De multiples tentatives ont été consenties de la part des sciences et technologies pour théoriser ce schéma mental et en faire un modèle cognitif et rationaliste, avec des critiques fortes adressées à son fondateur, qui ne pensait néanmoins pas en faire une théorie de la croyance. Pourtant, c'est ce même modèle qui amène à une réflexion sur la manière dont les robots sont « habités » par des principes surnaturels et deviennent ainsi en

quelque sorte des spectres, voire des entités dotées d'« âmes » (Thompson, 2019). Il y a donc aussi la possibilité de reconnaître une autre forme de croyance et, éventuellement, par extension théorique, une autre forme de sacralité que celles, numineuses, qui caractérisent la religion, projetées dans les technologies : en l'occurrence, il s'agit d'un sacré magico-sorcellaire. Cette forme particulière de croyance donne, en premier lieu, son socle théorique au domaine des « *haunted technologies* » qui explorent les différentes manières dont les technologies modernes laissent affleurer des phénomènes qui échappent apparemment à la logique rationaliste et qui anime les machines. Face aux dysfonctionnements ou fonctionnements aberrants des machines, on peut envisager que celles-ci sont « habitées » par des forces ou des entités surnaturelles, au-delà du simple « bogue » ou « *glitch* » (perturbation transitoire) du système. Dans ce champ, l'analyse se trouve donc à la frontière entre la « simple » croyance (ou de la croyance sans objet surnaturel ou sans référence à un facteur métaphysique) et les croyances relatives à une altérité caractérisée, et même radicale (de nature religieuse, magique, mystique, spirituelle), ce qui suppose de creuser le sillon du sacré hors des cadres institutionnels des religions traditionnelles, celui de la magie, encore une fois, qui ouvre à de nouvelles perspectives dans l'analyse du développement des technologies en société. Aux formes précitées s'ajoute celle d'une magie festive et orgiaque dont le développement est un trait de l'hypermodernité, en réaction à l'austérité et au rationalisme de la modernité, qui se traduit, en réaction, dans l'émergence des néopaganismes, de « technochamanismes » et de ritualités qui prennent appui sur des technologies digitales, tant sur le plan de leur existence (elles se déplient autant sur l'Internet que dans la vie sociale) que de leur esthétique (elles empruntent à un symbolisme de « traditions primordiales ») (Susca, 2022).

« Accents » ou « formes » : métaphores, allusions, illusions ?

L'examen des exemples présentés jusqu'ici permet de soulever un problème théorique et épistémologique plus large, celui de la nature même des concepts : ce sacré diffus, qui s'attache à des objets qui, apparemment, sont bien loin du sacré – du moins dans leur conception –, traite-t-il finalement réellement du sacré ? Plutôt

que de revenir sur un débat un peu attendu, et pour tout dire, éculé, sur la définition du sacré selon les auteurs classiques des sciences religieuses (Otto, Eliade, Durkheim, etc.), j'entends ici montrer qu'il est surtout intéressant de saisir la manière dont la notion connaît une importante extension et désigne désormais des émotions et attitudes de fascination, de crainte et de révérence identiques dans leur expression (mais pas nécessairement dans leur objet) à celles de la religion.

Les références allusives au sacré en rapport avec les technologies modernes sont, en effet, très nombreuses et surtout réversibles. Deux exemples : la référence à « Dieu » à propos de l'Internet est foncièrement ambivalente – d'un côté, elle décrit l'expansion des croyances monothéistes dans l'espace technologique mais, d'un autre, elle rappelle les similitudes qui peuvent surgir à l'observation des attitudes et croyances quasi religieuses que les ingénieurs, comme les usagers, développent non pas *grâce aux technologies*, mais *envers les technologies*. Ce qui signale que, une fois examinés les facteurs historiques, politiques, sociologiques ou économiques sur lesquels les modèles d'analyse actuels font leur lit, qui mentionnent un « épuisement » ou un « retour » du sacré, une politisation du religieux, une dilution sociale du sens du sacré ou une marchandisation de la religion, c'est du côté des *technologies* qu'il s'agit de porter le regard. Ce qui permet de scruter de manière plus détaillée et critique le sens d'une métaphore qui a déjà été largement mobilisée dans les études sur le religieux. Le recours à la métaphore peut alors être considéré de manière sérieuse, en l'occurrence en considérant que l'allusion n'est pas une simple formule de rhétorique mais relève au contraire d'une nouvelle modalité du rapport au sacré. D'un côté, en effet, on évoque par là une « métaphorisation » du sacré qui procèderait d'une mise à distance des objets de croyance par le langage, pour mieux les maintenir dans l'horizon de sens, sans toutefois conserver la densité et la qualité d'un rapport antérieur. Mais d'un autre, la métaphore s'applique aussi à une certaine érosion du sacré dont il ne resterait finalement que des formes fugitives, simulées, spectaculaires ou sporadiques (Maffesoli, 1988), ce dont la figure de style rend bien plus compte qu'une définition ontologique.

