

Equinoxe

N° 15 - Printemps 1996

pp. 57-69

## LA RELIGIOSITÉ PARALLÈLE DANS L'OCCIDENT CONTEMPORAIN : DE NOUVELLES FORMES DU SACRÉ ?

Jean-François Mayer

A Massimo Introvigne

*Les cheminements religieux contemporains ne se jouent plus seulement dans le cadre du christianisme : le paysage spirituel s'est diversifié, créant un éventail plus large de possibilités d'engagements. Les nouveaux mouvements religieux structurés, qui ont particulièrement retenu l'attention des sociologues, ne rassemblent qu'un modeste nombre d'adeptes. Mais ils s'inscrivent dans le cadre beaucoup plus large de courants de religiosité parallèle dont les thèmes circulent indépendamment de l'affiliation à un groupe et conviennent donc particulièrement bien à des démarches individualisées : la vogue du thème du « Nouvel Age » en a fourni un bon exemple. Dans toutes les grandes villes, des librairies spécialisées offrent aujourd'hui une littérature éclectique où voisinent sagesses antiques et nouvelles thérapies, réincarnation et astrologie, ésotérisme et parapsychologie. Mais comment interpréter ces intérêts apparemment hétéroclites en discontinuité avec la culture religieuse traditionnelle dominante des pays occidentaux ? Ce texte examine plusieurs modalités d'approche du sacré rencontrées dans des itinéraires spirituels « hors christianisme ».*

« C'est dur de trouver une religion à laquelle vous puissiez croire totalement », confie une de ses interlocutrices – catholique pratiquante mais critique – au sociologue américain Wade Clark Roof enquêtant sur la religion des enfants du *baby boom*<sup>1</sup>. La situation des hommes et femmes de la fin du XX<sup>e</sup> siècle, marquée par la privatisation des croyances et l'individualisation des « préférences » religieuses, n'est pas seulement le produit des remises en question suscitées par le développement de la mentalité scientifique moderne (et de sa vulgarisation dans le grand public), mais aussi d'évolutions internes au champ religieux : les premiers traducteurs des textes sacrés de l'Asie pressentaient-ils quelle transformation de notre perception du religieux allait entraîner la prise de conscience de la réalité d'autres

<sup>1</sup> Wade Clark ROOF, *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco, Harper, 1993, p. 213.

traditions vivantes et de la profondeur de leurs messages ? Nous commençons – facilité des communications aidant – à ressentir pleinement les conséquences de cet élargissement de nos horizons spirituels. Ce qui nous place face à des choix difficiles : puisque la religion s'écrit au pluriel, puisque chacun est libre de suivre la voie spirituelle qui l'attire, faut-il donc ne plus croire à aucune ou croire à toutes ? croire comme autrefois ou croire différemment ?

### Religion du bon vieux temps et nostalgie du sacré

Même ceux d'entre nous qui ne se sentent nullement attirés par des religiosités nouvelles et demeurent fidèles à l'une des voies spirituelles traditionnelles doivent reconnaître que, dans la plupart des cas, ils n'approchent plus leur foi comme pouvaient le faire leurs ancêtres<sup>2</sup>. D'innombrables éléments – si bien intégrés dans notre vie quotidienne que nous n'y prêtons même plus attention – ont subtilement modifié notre approche. Pour n'en donner qu'un seul exemple, Emile Poulat fait remarquer que l'introduction de l'électricité « a bouleversé notre paysage extérieur et intérieur, nos cadres de vie et de pensée, nos manières mêmes de sentir et de percevoir le monde ». Jusqu'au domaine du sacré : qu'on songe aux conséquences (bien plus profondes qu'on ne l'imagine) de l'électrification des églises<sup>3</sup>! Racontant à une journaliste comment il a préparé la célébration de Noël dans sa paroisse, un curé valaisan le confirme implicitement, en expliquant que seules des bougies éclaireront l'église pour la messe de minuit : « J'aimerais retrouver le sacré »<sup>4</sup>.

Dans l'expérience du croyant, à quelque religion qu'il appartienne, le « sacré » n'est pas un concept intellectuel, mais une expérience, le sentiment d'une irruption du tout autre venant marquer un moment privilégié ou, idéalement, irriguer sa vie quotidienne. Le sacré se manifeste aussi dans des formes, variables d'une culture à l'autre. Toucher à ces formes sera donc en quelque sorte porter atteinte au sacré : dans le contexte du catholicisme romain, si la réaction dite « intégriste » dépasse la contestation des réformes liturgiques introduites sous le pontificat de Paul VI, la résistance contre la « nouvelle messe » et l'attachement au rite tridentin sont devenus les cris de ralliement autour desquels se sont rassemblés les traditionalistes.

