

## Note sur les « Nouveaux Mouvements Magiques »

La question du rapport entre « magie » et « religion » fera sans doute couler encore beaucoup d'encre. Dans une encyclopédie des religions récemment parue, Michel Meslin délimite la sphère magique en ces termes : « Parce qu'il fait intervenir des puissances supérieures et des énergies divines, l'acte magique se trouve placé dans la zone du sacré, mais non du religieux. » Elle représente, selon lui, « une dégradation du sacré », « une inversion du sacré », qui instrumentalise la puissance divine afin d'assouvir des « désirs plus ou moins contrôlés » (1). Mais bien des auteurs qui ont étudié les pratiques magiques, en particulier dans les populations à culture orale, ont mis en garde contre une distinction trop nette : « Les recherches entreprises au cours de ces dernières décennies ont montré que la majorité des actes supposés purement magiques s'inscrivent en fait dans des conceptions et des structures religieuses. On peut parler alors d'une sorte de symbiose entre magie et religion. En effet, si on entend par magie des actes de caractère contraignant et aux effets prévisibles, on se situe bien loin de la réalité vécue dans les religions orales où acte magique et sens religieux sont étroitement liés. Le magicien est presque toujours une figure religieuse qui n'obtient rien par sa seule force, mais qui se sert d'un pouvoir reçu des dieux, des esprits ou des ancêtres. » (2)

Ces réévaluations critiques incitent à relativiser toute frontière trop absolue. Cependant, une notion aussi enracinée dans la pensée occidentale ne va pas disparaître : l'Antiquité gréco-romaine opposait déjà religion et magie (3) (on peut laisser ici de côté la discussion sur la légitimité ou non de l'application de ces deux catégories à des cultures non occidentales (4)). Il y aura toujours des cas mettant à l'épreuve les limites d'une définition, mais il est nécessaire de poser des bornes (éventuellement mouvantes !) pour éviter que l'usage indiscriminé d'un mot n'en dilue la signification au point de le rendre inutilisable (ce qui n'interdit pas des applications de type analogique) ; l'on peut donc décrire une religion comme un ensemble de croyances, pratiques et comportements par lesquels un groupe humain définit et organise ses relations avec des dimensions transcendantes et interprète l'origine et la finalité de l'existence. Les pratiques magiques trouvent leur niche dans la première partie d'une telle définition : « La magie et la religion ont en commun qu'elles se réfèrent à des forces et pouvoirs surnaturels, une réalité différente de la réalité normale. » (5) Mais comment réconcilier cette incorporation dans le champ religieux avec des affirmations tranchantes selon lesquelles la magie serait « totalement en contradiction avec la religion, dans la mesure où elle pense pouvoir recourir à des pouvoirs personnels et impersonnels et les utiliser pour son propre intérêt » ? (6) Vraisemblablement en considérant, dans le champ de la gestion des relations avec les dimensions transcendantes, attitude « religieuse » et attitude « magique »

comme des tendances, des types de comportement aux accents différents : d'une part, une attitude fondée sur la vénération et qui implore les puissances supérieures en sachant que celles-ci sont libres d'accéder ou non à la supplique du fidèle ; d'autre part, une attitude selon laquelle l'exécution adéquate de certains rites, le recours à certaines techniques, permet d'atteindre des résultats souhaités ou d'influencer des événements. Comme toujours lorsque se trouvent définis des « types », ceux-ci se retrouvent rarement à l'état pur, et la trompeuse netteté de la distinction théorique s'estompe tout de suite dans la pratique : différents acteurs participant à un même rite peuvent en avoir une compréhension différente, « religieuse » ou « magique ».

### **Définition des « nouveaux mouvements magiques » par Massimo Introvigne**

Ugo Bianchi a fait remarquer que, « même dans les civilisations où la magie est le plus profondément enracinée, elle ne supprime jamais la religion et ne monopolise jamais la communion avec le supra-humain » (7). Plusieurs auteurs ont voulu voir, d'une façon reconnue aujourd'hui comme un peu schématique, dans la magie une affaire « privée », alors que la religion serait clairement de nature « publique », impliquant la communauté. Cela laisse aussi supposer que, si des mouvements se constituent autour de croyances « magiques », ils présenteront certaines particularités.

La catégorie des « nouveaux mouvements magiques » a été proposée par Massimo Introvigne à partir de la distinction entre expérience religieuse et expérience magique (8). Il baptise « nouveaux mouvements magiques » des groupes qui ne relèvent ni de la magie populaire (c'est-à-dire le mage qui a ses clients, sans un véritable groupe constitué de fidèles), parce qu'ils ont une organisation et une structure, ni de la pensée ésotérique, dont ils ne posséderaient pas la sophistication conceptuelle tout en s'y alimentant et en l'utilisant comme cadre de référence (9). Introvigne souligne que l'apparition de ces mouvements marque une rupture par rapport à la magie en tant que phénomène essentiellement individuel : « Le mouvement magique moderne est né d'une prémisse doctrinale : l'idée que des « rites de chaîne » accomplis par plusieurs personnes en même temps – ou aussi ensemble, au même endroit – peuvent mobiliser des « égrégores » puissants [...] et libérer des énergies magiques sur lesquelles les magiciens isolés n'auraient jamais pu compter. » (10) « Dans les nouveaux mouvements magiques, la « nouveauté » tient donc au fait qu'ils sont des mouvements, non au fait qu'ils sont magiques. » (11) Les structures hiérarchiques de ces groupes « sont organisées de façon analogue à celles des mouvements et des communautés religieuses, sans que l'expérience proposée puisse être définie comme religieuse au sens strict » (12).

Dans la perspective d'Introvigne, il s'agit d'offrir un instrument méthodologique, « un « modèle » au sens où ce mot se voit utilisé par la réflexion critique sur les sciences sociales », sans prétendre qu'on puisse trouver quelque part un exemple « pur » de nouveau mouvement magique (13). Il

distingue quatre « familles spirituelles » qui lui paraissent « dominer la scène des nouveaux mouvements magiques » :

1. les « maçonneries de marge », aux penchants occultistes ;

2. le spiritisme et tous les courants issus de sa postérité jusqu'à l'actuel *channeling* dans toutes ses variantes et aux croyants aux extraterrestres en passant par les nouvelles religions post-spirites (caodaïsme, antoinisme, « nouvelles révélations » dans les pays germanophones, etc.) ;

3. les mouvements, sociétés ou ordres occultes, « où se pratiquent, seul ou en groupe, de vraies cérémonies magiques tournées vers l'acquisition de pouvoirs » (14), des groupes de magie cérémonielle jusqu'aux mouvements néo-païens ;

4. enfin, comme famille distincte, les mouvements sataniques (15).