En fait, en lieu et place d'un modèle binaire et téléologique de « flux » et « reflux » du religieux qui peine à saisir toute la complexité des formes émergentes de la croyance et du sacré, c'est

une théorie du « déplacement » qui a été privilégiée par la sociologie et de manière générale par les sciences humaines et sociales depuis une trentaine d'années (au moment d'écrire cet article, 2024). L'approche par les « déplacements » offre une description des changements du sacré et de la croyance, mais se limite aux espaces sociaux (du « public » au « privé ») ou psychologiques (de la vie sociale à la vie subjective) (entre autres, Hervieu-Léger, 1993). Ce sont plutôt des *déplacements ontologiques*, si l'on peut dire, que traduisent les nombreuses métaphores actuelles : celles-ci ne semblent pas procéder d'un changement de vue théorique sur le monde, mais d'un changement du monde qui force à des révisions théoriques. Yuval Harari, qui s'est spécialisé dans la modélisation historique à vaste échelle mais au détriment de la complexité de l'analyse, a, par exemple, « prédit » l'avènement d'une « religion des données » (*religion of data*) traduisant bien la manière dont, finalement, s'opère un glissement entre des croyances et des représentations du sacré auparavant inscrites dans des traditions textuelles et orales, qui avaient les technologies comme support, et des croyances qui désormais s'appliquent aux supports de connaissance eux-mêmes plutôt qu'à ce qu'ils véhiculent (Harari, 2017).

Il existe aussi un domaine particulier dans lequel les développements technologiques en matière d'IA et d'informatique résonnent d'échos du sacré et du religieux : il s'agit du courant transhumaniste, qui figure sans doute l'une des initiatives les plus cohérentes (mais pas nécessairement les plus convaincantes pour ses détracteurs, incarnant au mieux une sorte d'analogie de la religion, au pire une pseudoreligion de l'hypermodernité). Fondé sur l'idée d'une fusion de l'humain avec la technique, pour le meilleur de l'humanité, attribué à Ray Kurzweil (1999) mais né d'un mouvement intellectuel technophile bien plus ancien, le transhumanisme est un système de pensée qui prône une « augmentation » de l'humain par la technologie et une transformation profonde de la condition humaine dans un élan vers le progrès et l'évolution. Le dépassement de l'humain tel qu'il est sous sa forme actuelle et sa technologisation sont non seulement inévitables mais hautement désirables. Le dépassement de l'humain avec l'intelligence comme valeur ultime et la machine comme nouvelle idole revêt des accents éminemment religieux avec l'idée d'un « homme plus grand que l'homme » qui nourrit à la fois les

détracteurs et les laudateurs de ce mouvement (Jousset-Couturier, 2016 : 101 et suiv.). C'est, dans un sens, une certaine manière de réconcilier « science et spiritualité », mais dans le cadre d'une créativité particulière, celle d'une hybridation entre science et croyance à travers les technologies.