Nous nous pencherons dans cet article sur des aspects de l'expérience occidentale contemporaine du sacré extérieurs à la foi chrétienne, qu'il s'agisse de mouvements d'origine orientale ou de formes plus diffuses de « nouvelle religiosité ». En effet, ceux que ne satisfont plus les formes du sacré proposées par le christia-

2 « La vie dans un monde d'usines et de laboratoires n'est plus organique mais organisée, et son béton armé tue très rapidement le sens de la nature vivante. Même la matière la plus simple des sacrements : l'eau, le pain, la cire, le feu, disparaît de l'usage naturel dans les foyers humains ou bien se falsifie au point de n'être plus la représentation familière et connue du cosmos. Aussi le symbolisme liturgique se ferme-t-il ; le rituel ne dit plus rien spontanément, il demande une très laborieuse initiation. [...] Les paroles sont déshydratées et les objets les plus familiers semblent perdre leur sens initial » (Paul EVDOKIMOV, *Les Ages de la vie spirituelle* [rééd.], Paris, Desclée De Brouwer, 1980, pp. 56-57).

3 Emile POULAT, *Poussières de raison*, Paris, Cerf, 1988, pp. 37-43.

4 *Le Nouveau Quotidien*, 23 décembre 1994, p. 3.

nisme occidental ont aujourd'hui toute latitude de se tourner vers d'autres horizons, parfois radicalement étrangers : qu'il suffise de mentionner l'attrait croissant exercé au cours des trente dernières années par le bouddhisme tibétain.

Non seulement de vénérables traditions, mais aussi des religions nouvelles offrent des solutions séduisantes, comme nous l'avons constaté en enquêtant (parmi d'autres) sur le mouvement japonais Sukyo Mahikari, qui a rencontré en Europe un certain succès dans les pays francophones et en Italie<sup>5</sup>. La pratique centrale de Mahikari est *okiyome*, c'est-à-dire la transmission de la « Lumière Divine » par la paume de la main des initiés ; cette pratique est supposée exercer des effets sur le corps spirituel et, par répercussion, sur le corps physique. La première interprétation venant à l'esprit de l'observateur qui tente de comprendre les adhésions à Mahikari est de supposer que ce message doit attirer principalement des personnes ayant des problèmes de santé (ou autres), qui espèrent en retirer des effets bienfaisants ; l'insistance du mouvement sur l'« expérimentation » de la pratique pour commencer à se convaincre de sa valeur va dans le même sens, et on rencontre en effet nombre de gens que de telles raisons ont initialement encouragés à s'intéresser à Mahikari. Mais la fréquentation du mouvement et les discussions avec des adeptes font percevoir d'autres motivations pour les adhésions durables. Dès la première cérémonie de Mahikari à laquelle nous avons eu l'occasion d'assister (*mimatsuri*, fête mensuelle de remerciement à Dieu), en 1982, au petit centre aujourd'hui disparu de Romont, nous avons été frappé de voir combien étaient respectées certaines formes ou encore comment les prières étaient récitées par les participants (tous des habitants de la région) non en français, mais en japonais. Au cours des années suivantes, des discussions avec des adhérents, notamment ceux d'origine catholique, ont permis de constater qu'ils avaient le sentiment de trouver dans Mahikari une approche du sacré perçue comme plus respectueuse et plus adéquate que celle qui prédomine actuellement dans la société suisse, et dans la langue sacrée (*kotodama*) utilisée par Mahikari un élément qui n'allait pas sans rappeler aux plus âgés l'usage liturgique du latin. « Entendre chanter le Credo en latin, c'était quelque chose, on sentait quelque chose », s'exclamaient trois adeptes romontois de Mahikari dans la soixantaine, tandis qu'une jeune apprentie (et allant encore occasionnellement à la messe à côté de sa pratique de Mahikari) nous expliquait en 1990 que les églises étaient aujourd'hui vides la plupart du temps parce qu'on ne s'y comportait plus avec assez de respect. Après avoir assisté à Bulle à un rassemblement de Mahikari, le rédacteur du journal local commentait :

« [...] les initiés semblent avoir trouvé là une réponse, étrangère quant à son origine, à des aspirations auxquelles des institutions "de chez nous" devraient pourtant répondre. Une chose frappe d'emblée : les formes, les rites, strictement codifiés. Prières monocordes et psalmodies très sobres "vibrent" dans un langage sacré extrême-oriental. Mais ce rituel [...] n'est pas si éloigné des traditions liturgiques

5 Cf. Catherine CORNILLE, « The Phoenix Flies West: The Dynamics of the Inculturation of Mahikari in Western Europe », in *Japanese Journal of Religious Studies*, 18/2-3, juin-sept. 1991, pp. 265-285.

*mises à mal dans l'Église catholique. Des gens de tous âges, origines et conditions s'y rallient, y trouvent l'unité. Il n'y a donc pas besoin de s'exprimer dans sa langue pour que la Parole trouve sa puissance ! Grégorien et kotodama, même combat ?...»<sup>6</sup>*

Qu'il n'y ait pas de malentendu : les adeptes de Mahikari avec lesquels nous avons discuté percevaient intuitivement que les réformes liturgiques avaient créé une « horizontalisation », mais sans avoir la moindre inclination pour l'« intégrisme » catholique. Ils regrettaient des formes et une atmosphère qui leur paraissaient créer un contexte propice au sacré, mais pas les positions théologiques qui y avaient été associées : au contraire, parmi les plus âgés, plusieurs avaient été choqués par des affirmations « exclusivistes » de prêtres entendus dans leur jeunesse (« seuls les catholiques seront sauvés », etc.), et ils avaient déjà mis en doute plusieurs aspects de la doctrine catholique avant leur rencontre avec Mahikari.