On pourrait discuter ici de l'inclusion non tant du spiritisme lui-même que de « nouvelles religions post-spirites », car plusieurs paraissent beaucoup plus relever d'une révélation religieuse que d'une approche manipulatrice de puissances supra-humaines. On note également qu'Introvigne ne va pas jusqu'au bout d'une démarche qui verrait la catégorie « magique » comme type fondamental d'attitude face au surnaturel. Il se limite essentiellement à des groupes d'origine occidentale, s'insérant dans des lignées historiquement identifiables, ce qui conduit à utiliser en fait la catégorie des « mouvements magiques » pour désigner des « famille spirituelles » s'enracinant dans un terreau commun plus que comme type à proprement parler (16). Plusieurs de ces courants, par exemple la plupart des néo-païens, revendiquent explicitement eux-mêmes une vision du monde « magique » (17).

La réticence d'Introvigne à intégrer dans son schéma des groupes non occidentaux est compréhensible. Certains spécialistes soulignent la dimension « magique » de plusieurs « nouvelles religions » du Japon (18), par exemple, et parlent d'une « profusion de pratiques magiques », tout en observant une combinaison entre rites magiques et doctrines sophistiquées (19). Introvigne estime que, malgré la présence dans plusieurs d'entre eux d'éléments typiques de mouvements magiques (l'existence du monde des esprits et le recours à des techniques simples pour résoudre les problèmes découlant de l'influence des esprits sur les vivants), les mouvements japonais doivent avant tout être interprétés comme des religions (20). Il mentionne explicitement le cas de Sukyo Mahikari : en effet, la première étude d'ensemble qui lui avait été consacrée en une langue occidentale, après avoir utilisé la catégorie « thaumaturgique » choisie par Bryan Wilson pour des cas de mouvements religieux nouveaux hors du monde occidental (21), aboutissait à l'application de l'étiquette « magique » à Mahikari, tout en reconnaissant d'ailleurs que les membres ne voient pas les faits extraordinaires survenant dans le cadre de leur pratiques comme de la magie, mais les qualifient de « miracles » (22). A partir de définitions classiques de la magie, Winston Davis développe son argumentation ; en contraste, sans contester qu'on puisse être tenté de qualifier de « magiques » certaines modalités opératives, Introvigne met l'accent sur le fait que l'initié de Mahikari ne « contrôle » pas le monde des esprits grâce à une technique contraignante pour celui-ci, mais est un canal de la « Lumière divine ». Selon les nuances de telle ou

telle définition de la magie, on peut donc essayer d'argumenter pour ou contre le caractère « magique » de la pratique de Mahikari. Il paraît surtout nécessaire de prêter attention à un autre élément : dans un récent travail sur Mahikari, Laurence Bernard-Mirtil met en question la catégorisation du groupe comme « secte guérisseuse », en raison de sa nature trop restrictive ; la perspective de la doctrine de Mahikari est plus large, bien des enseignements n'ont « aucun rapport avec la notion de guérison » (23). Que l'on qualifie Mahikari de mouvement « magique », « thaumaturgique », « millénariste », etc. – qualificatifs qui peuvent tous trouver certaines justifications –, le résultat est dans tous les cas de privilégier *un* aspect de l'identité du groupe, au risque peut-être de l'hypertrophier.

### **Pourquoi se limiter à la distinction entre « magique » et « religieux » ?**

Dans la perspective de l'histoire des idées religieuses, il est légitime de s'intéresser aux modèles fondamentaux d'expérience proposée ; c'est explicitement sur l'apport de la phénoménologie des religions que se fonde la distinction opérée par Introvigne. Mais la dichotomie religion / magie réussit-elle à prendre en compte les différents types d'expériences spirituelles que nous observons dans les mouvements religieux contemporains de l'aire occidentale ? Il en est qui ne mettent l'accent ni sur la dévotion ni sur la tentative de « manipuler le sacré », mais sur l'obtention de la connaissance ; on pourrait alors distinguer (au moins) trois types de voies spirituelles (24) : voies de la croyance, voies de la connaissance, voies du pouvoir. Introvigne n'ignore pas la dimension « gnostique » ; dans un intéressant ouvrage consacré au « retour du gnosticisme », il souligne une forte analogie entre la démarche gnostique et celle des « nouveaux mouvements magiques » (25) : il passe tout un chapitre à montrer les points de convergences entre les quatre « familles spirituelles » de nouveaux mouvements magiques et le néo-gnosticisme (26). D'après lui, on peut définir spécifiquement comme « nouveau gnosticisme » « l'ensemble des mouvements magiques modernes qui ont dans leur système de symboles et/ou dans leur rituel une référence explicite au gnosticisme antique, et enseignent que les hommes n'ont pas tous une âme immortelle, mais seulement une classe spéciale d'initiés capables de la conquérir ou de la « construire » » (27).

La dimension gnostique de nombre de mouvements magiques est manifeste, sans que les deux notions ne se superposent. Il y a des voies de la connaissance qui n'ont rien de « magique ». On pense à des groupes d'origine orientale, mais aussi à un mouvement tel que la Science Chrétienne : la « révélation » scientiste chrétienne est le fruit d'une recherche qui amena la fondatrice à découvrir graduellement la vérité (28) ; l'homme progresse jusqu'au degré dit de « compréhension » (*understanding*), degré auquel « l'entendement mortel disparaît et l'homme en tant qu'image de Dieu apparaît » (29) ; « jusqu'à ce que la croyance devienne foi, et que la foi devienne intelligence spirituelle, la pensée humaine n'a que peu de rapports avec le réel ou divin » (30) ; remarquons que la prière scientiste chrétienne n'est pas une prière de demande (31). La Science Chrétienne n'est pas un groupe

gnostique (32), mais elle est une voie de la connaissance (33) (liée bien entendu à un comportement exemplaire en accord avec cette prise de conscience) : « C'est notre ignorance concernant Dieu, le Principe divin, qui produit l'apparente discorde, et la vraie connaissance de Dieu rétablit l'harmonie. » (34)

Si l'on veut fonder une approche des groupes religieux sur différents types fondamentaux d'approche du sacré, même en se limitant au contexte occidental la distinction entre mouvements religieux et mouvements magiques ne paraît donc pas suffisante. En outre, à moins de reprendre sans discussion sa liste de quatre familles spirituelles, la proposition de l'éminent spécialiste italien pose la question de savoir à quels groupes peut s'appliquer l'étiquette « magique » ?