Plusieurs problèmes surgissent toutefois de l'analyse : parle-t-on de « religion » ou de « spiritualité » par projection ou procuration, qui n'aurait de religieux que ce que la grille d'analyse apposée impose à l'analyse, ou est-ce une « religion » dans une intention explicite de ses fondateurs et admirateurs ? Frank Damour (2019) a bien montré les tensions entre les différents registres possibles : humaniste, chrétienne, gnostique, hérétique, pseudo-chrétienne, ce qui trouble la nature du phénomène, qui peut à la fois entrer dans l'une de ces catégories tout en n'étant enfermée dans aucune en particulier. Car la question d'une nature propre du transhumanisme, entrant dans l'une ou l'autre des catégories analytiques possibles, relève d'une épistémologie classique qui n'intègre pas la complexité des objets hybrides tels que celui-ci ou que la magie digitale (Obadia, 2020b). Si d'aucuns y voient une extension transfigurée d'un idéal chrétien (car c'est après tout une manière de faire de l'être humain un « Dieu » par des améliorations de son corps) (Damour, 2018), d'autres considèrent qu'il s'agit au contraire d'une « foi séculière », voire « séculariste » (Tirosh-Samuelson, 2012). L'heuristique de la métaphore rencontre alors des limites logiques : la nature des similitudes et l'ontologie même du sacré dans ces références allusives restent encore discutées, et l'analyse encourt, en outre, le risque d'une extension excessive de la perspective (*toutes* les expressions du sacré seraient alors transformées par les technologies et *toutes* les technologies seraient virtuellement des matrices de production d'un nouveau sens du sacré – ce qui est dans les deux cas très discutable). Bref, il y a une certaine indécision quant à la nature même du transhumanisme et à son positionnement dans les nouveaux horizons idéologiques : religion / science / les deux à la fois / ni l'une ni l'autre ? Proposer une réponse tranchée à ces débats serait, certes, un acte de clarification conceptuelle, mais relèverait d'un arbitraire, en l'occurrence, une posture discriminante qui déciderait dans quel camp intellectuel l'auteur se positionne et, par extension, inviterait le lecteur à faire de même. En fait, et c'est bien là toute la difficulté de la discussion, la décision de fixer le sens de ces phénomènes

dans une catégorie conceptuelle exclusive (qui en définit l'identité – « est » ou n'« est pas » de la religion ou du sacré) fait violence à la complexité de la réalité, qui déborde de ces catégorisations.

Si on reprend le cas du transhumanisme, il révèle toutes les ambiguïtés d'un mouvement qui entend dépasser la condition biologique et finie de l'humain, pour lui proposer une sorte de transcendance technoscientifique et, de fait, affronter la question de la mort, prônant ou proposant un « solutionnisme technologique » d'immortalité contre la finitude de l'humain (Damour, 2018), concurrençant ainsi ce qui était resté le domaine privilégié de la religion. Mais le transhumanisme est avant tout une mouvance idéologique, utopique et pratique fondée sur une confiance absolue dans la technologie, ce qui brouille les cartes de sa lisibilité : ce qui fait que, pour ceux qui entendent clarifier les choses, le transhumanisme propose une certaine idée de la transcendance, un « homme plus grand » (Jousset-Couturier, 2016 : 103), tout en entendant se démarquer officiellement des religions historiques (dont les croyances seraient « obscurantistes », *ibid.* : 33), ce qui fait que le mouvement ne saurait, pour ces raisons, être assimilé à une religion « dans le sens conventionnel du terme » (*ibid.* : 120).

En fait, le transhumanisme présente des formes et des fonctions comparables (de l'extérieur) à celles d'une religion (Damour, 2019), tout en nourrissant de l'intérieur une certaine ressemblance avec les religions, dans son contenu (« posthumain ») et dans ses formes (une « foi », un horizon mythique). De fait, il force à penser différentes modalités d'identification d'une technoculture comme l'est le transhumanisme à la religion, qui ne cadrent pas nécessairement avec une définition catégorielle : le transhumanisme apparaît à la fois comme un *dépassemement* des religions, comme une *réplication mutatis mutandis* d'une gnose religieuse, un effort pour réconcilier science et croyance (Jousset-Couturier, 2016). S'il n'est pas « une religion » au sens littéral du terme, le fait qu'il comprenne une forme de métaphysique amène à un débat sur sa nature, qui est intéressant non pas dans ses conclusions (est ou n'est pas une religion) mais par les postures intellectuelles qu'il révèle quand est tracée cette ressemblance avec le religieux (en défense de la science ou, à l'inverse, de la religion [voir Damour, 2018 : 145]).