On découvre une réaction similaire chez un prêtre italien devenu disciple du célèbre gourou indien Sathya Sai Baba : tout en s'ouvrant à des perspectives très larges sur le plan dogmatique, on le voit exprimer son regret de la disparition d'anciennes pratiques comme les rogations (pour bénir les champs lors des semailles)<sup>7</sup> ; dans une « lettre ouverte à l'Église catholique », il déclare que « l'élimination imprévue des rituels habituels nous a désorientés » et déplore que la grand-messe de jadis ait été « remplacée par une messe insignifiante célébrée montre en main avec des motifs musicaux souvent privés d'inspiration »<sup>8</sup>.

La nostalgie d'un statut disparu du sacré ne débouche pas nécessairement sur la tentative de renouer avec ses anciennes formes autochtones : le recours à une source exotique peut s'y substituer, sous les traits d'une ancienne tradition, comme le bouddhisme tibétain, ou d'une nouvelle religion, comme Mahikari. L'attrait exercé ne provient pas seulement du parfum de la nouveauté ou de l'exotisme. Parfois même, ce n'est pas à cause de son exotisme que la voie spirituelle étrangère fascine, mais malgré celui-ci : la plupart des adeptes de Mahikari que nous avons rencontrés ne sont nullement des nipponnes et se sentent beaucoup plus à l'aise dans leur propre culture. Les bribes de tradition religieuse japonaise qu'ils intègrent dans leur univers quotidien (jusqu'à l'autel des ancêtres) ne sont pas adoptées en raison de leur origine culturelle, mais en tant que porteuses du sacré. Ces éléments sont coupés de leur contexte japonais global, mais investis

6 *La Gruyère*, 27 août 1985, p. 7. A rapprocher des réflexions d'un journaliste français visitant un centre tibétain : « [...] nous trouvions ici des jeunes qui suivaient d'interminables offices en tibétain et qui maniaient avec un plaisir évident des chapelets pas tellement différents de ceux de leurs grands-mères. Nous ne nous agenouillons plus guère dans nos églises, mais eux, il leur arrive de faire d'impressionnantes séries de prosternations. [...] Nous n'osons plus leur parler de morale et ils viennent chercher ici, auprès de lamas venus du bout du monde, des règles de conduite d'une rigueur à laquelle les jeunes d'aujourd'hui ne sont pas habitués » (Jean-Pierre et Rachel CARTIER, *Nous avons rencontré les prophètes d'aujourd'hui*, Paris, Plon, p. 100).

7 Don Mario MAZZOLENI, *Un prêtre rencontre Sai Baba* (trad. de l'italien), Plazac-Rouffignac / Saint-Martin-le-Vinoux, Amrita / L'Or du Temps, 1993, pp. 45-47.

8 *Ibid.*, pp. 339-341.

individuellement d'une dimension sacrée et acceptés en tant que tels par des convertis occidentaux. La pratique de l'« Art de Mahikari » ouvre à ces derniers la voie d'un monde réenchanté, où les événements personnels aussi bien que collectifs retrouvent un sens. « *L'Art de Mahikari est l'Art divin qui transforme l'époque actuelle en époque sacrée. Pratiquer cet Art en priorité est la base de cette œuvre de transformation* »<sup>9</sup>. Les initiés renouent avec un univers sacré, ils se réapproprient sous des formes différentes ce qu'ils perçoivent comme disparu ou en voie de l'être dans la culture religieuse occidentale.

### Itinéraires vers ailleurs : fragments de biographies

Le sentiment de désorientation affectant parfois les membres des Églises dominantes en Occident constitue l'un des facteurs encourageant la réorientation vers d'autres voies spirituelles<sup>10</sup>. Mais, pour importants qu'ils soient, on doit se garder de tomber dans des interprétations monocausales : le panorama religieux contemporain nous révèle qu'un ensemble complexe de forces et tendances sont à l'œuvre. Nous nous concentrons ici sur des quêtes sortant de la tradition chrétienne, mais n'oublions pas qu'un nombre bien plus grand d'Occidentaux continuent pour l'instant à trouver, d'une manière ou d'une autre et de façon plus ou moins satisfaisante, leur expérience du sacré dans leurs Églises d'origine, tandis que d'autres s'affichent incroyants ou agnostiques. Ce qui mérite l'attention est la variété croissante des modalités d'approche du sacré et des pratiques choisies. Pour l'illustrer, nous examinerons deux types de démarches spirituelles non conformistes, à travers les témoignages d'un Australien et d'une Suisse. Les ouvrages à contenu biographique forment un matériel à ne pas négliger ; leur intérêt est d'autant plus grand lorsque, comme c'est le cas pour les deux volumes que nous avons choisis, ils n'ont pas prioritairement une visée « propagandiste », mais s'efforcent avant tout de partager et de faire comprendre une évolution intérieure.

#### De l'Australie au shivaïsme

Carl Vadivella Belle est né le 3 avril 1949 à Adelaïde (Australie), dans une famille aux ressources financières modestes. D'origine luthérienne, il s'éloigna de la foi dès l'âge de 14 ans, ne se sentant plus capable d'adhérer aux croyances chrétiennes sur plusieurs points : cela le conduisit à « une sorte de *no man's land théologique*, qui introduisit une période prolongée de stagnation spirituelle »<sup>11</sup>. Par la suite, le jeune Australien ne semble pas avoir entamé une recherche spirituelle qui l'aurait conduit à fréquenter des groupes : son mariage précoce et la nécessité d'assurer sa subsistance tout en s'engageant dans des études universitaires ne

9 *Yôkôshi Norigoto Shû*, Ansembourg, L.H. Yôkô Shuppan Europe, 1987, p. 88.