### **La Scientologie : une magie sécularisée**

Introvigne est conscient du problème posé par le cas de la Scientologie, un phénomène hybride à plusieurs égards (35) et donc également susceptible de faire l'objet d'approches à des niveaux différents (par exemple aussi sous un angle thérapeutique, mais aussi sous un angle commercial, ce qui ne signifie pas nécessairement que les autres dimensions sont absentes pour autant (36)). La question est encore compliquée par l'active revendication d'un statut « religieux » de la part de la Scientologie : toute évaluation par rapport à celui-ci est susceptible d'être instrumentalisée dans ces controverses. Après avoir brièvement évoqué les analyses des sociologues américains Stark et Bainbridge (qui ont étudié la Scientologie en tant que groupe « magique » s'efforçant de faire face aux démentis empiriques apportés aux pouvoirs que ses techniques sont supposés conférer à ses membres (37)), Introvigne observe que la Scientologie est un cas-limite entre religion et magie (38) ; il écrit ailleurs qu'elle se trouve à mi-chemin entre religion, magie et néo-gnosticisme (39).

Plusieurs sociologues de la religion et autres chercheurs ont soutenu que la Scientologie pouvait être qualifiée de religion, en précisant par exemple qu'il s'agit d'une « religion sécularisée » (40), tandis que d'autres préfèrent la définir comme une « quasi-religion », à l'instar de différents groupes qui se placent consciemment sur la frontière entre sacré et séculier et peuvent, selon les circonstances, insister ou non sur la nature « religieuse » supposée de leur organisation (41) ; quelques auteurs ont essayé de trouver des parallèles entre Scientologie et religions orientales, tentant par exemple de la décrire comme un « bouddhisme technologique » (42).

Cependant, si l'on veut vraiment utiliser en contraste les notions de magie et de religion, on peut avec quelque raison définir la Scientologie comme le mouvement magique contemporain le plus important numériquement (sans ignorer ses traits gnostiques : en adoptant la distinction entre trois types fondamentaux – ou plus – d'expériences spirituelles, elle représenterait une combinaison entre « voie du pouvoir » et « voie de la connaissance »).

L'Américain Lafayette Ron Hubbard (1911-1986) est considéré par la Scientologie comme la « Source » et sa biographie est inséparable de la

genèse du mouvement ; le récit de sa vie diverge considérablement selon que l'on s'appuie sur la littérature scientologique ou les recherches d'enquêteurs critiques. Il n'est pas sans intérêt de préciser qu'il s'affilia durant 6 mois, en 1940, à l'Ordre rosicrucien AMORC (Ancien et Mystique Ordre de la Rose-Croix) (43) et, surtout, qu'il fréquenta en 1945-1946 un groupe de magie cérémonielle, la branche californienne de l'OTO (Ordo Templi Orientis) d'Aleister Crowley (1875-1947), qu'il présenta dans une conférence de 1952 comme « mon très bon ami » (44), mais avec lequel il ne semble pas avoir eu de contact direct en réalité. Auteur prolifique de textes appartenant à la catégorie de ce qu'on appellerait chez nous des « romans de gare » (*pulp fiction*), il développa une technique baptisée la Dianétique, mentionnée pour la première fois dans le magazine *Astounding Science Fiction* en décembre 1949 ; il atteignait par un tel canal un public ouvert à des idées non conventionnelles, à l'expérimentation et à la croyance dans la possibilité de développer des capacités encore insoupçonnées de l'esprit humain. Publié en 1950, le livre *Dianetics : The Modern Science of Mental Health* devint rapidement un best-seller. Différentes circonstances conduisirent ensuite Hubbard à élaborer un nouveau système, la Scientologie, qui incorpora la Dianétique dans son corpus. A partir de ce moment, Hubbard commença à présenter son mouvement comme une religion : il créa dès décembre 1953 une Eglise de Scientologie. L'une des raisons de l'extension de la Dianétique à la Scientologie fut l'apparition, au cours de la thérapie dianétique, d'expériences supposées remonter à des vies antérieures ; la Scientologie affirme le caractère spirituel de l'être et s'appuie sur une cosmologie. Les années 1960 virent la structure de l'organisation se renforcer considérablement pour la transformer en « une machine bureaucratique élaborée et imposante » (45), avec Hubbard comme autorité indiscutée, guidant la Scientologie à travers d'innombrables « lettres de règlement » (*Policy Letters*) sur les sujets les plus variés (ces textes remplissent plusieurs importants volumes et régissent toujours le fonctionnement du mouvement), qui s'ajoutent à ses livres, conférences, etc.

Selon la théorie dianétique, l'homme est bon et les problèmes qu'il connaît ont pour cause des « aberrations » qui causent un mauvais fonctionnement des facultés mentales. La thérapie dianétique vise donc à libérer l'être humain de tout ce qui l'empêche de fonctionner optimalement afin de lui permettre d'accéder au statut de « clair », c'est-à-dire d'une personne qui ne souffre plus d'aberrations et trouve ainsi les meilleures solutions possibles pour sa survie ; selon la littérature scientologique, « l'état de Clair est un état qui n'a jamais été atteint auparavant dans l'histoire de l'homme. [...] Le Clair jouit de la vie dans toute son intégralité. Il peut résoudre des situations qu'il aurait auparavant considérées comme désespérées. » (46) En découvrant ensuite que certains problèmes pouvaient trouver des solutions en remontant à des vies antérieures (pas simplement sur des centaines, mais des milliards d'années, bien avant l'univers physique que nous connaissons), Hubbard pénétra « dans un domaine qui appartenait traditionnellement à la religion : celui de l'âme » (47). L'homme n'a pas une âme, il est un être spirituel. Celui-ci est appelé en Scientologie le thétan (48). Alors que la Dianétique s'intéresse au mental, la Scientologie s'adresse au thétan. « La

première est une thérapie qui prend en compte uniquement la durée d'une vie individuelle pour rendre un individu *clair*, la seconde prolonge le champ d'investigation de l'*audition* en étendant la *piste du temps* d'un sujet jusqu'à un passé infini pour restituer au patient la puissance, la liberté, la créativité, l'habileté du *thétan qui l'habite*. » (49) Le statut de « clair » ne devient ainsi qu'une étape dans un processus beaucoup plus long : la promesse d'états supérieurs s'ouvre à ceux qui s'engagent dans la démarche scientologique. Il s'agit de devenir « thétan opérant » (OT, *Operating Thetan*), c'est-à-dire un individu capable d'opérer de façon totalement indépendante de son corps et de ne plus dépendre de l'univers qui nous entoure (l'une des capacités de l'OT serait de s'extérioriser, de quitter le corps sans causer la mort et d'y retourner (50)). Pour reprendre l'analyse d'une chercheuse américaine :

