



COLLECTION GENEVOISE

L'Etat face aux dérives sectaires
Actes du colloque du 25 novembre 1999

Edité par

François Bellanger

Helbing & Lichtenhahn
Bâle · Genève · Munich 2000
Faculté de Droit de Genève

Bellanger, François:

L'Etat face aux dérives sectaires : actes du colloque du 25 novembre 1999 /
François Bellanger. Bâle ; Genève ; Munich ; Helbing et Lichtenhahn, 2000
(Collection genevoise)
ISBN 3-7190-1910-1

Tous droits réservés. L'œuvre et ses parties sont protégées par la loi. Toute utilisation en dehors des limites de la loi demande l'accord préalable de l'éditeur.

ISBN 3-7190-1910-1
© 2000 by Helbing & Lichtenhahn, Bâle

Le «phénomène sectaire» en Suisse et dans le monde

par JEAN-FRANÇOIS MAYER
Chargé de cours à l'Université de Fribourg

«C'est une secte ou pas?» Telle est la question fréquemment entendue quand s'interroge une personne inquiète de l'engagement d'un de ses proches dans un quelconque mouvement à prétention religieuse. Apparemment, une réponse positive suffit à classer le groupe dans une catégorie suspecte. Nous nous souvenons d'un long appel qui nous avait valu de nous retrouver plongé téléphoniquement dans un psychodrame familial, avec une interlocutrice nous expliquant que, puisque nous avions cité le groupe dont il était question dans un livre sur les sectes, il s'agissait *nécessairement* d'un mouvement dangereux.

Cela montre que le «phénomène des sectes» (à supposer que ce phénomène présente un caractère unitaire, ou tout au moins cohérent) relève aussi de la perception de certains groupes par la population, les médias et les autorités. En outre, parler de sectes, dans un cadre tel que celui de ce colloque, soulève un problème de vocabulaire. Nous devons donc commencer par nous pencher sur les questions de définition et nous livrer à un effort d'éclaircissement sémantique afin de savoir de quoi nous parlons et si nous parlons de la même chose.

I. A qui le pouvoir de définir ce qu'est une secte?

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

temps conscience. Si nous consultons simplement le programme de ce séminaire, nous y lisons que la plupart des 180 groupements qualifiés de sectes en Suisse romande «ont une foi véritable et une activité respectueuse des droits de leurs adeptes, même si leurs croyances peuvent parfois paraître insolites». Dans ce cas, sont-ils encore des sectes? Si oui, cela signifie-t-il que le terme n'a rien de péjoratif, mais qu'il est alors peu souhaitable de l'utiliser, puisqu'il est maintenant connoté négativement dans l'esprit du public et peut créer des amalgames avec une minorité de mouvements suscitant des problèmes? Ou alors, ne sont-ils plus des sectes? Mais dans ce cas, pourquoi les ranger dans une catégorie générale de «phénomène sectaire»? Le langage, dans ce débat, n'est pas innocent.

A. L'Eglise?...

Au départ, le terme de «secte» ne se conçoit pas sans l'instance de définition qu'est une Eglise dominante¹. La «secte» est un autre mot pour l'hérésie, qui désigne le choix d'une école de pensée particulière, mais se transforme en terme dépréciateur pour qualifier des groupes qui portent atteinte à la pureté de l'enseignement et à l'unité supposées de l'Eglise dominante, battant en brèche ses principes et son autorité. Dans le langage religieux, la secte est donc perçue comme une excroissance condamnable. Le terme finit aussi par s'étendre à d'autres types de groupes: au 19^e siècle, en terrain catholique, il était utilisé – entre autres – contre la franc-maçonnerie². En effet, le mot «secte» était appliqué en milieu catholique à toute association dont l'activité était perçue comme dangereuse pour l'Eglise et la société civile³ (au regard des principes catholiques). Non d'ailleurs sans certaines similitudes avec des critiques actuelles à l'encontre des «sectes»: l'encyclique *Humanum Genus* de Léon XIII (1884) accusait la «secte maçonnique» d'user de dissimulation, de

¹ Pour une approche (théologique et en langue allemande) plus détaillée de l'histoire du concept, voir Marc van WIJNKOOP LÜTHI, *Die Sekte... die anderen? Beobachtungen und Vorschläge zu einem strittigen Begriff*, Exodus, Lucerne 1996.