10 Cf. David MARTIN, « Disorientations to Mainstream Religion: The Context of Reorientations in New Religious Movements », in Bryan WILSON (dir.), *The Social Impact of New Religious Movements*, New York, Rose of Sharon Press, 1981, pp. 43-58.

11 Carl Vadivella BELLE, *Towards Truth: An Australian Spiritual Journey*, Clare (South Australia), chez l'auteur, 1992, p. 73.

lui en laissent guère le loisir. Il n'éprouva que peu d'attrance pour les modes intellectuelles et philosophiques auxquelles il se trouva confronté dans le cadre universitaire à la fin des années soixante et adopta une attitude critique face aux fruits de la « contre-culture » alors en vogue. Entré dans la fonction publique, il obtint en 1976 un poste en Malaisie, où il devait notamment s'occuper d'échanges d'étudiants à la représentation australienne à Kuala Lumpur. Pour comprendre ces étudiants malaisiens, il lui parut nécessaire de mieux connaître le contexte culturel d'où ils étaient issus, et donc « d'examiner de façon un peu approfondie les différentes traditions religieuses représentées en Malaisie »<sup>12</sup>. En janvier 1978, sans soupçonner que cela bouleverserait sa vie, il assista aux célébrations hindoues de Thaïpusam aux grottes de Batu. Lors de cette fête, des centaines de dévots portent des *kavadis* (« fardeaux ») : certains sont simplement des structures en bois décorées en forme d'arche, d'autres sont des plates-formes pouvant peser une quarantaine de kilos, qui reposent sur les épaules du dévot et sont attachées au corps par une sorte de ceinture métallique à la taille et par des crochets plantés dans le torse ; en outre, des aiguilles métalliques percent de part en part les joues et la langue de certains pèlerins. Cette pratique démontre publiquement la volonté de se libérer des liens de l'ignorance et des fardeaux créés par des actions passées, dans un esprit de pénitence ; elle peut également avoir pour objectif d'obtenir l'exaucement d'une demande particulière à Dieu et est précédée d'une période de préparation austère (jeûnes, etc.). Carl Belle se sentit profondément impressionné : « *Je commençai à sentir intuitivement qu'était immergée dans ces célébrations une Puissance qui tenait la réponse à ma recherche [...]* ». Il demanda à ses amis hindous toujours plus d'informations, en se livrant à ce processus d'exploration sous le masque de l'intérêt académique. Il écrivit cependant dans son journal en avril 1978 : « *Je suis de plus en plus attiré par la religion hindoue* »<sup>13</sup>.

De retour en Australie en 1979, son épouse et lui se sentaient étrangers aux préoccupations et au mode de vie de leurs compatriotes ; l'auteur critique longuement le relâchement moral, l'anomie croissante et le matérialisme de la société australienne. Le tournant décisif se produisit en septembre 1979 : invité à une soirée par des étudiants travaillant à des niveaux avancés dans des domaines scientifiques, il se livra à une critique de leur foi illimitée dans les perspectives de la science et la conception linéaire du progrès. Interrogé par l'un des participants sur ses croyances religieuses, il s'entendit répondre, à sa propre surprise : « *Je suis hindou.* » La même nuit, il eut un rêve au cours duquel lui revinrent les images de la fête de Thaïpusam, apparaissant en contraste avec le débat qu'il venait d'avoir ; le Seigneur Muruga (fils de Shiva selon la mythologie indienne) lui apparut dans son rêve, lui faisant signe d'entrer dans les grottes de Batu, et Belle comprit qu'il était appelé à y retourner et à y porter lui-même un *kavadi* à cinq reprises au moins, « *pas seulement comme pénitence pour mes mauvaises actions, mais aussi comme une méthode de propulsion dans la religion* »<sup>14</sup>. Ni son épouse ni ses amis

12 *Ibid.*, p. 154.

13 *Ibid.*, p. 169.

14 *Ibid.*, p. 199.

indiens de Malaisie ne furent très surpris de sa décision, contrairement à ses appréhensions. En janvier 1981, il se rendit donc en Malaisie et participa à la célébration de Thaïpusam, harnaché d'un grand *kavadi* attaché à son torse par 108 crochets reliés à la plate-forme, sans parler des javelots miniatures traversant sa langue et ses joues : « *Il n'y eut pas de douleur, pas de sang, malgré les crochets partout sur la partie supérieure de mon torse* »<sup>15</sup>. Il porta son fardeau durant plus de deux heures pour parvenir jusqu'au sanctuaire. Au cours des années suivantes, il participa plusieurs fois à nouveau à ces célébrations avec un *kavadi*. Il adopta un prénom indien (Vadivella), et sa femme et ses enfants suivirent le même chemin que lui, malgré des réactions critiques face à leurs choix spirituels.