Par extension de la focale, donc, c'est cette complexité des rapports entre technologies et sacralité, et la définition même du

sacré qui peut revêtir des formes similaires en fonction ou en signification à celles du sacré : l'idée d'une transcendance ou d'un « au-delà de l'humain », la « présence » d'une force surnaturelle dans les machines, la crainte ou la révérence que ces projections inspirent, mais aussi la conviction profonde, à l'image de la foi (*fides*) et des communautés de convaincus ou de sceptiques, sans que nécessairement il s'agisse là de *religion*. Et sans doute les mots d'Ellul (1954 : 132–133) résonnent-ils actuellement plus que jamais :

Plus rien n'est le domaine des dieux, des puissances non naturelles. L'homme qui vit dans le milieu technique sait bien qu'il n'y a plus de spirituel nulle part. Et cependant nous assistons à un étrange renversement ; l'homme ne peut vivre sans sacré ; il reporte son sens du sacré sur cela même qui a détruit tout ce qui en était l'objet : sur la technique.

Finalement : nouveaux visages ?

Une même indécision – qui n'est pas une *imprécision* toutefois, car les phénomènes mentionnés ci-avant sont empiriquement circonscrits, scientifiquement étudiés, intellectuellement discutés – caractérise ainsi de la même manière l'originalité même du phénomène de sacralisation des technologies : est-ce réellement quelque chose de nouveau dans la forme et dans le sens assigné, autrement dit, Ellul a-t-il raison de pointer une véritable transformation de fond ? En ouvrant la focale à une histoire plus longue et au comparatisme transculturel, à des sources antiques ou anthropologiques, l'analyse injecte des éléments de modération : est-ce une réPLICATION structurelle de l'ancien sous les oripeaux du nouveau ou quelque chose de radicalement nouveau ? Est-ce que le nouveau visage du sacré serait celui, impassible, d'un robot humanoïde qui contemple l'avènement de la technicité sur le domaine de l'imaginaire humain ?

Il est toujours difficile de tirer des conclusions générales des éléments présentés ici, tant ils manifestent, par leur diversité de formes et de significations, la complexité des rapports entre croyances, sacré et technologies, tels qu'ils se redessinent à l'aune de ce qu'il est désormais convenu d'appeler la « révolution digitale ». Dans la pléthore des expressions qui ont fleuri et été

discutées dans le débat autour des technologies et des croyances, celle de la sacralisation des technologies est sans doute la plus large, elle demeure toutefois floue, même si elle bénéficie d'un fort potentiel heuristique, ce qui lui permet d'être déployée à propos de technologies aussi différentes que l'Internet, l'IA ou le robot. Devant les promesses de ces nouvelles approches et de ces nouveaux objets, entre exagération et prudence, quelle voie tracer ? L'exemple des approches sociologiques des métamorphoses du sacré depuis les années 1980 a montré que finalement, sous couvert d'une attention portée aux mutations, sur la base d'un matériau à l'indéniable pertinence mais à l'interprétation finalement fragile, tout peut se dire et son contraire : les grands modèles de l'individualisation et de l'effritement n'ont pas résisté à un « retour » du religieux, sous des formes communautaires et ethnicisées, ce qui a invalidé (partiellement mais significativement) le modèle de l'individualisme moderne sur lequel se fondaient nombre de pistes théoriques qui, il faut bien le reconnaître, relevaient nettement plus de l'effet de mode que d'une validation sociologique qui a été contestée et qui continue d'opposer ses défenseurs et leurs opposants, pour lesquels la modernité secrète au contraire un sens des communautés et de l'identité (Kepel, 1991) ou un sens de la socialité effervescente mais volatile, dans un nouveau « temps des tribus » (Maffesoli, 1988).

Dans le cas des technologies, il est aussi facile de céder à la tentation de voir dans les technologies le nouvel horizon du sacré, sans autre forme de procès, en considérant la nature des métamorphoses considérées. Mais deux positions intellectuelles contradictoires se dégagent logiquement de cette réflexion : l'une qui considère le caractère éminemment moderne et exceptionnel de la situation actuelle, avec une véritable révolution technologique qui impacte les croyances à une échelle et avec une profondeur jamais expérimentées par les religions jusqu'ici. Cette théorie de la rupture (aussi qualifiée de « disruption ») est largement partagée mais pêche par une volonté de ne pas considérer le passé autrement que comme temps des croyances. Elle est disputée par une autre approche, qui lui oppose une certaine continuité dans l'histoire non pas des technologies, dont les transformations sont particulièrement importantes depuis la révolution industrielle et l'émergence de l'informatique et de la cybernétique, mais des formes et contenus de croyances. L'historienne de l'Antiquité Adrienne Mayor opte

pour la seconde position. Elle considère dans son livre de 2018 qu'en contexte technologique et historique différent, ce sont sensiblement les mêmes questions qui se posent à l'humanité : comment finalement l'IA, les technologies digitales et robotiques soulèvent des questions éthiques qui sont d'une portée et d'une nature quasiment identique : la définition de l'humain et de ses frontières, l'extension de la technologie et la manière dont elle sert la pensée et l'action humaines et est servie par elles.