² Mais l'utilisation du mot «secte» appliqué à la franc-maçonnerie était bien antérieure: on la trouverait qualifiée pour la première fois de «secte diabolique» dans un texte londonien de 1698 (Jérôme ROUSSE-LACORDAIRE, *Antimaçonisme*, Pardès, Puiseux 1998, p. 7).

³ Jérôme ROUSSE-LACORDAIRE, *Rome et les Francs-Maçons: histoire d'un conflit*, Berg International, Paris 1996, p. 14.

prétendre avoir des buts humanitaires pour masquer ses véritables objectifs de destruction sociale – de même que le programme de ce séminaire affirme que, pour certaines organisations, «la croyance n'est qu'un prétexte [...] pour dissimuler» d'autres activités. Aujourd'hui, en dehors des publications de quelques groupes chrétiens ou musulmans conservateurs, le qualificatif de «secte» n'est guère appliqué aux milieux maçonniques.

B. Les sciences sociales des religions?...

Au 20^e siècle, à côté de l'Eglise, d'autres acteurs commencèrent à utiliser et à définir le terme de «secte»: la sociologie religieuse émergente. Ernst TROELTSCH (1865-1923) et Max WEBER (1864-1920) considéraient l'Eglise et la secte comme des «types» religieux, sans connotation nécessairement péjorative, même si ces types prenaient des contours imprégnés par le contexte chrétien avec lequel ces chercheurs étaient familiers. La «secte» est, dans cette perspective, une association de fidèles volontaires, qui n'aspire pas à regrouper en son sein l'ensemble de la société, mais seulement les convaincus, pour former l'*ecclesia pura*, «la communion visible des saints, d'où sont exclues les brebis galeuses»⁴. Puisque la secte ne prétend pas convertir le monde profane dans son ensemble, elle s'en «protège idéologiquement» et s'efforce de «couper le chrétien de la vie sociale globale» en réduisant le plus possible «les contacts avec la société profane»⁵. La secte apparaît ici comme une protestation face à l'*establishment* socio-politique et religieux – avec, bien sûr, des gradations: nous parlons de «types idéaux» qui peuvent ne pas exister à l'état pur, sans parler des évolutions que connaît un groupe au fil du temps. Par la suite, certains sociologues, comme par exemple le Britannique Bryan WILSON, ont construit une typologie fondée sur l'attitude de la secte à l'égard du monde⁶. Cette utilisation du terme de

⁴ Max WEBER, *Sociologie des Religions* (textes réunis et traduits par Jean-Pierre GROSSEIN), Gallimard, Paris 1996, p. 318.

⁵ Jean SEGUY, *Christianisme et Société. Introduction à la sociologie de Ernst TROELTSCH*, Cerf, Paris 1980, p. 115.

⁶ Voir Bryan WILSON, *Les Sectes religieuses*, Hachette, Paris 1970. Pour une autre tentative typologique de ce type prenant en compte le développement de nouveaux groupes, extérieurs à la tradition occidental-chrétienne, voir Roy WALLIS, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, Routledge & Kegan Paul, Londres 1984.

secte se veut neutre et exempt de tout jugement de valeur: c'est un terme technique. A noter, cependant, une réticence croissante de nombre de sociologues, notamment anglo-saxons, à utiliser le mot «secte» (ou *cult*, en anglais, puisque cette langue a dans son vocabulaire deux mots) en raison des polémiques sociales qui l'entourent aujourd'hui⁷.