Dans le cas de Carl Belle, c'est la rencontre avec une culture totalement différente de la sienne qui provoque le déclic et le conduit, par la fréquentation du milieu hindou, à trouver sa voie dans une tradition religieuse très éloignée de son héritage protestant. Ce n'est pas tant un raisonnement intellectuel que l'expérience du sacré, de cette « puissance » qu'il ressent aux grottes de Batu, qui détermine sa décision : cette expérience du sacré précède l'assimilation de doctrines et de comportements. Il lui faut du temps pour se familiariser avec la doctrine shivaïte et pour adapter son mode de vie à ses nouvelles convictions : ce n'est qu'en 1983 qu'il se décide à passer à une alimentation végétarienne. Sa façon de vivre le sacré devient totalement celle de l'hindouisme : en 1985, lorsque sa mère décède et qu'il célèbre pour celle-ci une *pouja* en compagnie de son épouse, il entre dans une transe profonde et a une vision de Nataraja (Shiva sous la forme du danseur cosmique).

Cet itinéraire offre un exemple frappant du vaste éventail de possibilités ouvert par la liberté de choix en matière religieuse : à première vue, les pratiques ascétiques liées au port du *kavadi* lors de la fête de Thaïpusam paraissent moins encore de nature à attirer une personne appartenant à une autre culture que les éléments shintoïstes de la doctrine de Mahikari.

Sous des formes peut-être moins insolites pour des Occidentaux, le shivaïsme attire d'autres convertis que Belle. Installé dans son ashram à Hawaii, Sivaya Subramuniaswami quitta les Etats-Unis en 1947, à l'âge de 20 ans, et se rendit au Sri Lanka où il devint le disciple d'un sage. Parmi ses nombreuses publications, Subramuniaswami a mis au point un « manuel pratique pour entrer dans l'hindouisme » qui détaille toutes les démarches à entreprendre, y compris la rupture formelle avec les appartenances religieuses antérieures et l'adoption légale d'un nouveau nom hindou<sup>16</sup>. Nul besoin donc d'aller jusqu'en Inde ou en Malaisie pour rencontrer les traditions hindoues : leurs missionnaires sont parmi nous. En février 1993, tout près de Mount Abu, au Rajasthan, un vieil habitant de la localité nous proposa de rendre visite à un ermite de ses amis, qui vivait dans une grotte isolée. Nous suivîmes notre guide dans la fraîcheur du matin, sur un petit chemin de montagne. A notre arrivée dans le site splendide qui dominait un vaste

15 *Ibid.*, p. 238.

16 Sivaya SUBRAMUNIYASWAMI, *Saivite Names. A Practical Manual for Entering Hinduism*, Concord (California), Himalayan Academy, 1989.

panorama, nous fûmes accueillis dans la grotte par un jeune Canadien qui y séjournait depuis quelques mois et nous annonça que l'ermite était malheureusement absent : il était allé rendre visite à des disciples – en Autriche !...

### De Genève à Rajneesh

Le second témoignage est d'une nature très différente, et plus proche géographiquement, puisque le récit nous en est fait par une mère de famille (et grand-mère) genevoise. Devika Elisabeth Berthout, née à Genève le 6 juin 1934 dans une famille aisée, commença adolescente à lire des ouvrages sur les spiritualités orientales et développa un intérêt pour l'astrologie. A 18 ans, elle voulait « suivre une double piste, psychologique et religieuse »<sup>17</sup>. Par l'intermédiaire d'une cousine, elle découvrit le message de Georges Roux (1903-1981), le « Christ de Montfavet », qui la troubla passagèrement<sup>18</sup>. Mais les questions nées en elle à ce sujet furent dissipées par la rencontre avec le Dr Roberto Assagioli (1888-1974), créateur de la psychosynthèse<sup>19</sup>, chez lequel elle alla séjourner en 1954 à Florence. Très intéressé par l'ésotérisme, Assagioli avait été lié à Alice Bailey (1880-1949), fondatrice de l'Ecole Arcane (un groupe issu du courant théosophique), dont les écrits ont exercé une influence non négligeable sur les courants du *New Age* ; il les fit découvrir à sa jeune étudiante. Tout en continuant à collaborer avec Assagioli, celle-ci entreprit des études à Londres et à Paris, rencontra des auteurs variés et trouva également un aliment spirituel dans les retraites prêchées par le Père Zundel. Mariée en 1960, mère de quatre enfants, elle continua à développer ses intérêts sur la « double piste » définie à 18 ans. Dans les années 1975-1980, elle participa à des séminaires Carl Rogers (groupes de rencontre et communication interculturelle), propagateur d'une « psychothérapie centrée sur la personne ». Elle pratiqua pendant un an la Méditation Transcendantale, mais celle-ci ne lui suffit plus, et elle découvrit en 1976 un ouvrage de Bhagwan Shree Rajneesh (1931-1990). Cela l'incita à se rendre en Inde, où elle séjourna durant trois semaines à l'ashram de Poona en août 1977 et y devint disciple de Rajneesh, non sans causer quelques réactions houleuses dans sa famille.