« Hubbard commença à élaborer une toile de fond suffisamment vaste pour le déroulement d'un drame cosmique : les efforts de l'OT pour échapper, à travers une série d'existences, à la prison du MEST (matter, energy, space, time [c'est-à-dire l'univers physique]) et découvrir son identité en tant qu'esprit qui habite différents corps au cours de milliards d'années et de nombreuses existences. [...] La catégorie d'OT a fourni à la Scientologie un véhicule pour multiplier le nombre de statuts qu'un individu peut atteindre. Les niveaux d'OT continuent de s'accroître, chacun apportant avec lui de nouveaux pouvoirs – certains d'entre eux à des niveaux plus élevés qui n'ont pas encore été révélés. Atteindre ces niveaux supérieurs demande de nouvelles séances d'audition et des cours spéciaux. » (51)

Les affinités avec l'approche gnostique sont patentes. Cependant, la Scientologie apparaît aussi comme une voie du pouvoir ; révélatrice est l'insistance sur l'« efficacité » de la Scientologie : « Si l'on utilise honnêtement la technologie et que l'on se consacre vraiment à en retirer les bénéfices qu'elle offre, il n'y a apparemment aucune limite à ce que l'on peut accomplir. » (52) Ses publications contiennent de longues pages où des personnes pratiquant la Scientologie décrivent comment celle-ci les a aidées à devenir plus efficaces dans l'existence. La description scientologique de l'OT en marche vers la « liberté totale » ne paraît guère avoir de point commun avec une démarche gnostique au sens classique, dont la recherche de libération par la connaissance est toute entière tendue vers le retour au royaume de l'Esprit et non vers la quête moderne d'une efficacité maximale :

« L'état de thétan opérant (OT) est un état de conscience spirituelle dans lequel l'individu est capable non seulement de se contrôler lui-même, mais aussi de contrôler son environnement. [...] [L'OT] a complètement retrouvé l'usage de ses aptitudes de thétan et peut à volonté et sciemment causer les effets qu'il désire sur la vie, la pensée, la matière, l'énergie, l'espace et le temps. A mesure qu'un être se rapproche de l'état d'OT, il devient plus puissant, plus stable et plus responsable. » (53)

Si l'on s'en tient à l'attitude fondamentale qui ressort de telles aspirations, on incline à conclure que la démarche scientologique relève, en appliquant le schéma d'Introigne, de la catégorie magique. Ce n'est pas seulement par esprit polémique que le pasteur luthérien allemand Friedrich-Wilhelm Haack (1935-1991) avait intitulé son gros ouvrage sur la Scientologie :

« magie du XX<sup>e</sup> siècle » (54). Cette question a été reprise sous la forme d'une analyse plus approfondie en 1992 par le théologien Werner Thiede, qui tient compte de la dimension gnosticiante de la Scientologie pour la définir comme une « magie spirituelle gnostique » (*gnostische Geistesmagie*) (55).

La Scientologie se présente certes sous des formes différentes de celles de la magie classique, mais cela ne change rien au fond : en écho aux auteurs qui ont voulu la décrire comme « religion sécularisée », pourquoi ne pas la définir comme « magie sécularisée » ? L'usage de moyens techniques (l'« électromètre » utilisé dans l'« audition » scientologique) n'est nullement incompatible avec une démarche magique : nous avons souligné ailleurs la place de plus en plus grande occupée par les techniques modernes dans le florissant marché des pratiques « spirituelles » contemporaines (56). Que la Scientologie baptise la sienne « technologie », loin de contredire cette interprétation, constitue involontairement un élément révélateur de plus : comme le rappelle Robert Thurmann, « le monde des pouvoirs magiques présente une ressemblance frappante avec le monde de la technologie scientifique en ce qu'il est une expression de l'immémorial désir humain de comprendre, de contrôler et même de transformer la nature » (57). Si l'on retourne à la triade science – magie – religion, ne pourrait-on conclure que la tentative même de la Scientologie de s'arroger une image de marque simultanément scientifique et religieuse dévoile aussi sa nature « magique » ?

## L'Ordre du Temple Solaire : un mage et ses fidèles

Examinons maintenant un cas plus proche des modèles classiques de la tradition magique pour voir comment il entre dans la catégorie définie par Introvigne. Celui-ci a en effet souligné que l'Ordre du Temple Solaire (OTS) (58), malgré certaines similitudes extérieures avec les « nouveaux mouvements religieux », était avant tout un nouveau mouvement magique (59). Après quelque hésitation, nous avons également utilisé cette expression (60).

Nous avons résumé ailleurs les grandes lignes et proposé une tentative d'interprétation de la spectaculaire affaire de l'OTS (61). Le chef de ce groupe, Jo Di Mambro (1924-1994), avait appartenu de 1956 à la fin des années 1960 à la loge de Nîmes de l'Ordre rosicrucien AMORC, puis avait progressivement rassemblé un petit cercle de disciples dans les années 1970, avant de créer la Fondation Golden Way à Genève en 1978. Di Mambro présente une figure de mage. Il suffit de lire la description de la première cérémonie à laquelle assista un ancien membre du Temple Solaire pour s'en rendre compte, puisque le témoin rapporte l'avoir vu brandir une épée en s'écriant « d'une voix profonde » : « En vertu des pouvoirs dont je suis investi, je trace un cercle de protection autour de cette sainte assemblée et, par l'entité qui m'habite, j'éloigne toutes les forces d'opposition. J'appelle l'ange de l'heure, du jour, ainsi que la divinité planétaire, et je lui demande de nous mettre sous sa protection. » (62) Expliquant à ses disciples qu'il était le représentant de la « Loge Mère » et recevait ses instructions de

mystérieux « Maîtres » résidant dans un centre souterrain secret à Zurich, Di Mambro impressionnait particulièrement ceux qui le suivaient par les prodiges qui se produisaient (ou semblaient se produire) au cours des cérémonies qu'il présidait ; plusieurs membres survivants de l'OTS reconnaissent que les « miracles » ont été déterminants pour expliquer leur respect à l'égard de Di Mambro et leur attachement au mouvement. Di Mambro était donc perçu par eux comme un « Maître » lui-même ; la première personne à l'interrogatoire de laquelle nous fûmes amené à participer lors de l'enquête policière suisse sur l'affaire de l'OTS, moins d'une semaine après les tragiques événements d'octobre 1994, définissait Di Mambro comme « un être cosmique ».