C. Des associations militantes?

Les années 1970 marquèrent une nouvelle étape dans l'évolution du vocabulaire: cette période vit un notable élargissement de la variété des groupes, notamment le développement de nombreux mouvements d'origine non occidentale – dans le sillage des itinérances sur les chemins de Katmandou fleurirent les gourous venus d'Inde, mais aussi la *Jesus Revolution* et les expérimentations religieuses les plus variées. Ces mouvements recrutaient parfois des jeunes jusque dans les universités, ce qui ne correspondait pas vraiment à ce qu'on considérait comme le profil classique de l'adhérent des sectes chrétiennes actives antérieurement. Cela conduisit à largement utiliser pendant des années en Allemagne l'expression de *Jugendreligionen*⁸. En outre, en réaction à ces situations inédites, cette période fut aussi marquée par l'apparition d'associations formées indépendamment les unes des autres dans différents pays par des proches d'adhérents à ces mouvements, inquiets de ces conversions radicales et des coupures avec la famille qui se produisaient dans nombre de cas. A l'origine, ces mouvements dits «anti-sectes» (mais ce n'est pas le descriptif qu'ils utilisent eux-mêmes) visaient souvent un groupe particulier: le premier, aux Etats-Unis, entendait réagir contre le prosélytisme des Enfants de Dieu. Très vite, ils se trouvèrent cependant conduits à englober dans leurs critiques d'autres mouvements qui

⁷ Voir différents articles reproduits dans le recueil publié par les soins de Lorne L. DAWSON, *Cults in Context: Readings in the Study of New Religious Movements*, Canadian Scholars' Press, Toronto 1996. Il existe cependant aussi des sociologues pour estimer qu'il n'y a pas de raison d'abandonner l'usage de ce terme (voir Enzo PACE, *Le sette*, Il Mulino, Bologne 1997).

⁸ Elle fut popularisée par le pasteur luthérien Friedrich-Wilhelm HAACK (1935-1991); voir son livre *Jugendreligionen. Ursachen – Trends – Reaktionen*, Claudius Verlag/Verlag J. Pfeiffer, Munich 1979. Il fut traduit en français (dans une version très fortement abrégée) sous le titre *Des Sectes pour les Jeunes?*, Mame, Paris 1980; mais l'expression n'eut jamais la même fortune en français. Aujourd'hui, le terme de *Jugendreligionen* tend à tomber en désuétude en allemand, avec le vieillissement des jeunes adeptes d'hier.

paraissaient présenter des caractéristiques et problèmes analogues. Durant les premières années, seule une poignée de mouvements étaient visés; un processus d'élargissement, par cercles concentriques, ne cessa cependant de s'opérer, incluant également des groupes actifs bien avant les années 1970. Cela soulève une délicate question: à côté de la dénonciation d'abus réels, n'y aurait-il pas aussi, pour une part, une difficulté croissante de nos contemporains sécularisés à comprendre des engagements religieux intenses?

Quoi qu'il en soit, l'apparition de ces associations de défense mérite d'être notée: pour la première fois, se développait une critique systématique des sectes (considérées comme phénomène global, et pas simplement d'un groupe particulier) ne partant pas d'un jugement d'orthodoxie religieuse, mais d'un point de vue séculier (même s'il y eut parfois, dans les groupes à l'origine de certaines de ces associations – notamment en Allemagne –, des pasteurs protestants ou prêtres catholiques⁹). Les sectes se retrouvèrent ainsi interprétées comme l'un de nos «problèmes de société», et même, dans certains cas, comme un problème médical ou psychique, exigeant des mesures thérapeutiques appropriées. Il ne s'agissait plus d'évaluer les déviations des sectes par rapport aux critères doctrinaux définis par les groupes religieux établis, mais de déterminer si elles se livraient à des actions condamnables, théoriquement en dehors de toute évaluation sur leurs croyances. Ce passage d'un discours religieux à un discours séculier sur les sectes entraînait donc l'émergence d'une nouvelle instance de définition des «sectes», insistant non plus sur les croyances des groupes ou sur leur rapport au monde, mais sur leur éventuelle dangerosité. Ce discours a été repris assez largement par les médias, puisque ceux-ci tendent à s'intéresser avant tout à des situations conflictuelles¹⁰.