Dans le même temps, de façon apparemment paradoxale, elle se forma à la catéchèse et donna des cours de catéchisme dans les paroisses réformées de Crans et de Nyon, encouragée à se rapprocher d'activités d'Eglise à la fois par ses expé-

17 Devika Elisabeth BERTHOUT, *Une Quête et des rencontres*, Savigny, Almasta Editions, 1993, p. 17.

18 Georges Roux était un inspecteur des PTT et guérisseur vivant dans le village de Montfavet, près d'Avignon. Il se proclama incarnation divine et créa un groupe, l'Eglise chrétienne universelle (transformée par la suite en « Alliance universelle »), qui eut un certain écho en France dans les années 1950 et subsiste jusqu'à aujourd'hui.

19 La psychosynthèse « se situe dans le courant de la psychologie existentielle, mettant l'accent sur les capacités de croissance de chaque individu, sur l'importance que chacun donne à sa vie, sur la place essentielle des valeurs, sur les notions de choix, de décision et de responsabilité et sur le futur comme projet dynamisant pour la personne. [...] Les principales étapes de la thérapie sont : la connaissance de tous les aspects de la personnalité ; la maîtrise des éléments qui la composent ; la réalisation du soi comme centre unificateur ; la psychosynthèse ou reconstruction de la personnalité autour de ce centre d'unification » (Edmond MARC, *Le guide pratique des nouvelles thérapies*, Paris, Ed. Retz, 1982, pp. 46-47).

riences avec l'approche de Rogers et par « l'accomplissement de toutes [ses] aspirations religieuses » procuré par la rencontre avec Bhagwan Shree Rajneesh. Elle finit cependant par interrompre ses activités de catéchète, à la fois parce qu'elle se sentait un peu à l'étroit dans le cadre des programmes de catéchisme et parce que le conseil de paroisse décida qu'une telle activité n'était pas compatible avec l'adhésion au message de Bhagwan<sup>20</sup>. Par rapport aux Eglises traditionnelles, l'attitude de la disciple genevoise de Rajneesh se révèle oscillante :

« Une des questions qui se posa à plusieurs reprises dans mon existence fut de savoir s'il valait mieux "rester dans l'église pour que quelque chose change de l'intérieur" [...] ou s'il serait préférable de la quitter pour la laisser mourir d'inanition et recréer ailleurs quelque chose de vivant, sans être encombré par ses vieilles structures. Je pense qu'il n'y a pas de réponse générale, mais que chacun doit suivre son cœur au gré des circonstances, et j'ai rencontré des exemples qui m'ont semblé également valables et authentiques dans les deux cas. [...] J'ai souvent moi-même passé d'une alternative à l'autre et je reste ouverte à toute éventualité. »<sup>21</sup>

Nous n'avons fait que résumer quelques étapes de cet itinéraire. Dans l'un des chapitres de son livre, l'auteur s'efforce de dégager les caractéristiques communes des cinq personnes dont la rencontre l'a le plus marquée (notamment Assagioli, Rogers et Osho [nom adopté à la fin de sa vie par Rajneesh]) : à travers ces « six caractéristiques unifiantes », ils lui apparaissent comme les « pionniers d'une nouvelle culture ». Ces caractéristiques sont les suivantes : une vision synthétique ; une base expérientielle (« il s'agit de s'engager tout entier dans un processus d'expérimentation, dont notre vie quotidienne, intérieure et extérieure, est le vivant laboratoire ») ; il n'existe pas d'autre autorité que celle de l'individu ; le courage de l'hérésie et les risques de l'avant-garde (« l'expérience exige le courage d'être seul, de ne trouver appui qu'en soi-même ») ; la création d'une nouvelle culture (« une nouvelle culture planétaire », pour éviter le suicide collectif de l'humanité) ; une dimension religieuse (« retrouver la profondeur religieuse de la vie, purifiée de toutes les déformations accumulées au cours des siècles par les religions traditionnelles, et réexprimée dans un langage qui parle à la mentalité moderne »)<sup>22</sup>.

Le récit de Devika Elisabeth Berthout relève d'une approche du sacré dont semble absente la composante « nostalgique » : au contraire, il s'agit d'une vision postulant une démarche moderne, évolutive. On notera que la dimension psychologique y est fortement intégrée. Au cours des années soixante-dix, la place accordée à la spiritualité s'est élargie dans le « mouvement du potentiel humain », et le milieu des disciples de Rajneesh a été un lieu privilégié de telles rencontres : il a attiré un nombre élevé de psychothérapeutes<sup>23</sup>. Dimension psychologique et dimension religieuse tendent à se mêler de plus en plus. Que l'une ou l'autre pré-

20 D. E. BERTHOUT, *op. cit.*, pp. 239-241.

21 *Ibid.*, p. 172.

22 *Ibid.*, pp. 109-113.