Le lien entre croyances et technologies peut alors être retissé, en effet, à partir d'anciens schémas qui, déjà, avaient montré le profond enracinement des technologies dans le sacré et vice-versa, ce que les travaux des historiens de l'Antiquité et des anthropologues ont montré (Mayor, 2018 ; Collognat et Chopin, 2020). Mais il reste à savoir si c'est le schéma qui fait la réalité ou la réalité qui mobilise ce type d'analyse. Il demeure, en outre, une autre question centrale à trancher : le sens religieux ou le symbolisme assigné à la technologie s'est-il finalement *transposé* (Derrida, 1998), *déplacé* (Ellul, 1954), *réinventé* sous une forme résurgente et métaphorique (Davis, 2015) ? On peut enfin se demander aussi jusqu'à quel point c'est bien la *technologie* elle-même qui joue le rôle de facteur de premier plan dans ces transformations ou si les « nouveaux visages » du sacré peuvent être imputés à des transformations sociales, culturelles, économiques ou politiques, pour lesquelles les nouvelles technologies joueraient. La technologie n'est pas l'unique facteur agissant dans les métamorphoses actuelles du sacré, certes. Mentionner que les technologies participent des transformations du sacré est tout sauf original : encore faut-il, en effet, montrer en quoi, et jusqu'à quel point ; et surtout, pondérer le poids de la technologie dans ces changements. De plus, une approche focalisant sur les facteurs technologiques et leurs dynamiques (à défaut de pleinement les isoler) permet de souligner leur rôle, ô combien important, dans les turbulences actuelles du sacré et des religions, ce qui est indubitablement le cas, au moins partiellement, pour les mutations du religieux et du sacré avec la technologie comme vecteur des croyances. Mais elles participent aussi dans la réinvention d'une sacralité qui ne cesse de déborder le champ du religieux, pour se déployer dans le monde de la « haute technologie » (*high-tech*), où ce sont les technologies elles-mêmes qui sont considérées comme objet de croyances originales. Il reste

qu'en dépit des toujours plus nombreux mais néanmoins dispersés signes du sacré dans l'écosystème des technologies, il y a loin, encore, à faire de ces éléments épars les fondements d'une nouvelle « *pistis* », une foi ou une confiance, qui s'incarnerait dans une « *techné* » profondément transformée par la révolution digitale.

Remerciements

Nous voudrions remercier les deux évaluateurs pour leur très rigoureuse lecture. Nous sommes aussi ravis des avis exprimés.

Bibliographie

- ALEXANDRE, Laurent. 2017. *La guerre des intelligences : comment l'intelligence artificielle va révolutionner l'éducation*. Paris : J. C. Lattès.
- ARAB NEWS. 2023. « AI “Buddhabot” Answers Questions with Help from ChatGPT ». *Arab News. Japan* (19 juillet). Récupéré le 22 septembre 2023 de https://www.arabnews.jp/en/features/article_99426/.
- Ask_Jesus. S.d. « AI Jesus – Interactive with Chat Q&A – Ask any question ». Dans *Twitch.TV*. Récupéré le 23 octobre 2023 de https://www.twitch.tv/ask_jesus.
- BERGER, Peter L. (dir.). 2001. *Le réenchantement du monde*. Paris : Bayard.
- BRETON, Philippe. 2011. « La sacralisation de l'information ». *ESSACHESS. Journal for Communication Studies*, vol. 4, no. 2(8), p. 59–67.
- BRETON, Philippe. 2020. *Le culte de l'Internet : une menace pour le lien social ?*. Paris : La Découverte.
- BRUNET, Camille. 2018. « *Homo novus*. La figure de l'homme nouveau et la sacralisation de l'œuvre d'art technologique ». *Études digitales*, vol. 6, no 2, p. 137–151.
- CAMPBELL, Heidi A. et Antonio C. LA PASTINA. 2010. « How the iPhone Became Divine : New Media, Religion and the Intertextual Circulation of Meaning ». *New Media and Society*, vol. 12, no 7, p. 1191–1207.
- CAMPBELL, Heidi A. 2012. « Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society ». *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 80, no 1, p. 64–93.
- CARON, Nathalie. 2004. « La religion dans le cyberespace ». *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, no 75, p. 17–27.
- CHAMPION, Françoise, Sophie NIZARD et Paul ZAWADZKI (dir.). 2007. *Le sacré hors religions*. Paris : L'Harmattan.
- COLLOGNAT, Annie et Bernadette CHOPPIN (dir.). 2020. *Ex machina : machines, automates et robots dans l'Antiquité*. Paris : Belles lettres.
- DAMOUR, Franck. 2018. « Le mouvement transhumaniste : approches historiques d'une utopie technologique contemporaine ». *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, vol. 138, no 2, p. 143–156.
- . 2019. « Le transhumanisme est-il soluble dans la religion ? ». *Revue d'éthique et de théologie morale*, vol. 302, no 2, p. 11–27.
- DAVIS, Erik. 2015. *TechGnosis : Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information*. Berkeley : North Atlantic Books.
- DAWSON, Lorne L. et Douglas E. COWAN. 2004. *Religion Online : Finding Faith on the Internet*. Londres : Routledge.
- DEBRAY, Régis. 2000. *Dieu, un itinéraire*. Paris : Odile Jacob.