On retrouve dans l'OTS, à côté de cette figure de « mage » qu'incarnait un Di Mambro (d'ailleurs admirateur de Cagliostro), des traits caractéristiques du nouveau mouvement magique tel que le définit Introvigne : la référence à la puissance de l'égrégora est récurrente. Le groupe rassemblé autour de Di Mambro était de surplus persuadé de se trouver à une époque charnière de transmutation. Lors d'une cérémonie réunissant onze membres dirigeants de l'OTS et qui eut lieu dans le Sud de la France le 17 juillet 1994, moins de trois mois avant le « transit », fut tenu un discours où l'on put entendre : « En ce Jour Saint parmi les Saints, se scelle la pierre de granit qui figure la borne entre l'ère du Poisson et l'ère du Verseau. » Le groupe croyait poursuivre l'accomplissement d'une mission engagée depuis des millénaires : « [...] cependant que, sans discontinuer, le combat entre l'ombre et la lumière persistait à compromettre la pérennité de la Conscience, Onze Elus fixèrent de façon indélébile le déploiement conscienciel de la Terre, en signant, dans la salle aux 33 colonnes, à la suite d'un rite perpétué jusqu'à nos jours, le pacte des 21 000 ans. Ce pacte engageait les signataires à vouer toutes leurs incarnations à la mission assignée par les Hautes Hiérarchies. » (63)

Tant les religions que les « ordres mystiques » créés « à l'extérieur des religions qui diluaient le message originel dans des conventions plus sociales que spirituelles » ont fini par cristalliser et pétrifier « dans des dogmes, des préceptes et des rites rigoureux, les lois du monde, pourtant perpétuelles mouvances, continuelles re-crétions, incessantes évolutions ». Une ère nouvelle approche et le groupe rassemblé autour de Di Mambro a déjà reçu les enseignements dont l'application est destinée au monde de demain. Remarquons que tout cela a demandé la participation active et consciente des participants aux réunions du mouvement, au fil des ans : les Maîtres donnaient leurs messages « par télépathie, coups frappés, flashes lumineux, ou parchemins écrits, et aussi par l'intermédiaire des Médiateurs », mais ceux qui assistaient à la transmission directe d'un message y étaient appelés « pour contribuer, par le don de leur propre énergie subtile, à la recharge éthérique des Maîtres qui s'y manifestaient ». « Grâce à eux, les Maîtres se matérialisèrent ; grâce à eux, un véritable exploit mystique se concrétisa ; grâce à eux arrivèrent nombre de gens qui furent nourris de cette manne revitalisée. » Il ne fait aucun doute que nous sommes là dans une pratique de type magique ; plusieurs textes montrent que les participants aux rituels estiment participer à l'accomplissement d'un Grand Œuvre. On peut citer

ce passage du « Rite de l'Alliance Osirienne » pratiqué au sein de l'Ecole des Mystères, document dont on a retrouvé plusieurs exemplaires dans le sanctuaire où gisaient les victimes décédées à Cheiry (canton de Fribourg, Suisse) (64) :

« A égale distance entre l'Esprit et la Matière, entre le Ciel et la Terre, trait d'union cosmique... notre mission d'homme est de parfaire le Grand Œuvre alchimique...

- pour acquérir plus de Lumière,
- pour conquérir l'Absolu,
- pour concilier nos dualités,
- pour fusionner nos Forces opposées/complémentaires.

Ainsi notre volonté humaine devient le reflet de la Volonté Divine, car...  
Souvenons-nous...

Toute Création est fonction d'un Vouloir. »

L'enseignement prodigué aux adeptes indique également une orientation « magique ». Durant les derniers mois d'existence de l'OTS, les membres de l'Ecole des Mystères (qui regroupait certains des adeptes les plus convaincus, en dehors du noyau qui vivait autour de Jo Di Mambro) recevaient des cours intitulés « Ankh », dont plusieurs exemplaires ont également été retrouvés dans les effets des victimes qui se trouvaient à Cheiry. Le premier cours proposait de les aider à développer leur « magnétisme personnel » au moyen d'exercices journaliers, « pour mieux maîtriser les événements, au lieu de les subir » ; le deuxième cours insistait sur la « respiration consciente » ; le troisième abordait la « condensation et élaboration de l'énergie psychique » ; le quatrième incitait à ne pas céder à la peur et au doute et à faire de tous les actes de la vie des actes conscients.

La perspective magique a conditionné jusqu'aux modalités du « transit » de certains membres de l'OTS, comme on peut le constater en prenant connaissance du texte d'un rituel intitulé « Le Retour du Feu », qui a échappé aux flammes ayant ravagé une partie des chalets de Salvan et qui, si nous l'interprétons bien, doit avoir été l'un des derniers ou même le dernier rituel célébré par le noyau dirigeant du groupe ; car les allusions à l'imminent « départ » y sont explicites. Alors que « l'Heure du Grand Rassemblement proclame le Départ des Fils du Ciel », ceux qui vont quitter ce monde n'y apparaissent pas comme les jouets des événements, mais comme des acteurs conscients d'accomplir une mission dont la portée dépasse de très loin leurs individualités :

« Par la Volonté du Créateur,  
au Service de l'Innommable...

Par l'Acte libre et volontaire de ses Fidèles Serviteurs...

Que les Forces,  
prisonnières de la Forme,  
trouvent leur place dans le Jeu Cosmique [...]. »

« Le Présent est le résultat du passé..

le Futur sera le fruit de notre action présente. »

« Au nom d'une Volonté Supérieure à la mienne...

Je transmets le germe de notre Immortalité  
et de notre Nature Transcendée aux Mondes Infinis...

En cet instant suprême...  
que la Puissance rubifiée de l'Œuvre se libère  
et rejoigne les Plans du Futur...  
afin qu'engendrés par nous-mêmes...  
tel le Phénix...  
nous renaissions de nos cendres. »  
« Notre Périple Terrestre prend fin...  
L'Œuvre s'achève... [...] »

Que chacun regagne sa Place sur le Grand Echiquier Céleste... »

La notion de « mouvement magique » proposée par Introvigne semble donc s'appliquer, sous plusieurs aspects à un groupe tel que l'OTS. Il faudrait cependant aussitôt ajouter que la constitution de pratiques magiques en mouvements organisés peut déboucher sur un dépassement du cadre de la transmutation individuelle pour remplir une mission d'importance planétaire. Il est peu probable que la magie traditionnelle ait eu des objectifs aussi vastes que le salut de la planète (65) ou, dans le cas qui vient de nous retenir, le sauvetage du dépôt de la Conscience ; nous nous trouvons face à des entreprises qualitativement différentes. En outre, un groupe tel que l'OTS pouvait fort bien répondre à une quête religieuse, être le cadre d'un engagement sacrificiel, et non d'une recherche de « pouvoirs », au point qu'on est tenté de parler, pour bien des membres, de conversions « religieuses » à un « mouvement magique », bien que ce soit plutôt l'adjectif « gnostique » qui vienne spontanément à l'esprit de celui qui se penche sur le dossier.