23 Cf. Roy WALLIS et Steve BRUCE, *Sociological Theory, Religion and Collective Action*, Belfast, The Queen's University, 1986 (chap. 7, « The Dynamics of Change in the Human Potential Movement », et chap. 8, « Religion as Fun ? The Rajneesh Movement »).

domine, on observe une même insistance sur l'expérimentation, dans une perspective qui se veut aux antipodes de l'approche dogmatique. A travers ce témoignage, on constate que l'expérience du sacré s'alimente à des sources variées : de la psychosynthèse à l'astrologie, de l'ésotérisme aux sagesses orientales. Il n'y a plus de référence privilégiée, chaque individu se sent libre d'agencer des éléments d'origines différentes qui lui paraissent répondre à ses interrogations et à ses besoins intérieurs. Cela peut inclure également des thèmes issus des traditions religieuses dominantes : « nous assistons aujourd'hui à la mise en circulation de croyances et de doctrines appartenant aux religions traditionnelles qui, par suite des processus de sécularisation, peuvent voyager librement sans plus être soumises à des liens et contrôles dogmatiques »<sup>24</sup>. La multiplication des références possibles et le recours non exclusif à plusieurs simultanément est probablement l'un des traits les plus significatifs de l'expérience contemporaine du sacré.

### Des systèmes religieux composites

C'est par la psychosynthèse que Devika Elisabeth Berthout découvre l'ésotérisme théosophisant d'Alice Bailey, c'est à un séminaire Rogers qu'elle entend parler pour la première fois de l'œuvre de Bhagwan Shree Rajneesh : la religiosité parallèle est une vaste nébuleuse à laquelle les voies d'accès sont innombrables et dont les domaines s'enchevêtrent<sup>25</sup>. L'insistance sur l'expérimentation crée un type de public extrêmement flottant, toujours ouvert à une nouvelle expérience du moment qu'elle paraît riche de potentialités positives. A cette religiosité axée sur les besoins de l'individu et des réponses adaptées à ses problèmes, il manque un élément intégrateur, ce qui n'empêche pas qu'existe un « air de famille » qui permet à ceux qui suivent ces voies de reconnaître ce qui s'inscrit dans cette mouvance<sup>26</sup>. Certains périodiques et salons, certaines librairies et conférences jouent le rôle de points de rencontre et d'interaction. Les nouveaux mouvements religieux structurés et hiérarchisés apparaissent comme une composante de cet univers parmi d'autres : ils peuvent disparaître, mais le milieu de la religiosité parallèle leur survivra et récupérera, le cas échéant, certains de leurs apports, car il s'agit d'un univers poreux. En fait, chaque nouvelle mode vient revitaliser et renforcer cet ensemble flou et fluide.

La plus récente de ces nouvelles vagues a été celle du *New Age*, qui n'a pas représenté une réelle nouveauté, mais simplement la popularisation accrue de thèmes circulant depuis longtemps déjà, tout en insistant sur l'idée d'une mutation en profondeur de la conscience, supposée permettre un saut qualitatif. Des

24 Giovanni FILORAMO, *Le vie del sacro*, Torino, Einaudi, 1994, p. 46.

25 Nous utilisons l'expression « religiosité parallèle » comme équivalent de l'anglais *cultic milieu*, l'expression française ayant en outre l'avantage d'inclure une connotation de durée. Sur le *cultic milieu*, l'article fondamental demeure celui de Colin CAMPBELL, « The Cult, the Cultic Milieu and Secularization », in Michael HILL (dir.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain - 5*, London, SCM Press, pp. 119-136.

26 Cf. Rainer WASSNER, « Nicht-verfasste Religiosität und Gesellschaft. Beobachtungen eines Soziologen », in *Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen*, 58/1, janvier 1995, pp. 1-11.

auteurs soutiennent aujourd'hui la thèse de la « fin du *New Age* », mais cela ne changerait probablement que quelques étiquettes et accents : l'héritage du *New Age* laisserait des traces durables et aurait un bel avenir devant lui<sup>27</sup>. Massimo Introvigne a défini le message religieux du *New Age* comme « sacré oui, religion non » : à travers une spiritualité aux contours mal définis, ce courant prône un rapport avec le sacré compris d'une façon différente de celle des Eglises<sup>28</sup>.

La sociologue Françoise Champion estime que le *New Age* se confond de plus en plus « avec toute une subculture de la recherche du "mieux-être" par des pratiques parallèles – qu'il s'agisse de médecine, de religion, de psychologie » ; participant « pleinement de l'individualisme contemporain », ces courants représentent « particulièrement bien la forme que tend de plus en plus à prendre le processus social continué de décomposition du religieux dans la société contemporaine »<sup>29</sup>. Le glissement du religieux ou du magico-religieux vers le psychologique serait un des facteurs de cette décomposition – car il s'agit d'un « réemploi » de la religion pour d'autres buts<sup>30</sup>. En outre, « l'individualisme exacerbé [...] entraîne une dissolution du sacré » :

« Il peut, bien sûr, y avoir usage individuel du sacré. Mais n'est sacré que ce qu'une communauté, un groupe définit collectivement comme tel. Certes [...], le sacré doit être actualisé, revitalisé par l'expérience personnelle intime. Il doit néanmoins être constitué collectivement. C'est dire que, poussée à sa limite, la tendance au bricolage, à l'éclectisme des libres compositions individuelles plus qu'à des syncrétismes constitués par des collectifs, porte la fin du sacré. »<sup>31</sup>

Croyance à la validité relative de toutes les religions ou à la présence de « parcelles de vérité » dans chacune d'entre elles, refus des barrières dogmatiques, ou tout simplement ignorance progressive des frontières et divergences entre les croyances : le relativisme ambiant peut donner naissance à des constructions syncrétiques autant qu'à la « religion anonyme »<sup>32</sup> qui ne veut s'identifier à aucune confession de foi, à aucune communauté religieuse organisée. Cela débouche parfois sur des amalgames dont les acteurs ne perçoivent même plus le caractère hétérogène. On observe aux Etats-Unis (et, dans une moindre mesure, dans d'autres pays<sup>33</sup>) une prolifération de groupuscules se voulant néo-païens et aux références fort diverses ; la consultation d'un des guides les plus complets réserve

27 Cf. Massimo INTROVIGNE, « La profezia di Celestino » e la « fine » del *New Age* », in *Cristianità*, N° 236, déc. 1994, pp. 19-22.