- DERRIDA, Jacques. 1998. « Faith and Knowledge ». Dans *Religion*, sous la dir. de Jacques DERRIDA et Gianni VATTIMO. Stanford : Stanford University Press.
- DOUYÈRE, David. 2015. « Religion et communication : des mutations communicationnelles du christianisme catholique au XX^e siècle ». *Hermès*, vol. 71, no 1, p. 225–236.
- DUTEIL-OGATA, Fabienne et Isabelle JONVEAUX. 2020. « Les pratiques religieuses et internet », *RESET* (6 octobre), vol. 9. Récupéré le 24 septembre 2021 de <https://journals.openedition.org/reset/1853>.
- ELLUL, Jacques. 1954. *La technique ou l'enjeu du siècle*. Paris : Armand Colin.
- FISCHER, Hervé. 2014. *La pensée magique du Net*. Paris : François Bourin.
- GANASCIA, Jean-Gabriel. 2017. *Le mythe de la singularité. Faut-il craindre l'intelligence artificielle ?*. Paris : Seuil.
- GAUTHIER, François. 2018. « From Nation-State to Market : The Transformations of Religion in the Global Era, as Illustrated by Islam ». *Religion*, vol. 48, no 3, p. 382–417.
- GERACI, Robert M. 2006. « Spiritual Robots : Religion and Our Scientific View of the Natural World ». *Theology and Science*, vol. 4, no 3, p. 229–46.
- GINGRAS, Yves. 2016. *L'impossible dialogue. Sciences et religions*. Paris : Presses universitaires de France.
- GORICHANAZ, Tim. 2022. « Smartphone Apps for Spiritual Wellness ». *Open Information Science*, vol. 6, no. 1, p. 106–115.
- GRIESHABER, Kirsten. 2023 « Can a Chatbot Preach a Good Sermon ? Hundreds Attend Church Service Generated by ChatGPT to Find Out ». *The Associated Press. Apnews.com* (10 juin). Récupéré le 9 septembre 2023 de <https://apnews.com/article/153ermany-church-protestants-chatgpt-ai-sermon-651f21c24cfb47e3122e987a7263d348>.
- GRIMAUD, Emmanuel. 2021. *Dieu point zéro : une anthropologie expérimentale*. Paris : Presses universitaires de France.
- GUILLORY, Margarita S. 2022. « New Religious Movements and the Internet ». Dans *The Oxford Handbook of Digital Religion*, sous la dir. de Heidi A. CAMPBELL et Pauline H. CHEONG. Oxford : Oxford University Press. Récupéré le 13 juin 2023 de <https://academic.oup.com/edited-volume/44728/chapter-abstract/378960286>.
- HACKETT, Rosalind I. J. 2005. « Religion et Internet ». *Diogène*, vol. 211, no 3, p. 86–99.
- HARARI, Yuval N. 2017. *Homo Deus. Une brève histoire de l'avenir*. Paris : Albin Michel.
- HELLAND, Christopher. 2005. « Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet ». *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, vol. 01, no 1. Récupéré le 24 février 2023 de <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/5823>.