D. Ou les Etats?

Enfin, nouvelle étape, l'Etat entre à son tour dans la ronde et se demande s'il doit intervenir. Il y avait déjà eu auparavant des cas d'enquêtes sur les

⁹ Sur la question du «mouvement contre les sectes» d'inspiration chrétienne et des problèmes de relations de celui-ci avec une critique anti-sectes séculière, voir Massimo INTROVIGNE, «L'évolution du "mouvement contre les sectes" chrétien 1978-1993», *Social Compass*, 42/2, juin 1995, pp. 237-247.

¹⁰ Voir James A. BECKFORD, «The Mass Media and New Religious Movements», in: Bryan WILSON / Jamie CRESWELL (dir.), *New Religious Movements: Challenge and Response*, Routledge, Londres/New York 1999, pp. 103-119.

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

L'aboutissement ultime de ce processus serait de voir, paradoxalement, l'Etat moderne et séculier remplacer l'Eglise comme instance de définition de la secte. Les récents remous autour de Falun Gong en Chine nous en fournissent une fascinante démonstration: une loi adoptée le 30 octobre 1999 entend interdire les «sectes hérétiques» qui agissent «sous couvert de religion», selon la traduction anglaise officielle¹¹. Sans savoir quel mot chinois est traduit par «hérétique», il est assez étonnant de voir ce terme utilisé par un Etat: demain, l'Etat aura-t-il dans la pratique remplacé l'Eglise comme définisseur de l'hérésie, qu'elle soit ou non explicitement désignée comme telle? La question n'est plus un simple jeu intellectuel.

¹¹ On peut trouver la traduction anglaise intégrale de ce texte sur Internet, par exemple sur le site suivant: http://www.cesnur.org/testi/falun_005.htm. Un livre publié en anglais durant l'été 1999 en Chine et diffusé par les services officiels chinois utilisait déjà le concept d'«hérésie» pour parler de Falun Gong et expliquait que l'organisation «n'est pas une religion, mais une secte» (Ji SHI, *Li Hongzhi & His «Falun Gong»: Deceiving the Public and Ruining Lives*, New Star Publishers, Beijing 1999, pp. 1-2).

E. Entre le flou et l'amalgame: un glissement des perceptions

Plusieurs définitions de la secte reposant sur des présupposés différents circulent donc simultanément. Différents acteurs utilisent le même terme en lui donnant des sens différents (et il se retrouve en outre inévitablement chargé d'une partie des sens préexistants). Si certains Etats en arrivent à esquisser une définition légale de la secte, cela ne fera qu'ajouter encore à cette confusion sémantique. Dans ce cadre, nous en arrivons à voir le terme «secte» appliqué par exemple à des groupes au sein même des grandes religions: il y a quelques décennies encore, il aurait été presque unimaginable de lire en Europe la question: «des sectes dans l'Eglise catholique?» Cette accusation a, en tout cas, créé suffisamment d'émotion à Rome pour susciter un commentaire critique dans l'*Osservatore Romano*¹². Le fait même qu'une telle question soit posée constitue une parfaite illustration de la transformation du langage – et tend aussi à révéler, derrière celle-ci, des transformations de nos sensibilités, mais aussi parfois des présupposés idéologiques. Qualifier un groupe de «secte» peut être un moyen commode de stigmatisation.