## Conclusion

Des « mouvements magiques » solidement et durablement structurés ne peuvent probablement le devenir autour de la seule recherche de « pouvoirs » individuels, mais de visions plus ambitieuses ; la dimension « magique » n'apparaît alors plus nécessairement comme l'accent majeur. Comme nous l'avons constaté, en prenant comme axe fondamental la dichotomie entre approche religieuse et magique, des mouvements tels que la Scientologie et l'Ordre du Temple Solaire relèvent du second type. Cela contribue indéniablement à éclairer certains aspects de leurs doctrines et de leurs pratiques. Mais atteint-on là le cœur même de leur expérience ? En outre, les fréquents recoupements avec le néo-gnosticisme soulèvent des interrogations sur la nécessité et l'adéquation de la catégorie des « nouveaux mouvements magiques » si l'on dépasse le cadre de la « famille magique » utilisée par des chercheurs américains comme simple outil de classification de certains groupes appartenant à des courants clairement circonscrits et explicitement magiques (magie cérémonielle, néo-paganisme, satanisme) (66).

Jean-François MAYER

(1) Michel Meslin, « La magie, ses lois et son fonctionnement », in Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier (dir.), *Encyclopédie des Religions*, vol. 2, Paris, Bayard Editions, 1997, pp. 1999-2005.

(2) Jacques Waardenburg, *Des Dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Genève, Labor et Fides, 1993, pp. 141-142.

(3) Fritz Graf, *La Magie dans l'Antiquité gréco-romaine : idéologie et pratique*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.

(4) Encore que l'on puisse remarquer, à la suite de Kurt Rudolph, qu'une notion comme celle de « religion », malgré ses racines « eurocentriques », a acquis aujourd'hui une application universelle qui rend assez vaines les tentatives de la détrôner (« Inwiefern ist der Begriff Religion' eurozentrisch ? », in Ugo Bianchi [dir.], *The Notion of « Religion » in Comparative Research*, Roma, « L'Erma » di Bretschneider, 1994, pp. 131-139).

(5) H.S. Versnel, « Some Reflections on the Relationship Magic-Religion », in *Numen*, XXXVIII/2, déc. 1991, pp. 177-197 (p. 178).

(6) Ugo Bianchi, *The History of Religions*, Leiden, E.J. Brill, 1975, p. 46.

(7) *Ibid.*, pp. 46-47.

(8) Massimo Introvigne, *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, Milano, SugarCo, 1990 (la notion de « nouveaux mouvements magiques » est exposée dans la longue introduction, pp. 7-43). La traduction française ne reprend qu'une petite partie de l'ouvrage, sans l'introduction originale (Massimo Introvigne, *La Magie. Les nouveaux mouvements magiques*, Paris, Droguet et Ardant, 1993).

(9) Les quatre éléments fondamentaux de l'ésotérisme que définit Antoine Faivre (*L'Esotérisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, pp. 13-21) seraient rarement tous présents ensemble dans les nouveaux mouvements magiques, selon Introvigne.

(10) Massimo Introvigne, « Les courants magiques traditionnels et les nouveaux mouvements religieux », in *ARIES* (Association pour la recherche et l'information sur l'ésotérisme), N° 18, 1995, pp. 5-20 (p. 9).

(11) *Ibid.*, p. 10.

(12) Massimo Introvigne, *La Magie à nos portes*, Montréal, Fides, 1994, p. 54.

(13) *Ibid.*, pp. 52-53.

(14) *Ibid.*, p. 111.

(15) Auxquels Massimo Introvigne a consacré la meilleure synthèse actuellement existante : *Indagine sul satanismo. Satanisti e anti-satanisti dal seicento ai nostri giorni*, Milano, Mondadori, 1994 ; trad. française : *Enquête sur le satanisme. Satanistes et antisatanistes du XVII<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Paris, Dervy, 1997.

(16) Remarquons cependant que l'approche adoptée par Introvigne le conduit à englober un ensemble plus large que celui de la « famille magique » comme sous-groupe des « nouvelles religions » telle que l'utilisent des chercheurs américains à la suite de J. Gordon Melton ; la « famille magique » est subdivisée par Melton en quatre courants : magie rituelle, sorcellerie (*witchcraft*), néo-paganisme et satanisme (John A. Saliba, *Perspectives on New Religious Movements*, London, Geoffrey Chapman, 1995, pp. 25-26). Cf. J. Gordon Melton, *Magic. Witchcraft, and Paganism in America : A Bibliography*, New York / London, Garland, 1982.

(17) « Peut-être l'un des facteurs les plus importants distinguant les *Wiccans* et les païens d'autres individus partageant aujourd'hui des points de vue spirituels semblables [...] est-elle la valeur accordée à la magie. » (Dennis D. Carpenter, « Emergent Nature Spirituality : An Examination of the Major Spiritual Contours of the Contemporary Pagan Worldview », in James R. Lewis [dir.], *Magical Religion and Modern Witchcraft*, Albany, State University of New York Press, 1996, pp. 35-72 [pp. 57-58]). Cf. Graham Harvey, *Listening People, Speaking Earth : Contemporary Paganism*, London, Hurst, 1997, chap. 6.

(18) « Le mot japonais *majinai*, qui correspond approximativement au mot anglais « magie » (mais avec une connotation plus positive) embrasse l'ensemble des rites, talismans et charmes par lesquels les gens cherchent à manipuler des pouvoirs surnaturels dans des buts tels que l'obtention du bonheur, la protection contre des attaques spirituelles et l'éloignement d'esprits malins. » (Hitoshi Miyake, « Folk Religion », in Noriyoshi Tamaru et David Reid [dir.], *Reli-*

gion in Japanese Culture : Where Living Traditions Meet a Changing World, Tokyo, Kodansha, 1996, pp. 79-96 [p. 92]

(19) Ken Arai, « New Religions », in *ibid.*, pp. 97-111 (p. 107) ; p. 195. Cf. également Shigeyoshi Murakami, *Japanese Religion in the Modern Century*, Tokyo, University of Tokyo Press, 1980 (*passim*).