28 Massimo INTROVIGNE, *Storia del New Age, 1962-1992*, Piacenza, Cristianità, 1994, p. 197.

29 Françoise CHAMPION et Martine COHEN, « Recompositions, décompositions. Le Renouveau charismatique et la nébuleuse mystique-ésotérique depuis les années soixante-dix », in *Le Débat*, N° 75, mai-août 1993, pp. 81-89.

30 Françoise CHAMPION, « La "nébuleuse mystique-ésotérique" : une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique », in Jean-Baptiste MARTIN, *Le Défi magique* (vol. 1 : Esotérisme, occultisme, spiritisme), Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1994, pp. 315-326 (pp. 324-325).

31 *Ibid.*, p. 323.

32 Georg SCHMID, *Im Dschungel der neuen Religiosität*, Stuttgart, Kreuz Verlag, 1992, p. 30.

33 Cf. Karlheinz WEISSMANN, *Druiden, Goden, Weise Frauen. Zurück zu Europas alten Göttern*, Freiburg, Herder, 1991.

de curieuses découvertes<sup>34</sup>. Le premier groupe du répertoire, fondé en 1978, décrit sa tradition comme « *chamanique, amérindienne, écoféministe, païenne, bouddhiste et existentialiste* » ; nombre d'autres s'affirment « *éclectiques* » ; l'un ajoute à ses fondements « *des touches de tradition celtique, amérindienne, New Age, et tout ce qui semble bon à un moment donné (whatever feels right at the time)* ». Nous ne céderons pas à la facilité de multiplier les exemples sur ce terrain fertile. Cependant, ces groupuscules ne sont-ils que de pittoresques aberrations ou la préfiguration d'un bazar de croyances atomisées où iront se servir demain les hommes en quête de sacré ?

### Conclusion

Les religions dominantes n'ont plus un monopole des réponses et des recettes, tandis que circulent librement des thèmes religieux aux origines multiples. Même des fidèles engagés dans l'une des Eglises « établies » complètent parfois leur pratique par d'autres apports. Nous nous souvenons d'une femme rencontrée en 1987 au Congrès mondial d'astrologie de Zurich ; découvrant qu'elle était active dans sa paroisse protestante, nous lui avons demandé ce qu'elle cherchait dans l'astrologie, et elle avait répondu, comme si cela allait de soi : « *La réponse aux grandes questions de l'existence.* »

Nos incursions dans le champ contemporain du sacré tel qu'il se manifeste à travers les religiosités parallèles nous montrent la variété des stratégies utilisées pour accéder à la dimension du sacré. Toutes ont cependant pour point commun une immense soif d'*expérience*, en réaction sans doute à une approche religieuse perçue comme trop formelle et intellectuelle. Cette soif d'*expérience* peut conduire à retrouver, dans sa religion d'origine ou dans une tradition étrangère, des formes intensives de pratique. Mais elle peut aussi inciter à tirer profit de la large palette de possibilités offertes aujourd'hui au point que l'expérimentation se transforme en un tourisme spirituel sans fin : « *Dans cet environnement, beaucoup d'Américains en recherche voient d'une tradition à l'autre, goûtant tantôt le nectar de telle sagesse, tantôt de telle autre. Mais, comme les papillons, ils restent la plupart du temps en l'air* »<sup>35</sup>.

Des religions nouvelles peuvent procurer à leurs fidèles aussi bien que d'antiques traditions l'accès aux thèmes fondamentaux du sacré : l'adepte de Tenrikyo (nouvelle religion japonaise née au XIX<sup>e</sup> siècle) qui se rend en pèlerinage dans le temple du mouvement à Tenri édifié, selon la croyance du mouvement, sur le lieu d'origine de l'humanité, fait l'expérience du « retour » au centre symbolique du monde. Le problème qui se pose en revanche aux formes invertébrées de religiosité contemporaine est l'*absence de centre fixe*, de point de repère stable ; individualisation et fluidité n'empêchent pas des expériences du sacré au gré des pratiques et des rencontres, mais peuvent-elles déboucher sur de nouvelles expressions durables du sacré ?

34 Selena FOX et al., *Circle Guide to Pagan Groups*, 9<sup>e</sup> éd., Mt. Horeb (Wisconsin), Circle, 1994.

35 Kenneth L. WOODWARD, « On the Road Again », in *Newsweek*, 28 nov. 1994, pp. 44-45.

L'étude de la religiosité parallèle nous permet en tout cas de prendre conscience de la multiplication des voies d'accès au sacré dans la société contemporaine et de découvrir les métamorphoses de l'approche et de la perception du sacré dans l'Occident de cette fin du XX<sup>e</sup> siècle.