Lors de la conférence annuelle de la Society for the Scientific Study of Religion à Boston, en novembre 1999, un groupe de chercheurs spécialistes des sectes a eu une stimulante discussion avec Michael LANGONE, directeur de l'American Family Foundation, c'est-à-dire la principale organisation séculière américaine critique à l'égard des «sectes». Pour éviter les problèmes liés à un langage chargé de connotations d'emblée péjoratives (en l'occurrence l'anglais *cult*), l'un des participants lui a demandé s'il n'était pas possible de parler de façon neutre de «mouvements religieux». Michael LANGONE a expliqué ne pas y voir d'inconvénient, si ce n'est que 20% environ des cas qui sont soumis à son organisation ne semblent pas relever de groupes religieux, mais d'autres réalités, par exemple de pratiques psychothérapeutiques ou de groupes politiques marginaux. Des questions analogues à celles qui surgissent autour de certains groupes religieux peuvent en effet se poser dans des groupes qu'il serait malaisé de définir comme tels. Nous ne sommes pas du tout certain qu'il serait pour autant opportun de parler dans

¹² Mgr C. SCHÖNBORN, «Y a-t-il des sectes dans l'Eglise catholique? Réflexion à propos d'un langage trompeur», *L'Osservatore Romano* (éd. hebdomadaire en langue française), 9 septembre 1997, pp. 9-10.

leur cas, en français, de «sectes» ou de «dérives sectaires», en brouillant ainsi un peu plus le vocabulaire¹³.

L'adjectif «sectaire» pose quant à lui d'autres problèmes, que nous ne ferons que mentionner sans y entrer. Autant il est légitime de parler, dans une certaine mesure, d'un «phénomène des sectes», pour reprendre des mots qu'utilisaient déjà des ouvrages des années 1950¹⁴, autant l'expression de «phénomène sectaire», qui n'a pas été choisie par l'auteur comme intitulé de cet exposé, paraît contestable, car elle pourrait créer l'impression qu'il s'agit d'un phénomène ayant une cohérence, comme si les groupes qualifiés de «sectes» se trouvaient articulés entre eux, ce qui n'est nullement le cas, sauf exceptions: ce n'est guère que pour faire face à des oppositions très vives que quelques groupes particulièrement controversés peuvent se trouver amenés à des collaborations limitées. Sinon, comme nous allons le voir, c'est plutôt l'impression d'éclatement qui prévaut. De même, l'expression de «dérives sectaires» ne va pas non plus sans soulever des questions: la dérive est-elle liée au fait qu'un groupe est une secte? Alors, dans ce cas, pourquoi la plupart des «sectes» ne dérivent-elles pas? La dérive n'est-elle pas plutôt liée par exemple à une autorité charismatique qui devient folle, à des problèmes d'opposition réelle ou imaginaire rencontrés par le groupe? Ne faudrait-il pas plutôt parler de «dérives», sans adjectif, ce qui n'empêche d'ailleurs nullement d'examiner les analogies entre différents cas de dérives lorsqu'elles présentent des caractéristiques comparables?

II. Face à un paysage religieux pluriel et éclaté

Venons-en maintenant à une sommaire description de la diversification de notre environnement religieux, particulièrement en Suisse. Nous nous intéresserons en effet à des mouvements que nous pouvons qualifier de religieux (ou de quasi-religieux¹⁵), c'est-à-dire des groupes qui ont un

¹³ En allemand, le mot *Weltanschauungen* permet d'éviter certains de ces problèmes.

¹⁴ Maurice COLINON, *Le Phénomène des Sectes au XX^e siècle*, Fayard, Paris 1959.

¹⁵ L'utilisation des concepts de «quasi-religion» et de «para-religion» peut se révéler très utile pour la réflexion sur les phénomènes qui nous intéressent ici et sur la question des frontières du religieux (voir Arthur L. GREIL, «Explorations Along the Sacred Frontier. Notes on Para-Religions, Quasi-Religions, and Other Boundary Phenomena», in: David G. BROMLEY / Jeffrey K. HADDEN (dir.), *The Handbook on Cults and Sects in America* [Part A] [vol. 3 de la série: *Religion and*

ensemble de croyances et pratiques supposées les mettre en relation avec des dimensions considérées comme suprahumaines et entendent fournir une explication sur les origines et la finalité de l'existence; telle est la définition de la religion qui sera utilisée ici, il peut y en avoir bien d'autres, mais celle-ci est claire et opératoire.