(20) M. Introvigne, *Il cappello del mago*, p. 12. Il reste à voir si l'on peut prononcer une évaluation aussi globale.

(21) Bryan R. Wilson, *Magic and the Millenium : A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World People*, London, Heinemann, 1973.

(22) Winston Davis, Dojo, *Magic and Exorcism in Modern Japan*, Stanford, Stanford University Press, 1980, p. 209.

(23) Laurence Bernard-Mirtil, *Sukyo Mahikari : une nouvelle religion venue du Japon*, Trignac, Ed. Bell Vision, 1998, p. 125.

(24) Dans une telle perspective, pour incorporer également les nouveaux mouvements magiques, l'expression de « nouvelles voies spirituelles » que nous avons proposée dans notre ouvrage de 1993 portant ce titre devient pertinente.

(25) Massimo Introvigne, *Il ritorno dello gnosticismo*, Milano, SugarCo, 1993, p. 59.

(26) *Ibid.*, pp. 69-83.

(27) Massimo Introvigne, *La sfida magica*, Milano, Editrice Ancora, 1995, p. 147.

(28) Stephen Gottschalk, *The Emergence of Christian Science in American Religious Life*, Berkeley, University of California Press, 1973, p. 32.

(29) *Science et Santé avec la Clef des Ecritures*, p. 116.

(30) *Ibid.*, p. 297.

(31) S. Gottschalk, *op. cit.*, p. 240. « Etant donné que le but de la prière du Scientiste chrétien est de mettre la pensée humaine en harmonie avec le Principe divin, l'Amour, sa méthode de prier n'est pas limitée à une requête. [...] Elle inclut l'affirmation de ce qu'est Dieu, et de la véritable nature de l'homme à Sa ressemblance. [...] le Scientiste chrétien sent que le seul moyen qu'il ait de reconnaître vraiment Dieu est de comprendre Dieu, et, par conséquent, il s'efforce d'atteindre à la compréhension de Dieu qui est à la base de toute prière dans cette religion. Il recherche une connaissance plus claire et plus profonde de la Science de l'Amour. [...] Il ne pense pas que Dieu est impénétrable, voilé de mystère, pour toujours caché à l'humanité. [...] Ainsi que le Scientiste la comprend, la foi qui soulève les montagnes est sincère et absolue parce qu'elle est basée sur la compréhension. » (John DeWitt, *The style de vie de la Science Chrétienne*, Boston, Christian Science Publishing Society, 1974, pp. 39-40)

(32) Sur les différences entre Science Chrétienne et gnosticisme, cf. les remarques de Mary Farrell Bednarowski, *New Religions and the Theological Imagination in America*, Bloomington / Indianapolis, Indiana University Press, 1989, pp. 34-35. Pour une évaluation concluant au contraire à la proximité entre Science Chrétienne et gnosticisme, cf. Harold Bloom, *The American Religion : The Emergence of the Post-Christian Nation*, New York, Touchstone, 1992, pp. 134 et 139-140.

(33) Tous les groupes gnostiques relèvent en principe de la catégorie des voies de la connaissance, mais toutes les voies de la connaissance ne sont pas gnostiques au sens précis de ce terme.

(34) *Science et Santé*, p. 390.

(35) Cf. *La Scientologie en Suisse* (Rapport préparé à l'intention de la Commission consultative en matière de protection de l'Etat), Berne, Département Fédéral de Justice et Police, 1998, pp. 69-74.

(36) Cf. Nikos Passas, « The Market for Gods and Services : Religion, Commerce, and Deviance », in Arthur L. Greil et Thomas Robbins (dir.), *Between Sacred and Secular : Research and Theory on Quasi-Religion* (vol. 4 de la série *Religion and the Social Order*), Greenwich (Connecticut) / London, 1994, pp. 217-240.

(37) Rodney Stark et William Sims Bainbridge, *The Future of Religion. Secularization, Revival, and Cult Formation*, Berkeley, University of California Press, 1985 (chap. 12 : « Scientology : To Be Perfectly Clear » ; ce texte avait originellement été publié sous le même titre dans *Sociological Analysis*, 41/2, 1980, pp. 128-136).

(38) M. Introvigne, *Il cappello del mago*, pp. 9-10.

(39) M. Introvigne, *Il ritorno dello gnosticismo*, p. 63.

(40) On peut trouver l'une des argumentations les plus structurées (sous l'angle sociologique) dans un texte de Bryan Wilson, « Scientology : A Secularized Religion » (*The Social Dimensions of Sectarianism : Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 267-288). La Scientologie est très friande d'attestations scientifiques de son caractère « religieux » : le texte d'une consultation fournie par Wilson ainsi que celles obtenues de plusieurs autres chercheurs par le mouvement peuvent être lues dans le volume *Les Experts étudient la Scientologie*, tome 1, Paris, Association Spirituelle de l'Eglise de Scientologie d'Ile-de-France, s.d. (1996 ?).

(41) Arthur L. Greil et David R. Rudy, « On the Margins of the Sacred », in Thomas Robbins et Dick Anthony (dir.), *In Gods We Trust : New Patterns of Religious Pluralism in America*, 2<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, New Brunswick / London, Transaction, 1990, pp. 219-232. Ce balancement entre une définition religieuse de la Scientologie et d'autres définitions en fonction des situations dans différents pays a souvent été reproché à la Scientologie et utilisé comme argument par des adversaires qui veulent démontrer que l'étiquette religieuse du mouvement est trompeuse.

(42) Frank K. Flinn, « Scientology as Technological Buddhism », in Joseph H. Fichter (dir.), *Alternatives to American Mainline Churches*, New York, Rose of Sharon Press, 1983, pp. 89-110. Pour une critique de cette approche par un sociologue qui estime que Hubbard n'avait en réalité qu'une connaissance très superficielle des religions orientales et les a utilisées surtout pour essayer de donner une image religieuse de la Scientologie, cf. Stephen A. Kent, « Scientology's Relationship with Eastern Religious Traditions », in *Journal of Contemporary Religion*, 11/1, 1996, pp. 21-36.

(43) Le fait est cité dans l'ouvrage critique, mais documenté, de Jon Atack, *A Piece of Blue Sky : Scientology, Dianetics and L. Ron Hubbard Exposed*, New York, Lyle Stuart Book (Carol Publishing Group), 1990, p. 67. L'auteur indique en note avoir reçu de l'AMORC la confirmation écrite de cette information en 1984.