- HENDERSON, Charles. 2000. « The Internet as a Metaphor for God ? ». *CrossCurrents*, vol. 50, no 1/2, p. 77–83.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1993. *La religion pour mémoire*. Paris : Le Cerf.
- HJARVARD, Stig (dir.). 2008. « The Mediatization of Religion : A Theory of the Media as Agents of Religious Change ». *Northern Lights : Film and Media Studies Yearbook*, vol. 6, no 1, p. 9–26. Fishponds : Intellect.
- HUBERT, Henri et Marcel MAUSS. 1950 [1902–1903]. *Esquisse d'une théorie générale de la magie. L'Année Sociologique*. [Réédité en 1995, *Anthropologie et sociétés*, vol. 19 1/2 ; et en 2019 par Frédéric Keck et Arnaud Morvan. Paris : Presses universitaires de France / Humensis.]
- INTROVIGNE, Massimo. 1992. *Il ritorno della Magia*. S.l. : Ancora.
- JOUSSET-COUTURIER, Béatrice. 2016. *Le transhumanisme, faut-il avoir peur de l'avenir ?*. Paris : Eyrolles.
- KEPEL, Gilles. 1991. *La revanche de Dieu : chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris : Seuil.
- KURZWEIL, Ray. 1999. *The Age of Spiritual Machines : When Computers Exceed Human Intelligence*. New York : Penguin.
- LAM, Raymond. 2022. « Buddhobot : Further Progress Made on AI Enlightenment Software at Kyoto University ». *Buddhistdoor Global (BDG)*. News (26 octobre). Récupéré le 13 janvier 2023 de <https://www.buddhistdoor.net/news/buddhabot-further-progress-made-on-ai-enlightenment-software-at-kyoto-university/>.
- LÖFFLER, Diana, Jorn HURTINNE et Ilona NORD. 2021. « Blessing Robot BlessU2 : A Discursive Design Study to Understand the Implications of Social Robots in Religious Contexts ». *International Journal of Social Robotics*, vol. 13, p. 569–586.
- MAFFESOLI, Michel. 1988. *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris : Méridiens-Klincksieck.
- MAYER, Jean-François. 2000. « Religious Movements and the Internet : The New Frontier of Cult Controversies ». *Religion on the Internet : Research Prospects and Promises*, sous la dir. de Jeffrey K. HADDEN et Douglas E. COWAN, p. 249–276. New York : JAI, Elsevier Science.
- MAYOR, Adrienne. 2018. *Gods and Robots : Myths, Machines, and Ancient Dreams of Technology*. Princeton : Princeton University Press.
- MC LUHAN, Marshall. 2004. *Pour comprendre les médias*. Paris : Seuil.
- STAHL, William. 1995. « Venerating the Black Box : Magic in Media Discourse on Technology ». *Science, Technology, and Human Values*, vol. 20, no 2, p. 234–258.
- MILLER, Chris. 2022. « How Modern Witches Enchant TikTok : Intersections of Digital, Consumer, and Material Culture(s) on #WitchTok ». *Religions*, vol. 13, no 2 [118].