Sous l'angle qui nous intéresse, la Suisse présente des caractéristiques fort semblables à celles des pays voisins, la plupart des mouvements sur lesquels nous nous penchons étant transnationaux; la Suisse, avec ses trois régions linguistiques et les contacts culturels qui en découlent avec plusieurs autres ensembles (sans oublier le caractère unique de Genève comme ville internationale), constitue même un assez bon reflet de la situation de la plus grande partie de l'Europe¹⁶.

A. Réalités statistiques

Les résultats des recensements fédéraux – le dernier a eu lieu en 1990 et le prochain aura lieu en l'an 2000 – permettent de constater que seule une petite minorité de la population adhère ouvertement à une croyance ou philosophie différente de celles des «grandes Eglises» ou grandes traditions religieuses de l'humanité (présence de l'orthodoxie et de l'islam par suite de l'immigration surtout)¹⁷. En 1990, les membres de communautés chrétiennes autres que le catholicisme (romain ou chrétien), le protestantisme et l'orthodoxie comptaient 0,9% de la population, se répartissant pour l'essentiel entre deux groupes: l'Eglise néo-apostolique et les Témoins de Jéhovah; à noter que tant le pourcentage que le chiffre absolu des membres de ces «autres communautés chrétiennes» était en

the Social Order], JAI Press, Greenwich [CT]/Londres 1993, pp. 153-172). Autour de ces questions, voir aussi Michael NÜCHTERN, *Die unheimliche Sehnsucht nach Religiösem*, Quell Verlag, Stuttgart 1998.

¹⁶ Un séminaire organisé à Lugano en 1990 par le CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni) avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique avait permis d'esquisser une perspective comparative à l'échelle du continent européen. Cela a débouché sur la publication de deux volumes, dont le contenu ne se recoupe pas entièrement: Massimo INTROVIGNE / Jean-François MAYER (dir.), *L'Europa delle Nuove Religioni*, Leumann [Torino], Editrice Elle Di Ci, 1993; Helle MELDGAARD / Johannes AAGAARD (dir.), *New Religious Movements in Europe*, Aarhus University Press, Aarhus 1997.

¹⁷ Voir Claude BOVAY, *L'évolution de l'appartenance religieuse et confessionnelle en Suisse*, Office Fédéral de la Statistique, Berne 1997.

baisse par rapport aux résultats du recensement de 1970¹⁸. Quant aux membres de la catégorie «autres communautés et philosophies religieuses», ils représentent moins d'un demi pour cent de la population résidante, et il faut souligner que cela inclut les immigrants bouddhistes ou hindous¹⁹. La catégorie en croissance spectaculaire est en revanche celle des personnes qui se déclarent sans appartenance religieuse ou qui ne donnent aucune indication d'appartenance: cette catégorie s'élevait à 8,9% en 1990²⁰, et il ne serait nullement surprenant de la voir monter encore au prochain recensement.

Nous pouvons donc faire quelques observations générales:

- Le pourcentage de nos concitoyens qui s'identifient à un groupe religieux non conformiste reste modeste. La majorité de ceux qui suivent des groupes traditionnellement ou nouvellement qualifiés de sectes continuent de s'inscrire plus ou moins dans la tradition culturelle chrétienne. Une grande partie d'entre eux se retrouvent dans quelques groupes bien connus et qui font pour ainsi dire maintenant partie de notre paysage religieux, tels que les Témoins de Jéhovah et l'Eglise néo-apostolique. Si l'on estime, comme ce sera sans doute le cas, que ces groupes ne soulèvent pas de problèmes du point de vue de l'Etat, il faut alors aussi s'abstenir de toujours comptabiliser leurs adhérents lorsqu'on évoque un «problème des sectes» en Suisse, car on enfle artificiellement les statistiques.
- En revanche, il est probable qu'on trouverait un certain nombre de membres de différents groupes dans les 8,9% de la population se déclarant sans appartenance religieuse, en particulier parmi les quelque 100 000 personnes ne donnant aucune indication. Cependant, ils ne constituent certainement qu'une petite partie de ces 8,9%.
- Enfin, nous ne devons pas oublier les phénomènes de double appartenance, fréquents dans certains groupes se réclamant d'enseignements ésotériques ou orientaux. Des personnes peuvent fort bien appartenir à un tel groupe tout en maintenant, dans leur déclaration d'appartenance religieuse, leur affiliation d'origine.