(44) Cf. Helle Meldgaard, « Scientology's Religious Roots », in *Studia Missionalia*, vol. 41, 1992, pp. 169-185 (p. 184). Cf. J. Atack, *op.cit.*, pp. 89-102.

(45) Roy Wallis, *The Road to Total Freedom : A Sociological Analysis of Scientology*. New York, Columbia University Press, 1977, p. 132.

(46) *Qu'est-ce que la Scientologie ?*, Copenhague, New Era Publications International, 1993, p. 146.

(47) *Ibid.*, p. 147.

(48) « Le thétan (l'esprit) est décrit en Scientologie comme n'ayant ni masse, ni longueur d'onde, ni énergie, temps, localisation dans l'espace, si ce n'est par considération ou postulat. L'esprit n'est donc pas une chose. Il est le créateur des choses. Le thétan réside habituellement dans la cervelle ou à proximité du corps. Il peut être dans l'une ou l'autre des quatre situations suivantes. La première serait d'être entièrement séparé d'un corps ou de corps, ou même de cet univers. La seconde serait d'être près d'un corps et en train de le contrôler en toute connaissance de cause. La troisième serait d'être dans le corps (dans le crâne). Et la quatrième serait une inversion dans laquelle le thétan aurait une compulsion à s'éloigner du corps et ne pourrait pas l'approcher. Il y a des degrés dans chacune de ces quatre situations. En ce qui concerne l'homme, la situation optimale est la deuxième. » (L. Ron Hubbard, *Scientologie : les fondements de la pensée*, Copenhague, Scientology Publications Organization, 1977, pp. 54-55)

(49) Régis Dericquebourg, *Religions de guérison*, Paris / Montréal, Cerf / Fides, 1988, p. 92.

(50) Harriet Whitehead suggère qu'une interprétation adéquate de l'extériorisation ne doit pas se limiter à ses potentialités « magiques » (*Renunciation and Reformation : A Study of Conversion in an American Sect*, Ithaca / London, Cornell University Press, 1987, pp. 204 sq.)

(51) Mary Farrell Bednarowski, « The Church of Scientology : Lightning Rod for Cultural Boundary Conflicts », in Timothy Miller (dir.), *America's Alternative Religions*, Albany (New York), State University of New York Press, 1995, pp. 385-392 (p. 387).

(52) *Qu'est-ce que la Scientologie ?*, p. 251.

(53) *Ibid.*, p. 566. « L'objet final de la Scientologie n'est pas de réduire à rien toute l'existence, ni de libérer l'individu de tous les pièges possibles. Le but de la Scientologie est de rendre l'individu capable de vivre avec ses semblables une vie meilleure et à son goût, et

de jouer un jeu plus intéressant. » (L. Ron Hubbard, *Scientologie : les fondements de la pensée*, Copenhagen, Scientology Publications Organization, 1977, p. 87.

(54) Friedrich-W. Haack, *Scientology – Magie des 20. Jahrhunderts*, München, Claudius Verlag, 1982.

(55) Werner Thiede, *Scientology – Religion oder Geistesmagie ?*, Konstanz, Friedrich Bahn Verlag, 1992.

(56) Il s'agissait d'une observation inspirée la visite d'une « foire de l'ésotérisme » à Zurich en 1989 : « [...] on note la place toujours plus grande occupée par les *moyens techniques modernes*. Il n'y avait pratiquement pas un stand d'astrologie non équipé d'un ordinateur. On peut aussi faire des analyses chirologiques avec soutien informatique. [...] un appareil pour mesurer les fréquences d'ondes alpha est mis au service de l'analyse des vies antérieures. [...] on trouvait également un stand où l'on pouvait faire photographier son aura. Cette évolution accélère probablement la symbiose de la religiosité parallèle avec le monde moderne et contribue sans doute à donner une image de plus en plus acceptable et « sérieuse » de pratiques longtemps rejetées en dehors des « orthodoxies » (religieuse et scientifique) dominantes. » (J.-F. Mayer, *Les Nouvelles Voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1993, p. 52) Cf. également les observations de Christine Bergé (*La Voix des Esprits. Ethnologie du spiritisme*, Paris, Ed. Métailié, 1990) sur le recours à la technique dans les pratiques spirites pour « faire parler les morts ».

(57) Robert A.F. Thurmann, « Magico-religious Powers », in Mircea Eliade (dir.), *Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, 1987, pp. 115-118 (p. 117).

(58) Nous utilisons cette étiquette dans un sens générique, pour simplifier ; en réalité, il y eut différentes dénominations.

(59) Cf. la fin de l'article de Massimo Introvigne, « Ordeal by Fire : The Tragedy of the Solar Temple », in *Religion*, 25, 1995, pp. 267-283. Dans un article à paraître qu'il nous a aimablement communiqué (« The Magic of Death : The Suicides of the Solar Temple »), Introvigne évoque le magical milieu comme sous-ensemble spécifique au sein du *cultic milieu*.

(60) Cf. J.-F. Mayer, « Tödliche Hoffnung. Endzeiterwartung im Orden des Sonnentempels », in Hans Gasper et Friederike Valentin (dir.), *Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten*, Freiburg / Basel / Wien, Herder, 1997, pp. 131-152 ; « Les chevaliers de l'Apocalypse : l'Ordre du Temple Solaire et ses adeptes », in Martine Cohen et Françoise Champion (dir.), *Sectes et Démocratie*, Paris, Ed. du Seuil, 1999, pp. 205-223.

(61) Cf. J.-F. Mayer, *Les Mythes du Temple Solaire*, Genève, Georg, 1996 ; le texte de la trad. italienne contient plusieurs compléments et mises à jour (*Il Tempio Solare*, Leumann [Torino], Editrice Elle Di Ci, 1997) ; une éd. allemande remaniée et augmentée a récemment été publiée (*Der Sonnentempel. Die Tragödie einer Sekte*, Fribourg, Paulusverlag, 1998).

(62) Thierry Huguenin, *Le 54<sup>e</sup>*, Paris, Fixot, 1996, p. 92.

(63) Cette citation et celles du paragraphe suivant sont empruntées à un texte de juillet 1994 intitulé « Du Temple à la Rose-Croix ».

(64) A noter qu'il y a également dans un passage de ce rituel une allusion à la construction d'un « corps de gloire ».

(65) Pour les scientologues, l'objectif mobilisateur est de « rendre la planète claire ». Dans un autre registre, on pourrait évoquer les méditations collectives de groupes *New Age* pour envoyer des « énergies positives » à la planète, ou en les dirigeant vers un objectif plus spécifique.

(66) Cf. note 16.