- NIEBORG, David B. 2021. « Apps of Empire : Global Capitalism and the App Economy ». *Games and Culture*, vol. 16, no 3, p. 305–316.
- O'LEARY, Stephen D. 1996. « Cyberspace as Sacred Space : Communicating Religion on Computer Networks ». *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, no 4, p. 781–808.
- OBADIA, Lionel. 2013. *La marchandisation de Dieu. L'économie religieuse*. Paris : CNRS Edition.
- . 2020a, « Technologies mondialisées, mondialisation technologique, *Digital Globalization* : quels liens entre les NTIC et la mondialisation ? ». *Diogène*, vol. 271/272, no 2, p. 110–132.
 - . 2020b, « Moral and Financial Economics of “Digital Magic” : Explorations of an Opening Field ». *Social Compass*, vol. 67, no 1, p. 1–19.
 - . 2021. « Écrans fantômes, fantômes d'écrans : dialectique de la fugacité et la spectralité dans les apparitions technologies de “disparus” ». *Echo. Rivista interdisciplinare di comunicazione. Linguaggi, culture, società*, no 3, p. 64–83. Récupéré le 10 août 2023 de <https://ojs.cimedoc.uniba.it/index.php/eco/article/view/1295>.
 - . 2022. « (Online) Spelling the (Digital) Spell : Talking about Magic in the Digital Revolution ». *Sophia*, vol. 61, no 1, p. 23–40.
 - . 2024, *Anthropologie des religions* (3^e ed.), revue et augmentée. Paris : La Découverte.
- PACE, Enzo. 2018. « Les cyber-religions entre dématérialisation du sacré et réenchantement du monde ». *Sociétés*, vol. 139, no 1, p. 61–72.
- S.A. 2023. « L'intelligence artificiel, le nouveau messie des religions ? ». *La dépêche.fr* (21 juin). Récupéré le 12 août 2023 de <https://www.ladepeche.fr/2023/06/21/intelligence-artificielle-le-nouveau-messie-des-religions-11292060.php>.
- SADIN, Éric. 2016. *La silicolonisation du monde. L'irrésistible expansion du libéralisme numérique*. Paris : L'échappée.
- SCONCE, Jerrey J. (dir.). 2000. *Haunted Media : Electronic Presence from Telegraphy to Television*. Durham : Duke University Press.
- SOUZA AGUIAR, Carlos. 2018. « Technochamanisme et les mutations de l'imaginaire mystique contemporain ». *Études digitales*, no 5, p. 143–157.
- Stolow, Jeremy (dir.). 2013. *Deus in Machina : Religion, Technology, and the Things in Between*. New York : Fordham University Press.
- SUSCA, Vincenzo. 2016. *Les affinités connectives. Sociologie de la culture numérique*. Paris : Le Cerf.
- . 2022. « Être dansés. Technomagie, culture électronique et socialité après l'humanisme ». *Canadian Review of American Studies*, vol. 52, no 3, p. 241–261.

- THOMPSON, Tok. 2019. « Ghost Stories from the Uncanny Valley : Androids, Souls, and the Future of Being Haunted ». *Western Folklore*, vol. 78, no 1, p. 39–66.
- TIROSH-SAMUELSON, Hava. 2012. « Transhumanism as a Secularist Faith ». *Zygon*, 47, no 4, p. 710–734.
- TRAVAGNIN, Stefania. 2020. « From Online Buddha Halls to Robot-Monks : New Developments in the Long-Term Interaction between Buddhism, Media, and Technology in Contemporary China ». *Review of Religion and Chinese Society*, vol. 7, p. 120–148.
- TROVATO, Gabriele *et al.* 2021. « Religion and Robots : Towards the Synthesis of Two Extremes ». *International Journal of Social Robotics*, vol. 13, p. 539–556.
- Usbek & Rica*. 2023. Dossier no 39, « Les nouvelles routes de la foi. Où est passée la nuit ? » (avril). Récupéré le 4 juin 2023 de <https://magazine.usbeketrica.com/fr/les-nouvelles-routes-de-la-foi-2>.
- VESTRUCCI, Andrea. 2022. « Introduction : Five Steps toward a Religion–AI Dialogue ». *Zygon*, vol. 57, no 4, p. 933–937.
- VIDAL, Denis. 2014. « Retour d’animisme ? Anthropomorphisme et robotique humanoïde ». Dans *La marionnette : objet d’histoire, œuvre d’art, objet de civilisation*, sous la dir. de Thierry DUFRÈNE et Joël HUTHWOHL, p. 117–142. Lavérune : L’Entretemps.

Abstract : Have digital technologies become the new horizon of the sacred? The flood of new technologies and their rapid incorporation into the ordinary practices of citizens in hypermodern societies leaves little doubt that a genuine cultural (if not anthropological) revolution is taking place, concomitant with the growing and massive digitalization of today's world. These new technologies, and the diverse forms and impacts they assume, partake on a global movement affecting the world of religions, that appear increasingly "technologized". In a parallel movement, technologies are becoming subjected to an unexpected process of sacralization, in a context of advanced secularization (at least in countries with a high level of industrial advancement). Contemporary technologies (the Internet, AI and robots) are experiencing profound metamorphoses in the realm of beliefs - and, to a certain extent, they generate them. Drawing on specific examples, this paper will expose some key elements to prolong the discussion on the relationship between belief and technology in the present day.

Keywords : technologies, digitization, sacred, metamorphosis, beliefs