¹⁸ *Ibid.*, p. 54.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 54-55.

²⁰ *Ibid.*, p. 59.

Ces observations sur la base des statistiques peuvent être complétées par quelques remarques découlant d'enquêtes et observations de terrain²¹:

- Les groupes se réclamant de traditions ésotériques ou orientales comptent pour la plupart des effectifs modestes. Fort peu d'entre eux réussissent à dépasser la barre des mille adhérents (Société anthroposophique, Foi bahá'íe...). Beaucoup ne comptent que quelques dizaines de membres.
- Le phénomène qui retient l'attention n'est pas – sous réserve des résultats nouveaux que pourrait nous apporter le prochain recensement – celui d'une explosion du nombre de membres de groupes religieux non conformistes particuliers, mais celui de l'élargissement de la palette même des choix religieux. Bien que la plupart des groupes restent petits, le nombre de groupes présents sur le marché du religieux ne cesse d'augmenter, de nouveaux viennent s'ajouter chaque année²². La concurrence est rude: les personnes extérieures ignorent souvent les efforts parfois démesurés que doit déployer un groupe non seulement pour grandir, mais tout simplement pour se maintenir. Il n'est pas sûr que cette multiplicité croissante favorise le développement numérique de chacun des groupes particuliers. Il n'en reste pas moins que les offres sont nombreuses pour une personne en quête spirituelle, surtout si elle réside dans l'une des grandes villes du pays.
- Enfin, il faut se souvenir d'un élément que les statistiques ont plus de mal à cerner: c'est le bricolage religieux individuel, la tendance de beaucoup d'entre nous à se créer des croyances à la carte et, parallèlement, l'acceptabilité sociale croissante de doctrines qui relèvent de la religiosité parallèle et qui sont aujourd'hui de plus en plus largement diffusées, notamment à travers toute une littérature²³.

²¹ Voir notamment J.-F. MAYER, *Les Nouvelles Voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, L'Age d'Homme, Lausanne 1993.

²² L'épaisseur croissante des éditions successives de l'utile manuel du pasteur zurichois Oswald EGGENBERGER en témoigne (*Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen. Ein Handbuch*, 6^e éd., Theologischer Verlag, Zurich 1994 ; une édition nouvelle, sous la responsabilité d'une équipe qui a pris le relais du pasteur EGGENBERGER, est en préparation).

²³ Pour un exemple de ce malaxage doctrinal et de sa variété à travers l'exemple d'une foire qui se tient annuellement à Zurich, voir J.-F. MAYER, «Le marché de

Ce n'est certes pas une question dans laquelle l'Etat peut intervenir, encore qu'elle devrait nous rendre conscients de la nécessité d'une bonne formation à l'histoire et à la connaissance des religions dans les écoles, afin de munir au moins les adolescents de quelques critères de discernement face à toutes les idées qui circulent. Culturellement, en effet, ce phénomène laissera probablement des marques plus profondes que tel ou tel groupe aujourd'hui controversé et peut-être demain disparu.

B. Sources sociales et religieuses de l'émiettement des croyances

Pourquoi assistons-nous à cette prolifération de groupes, même si elle doit être relativisée quant à ses effets statistiques? Il ne semble pas qu'il y ait des raisons spécifiques à la Suisse: avec des variations, les mêmes causes se retrouveraient dans les pays voisins. Il serait également un peu court d'y voir simplement une conséquence de déficiences pastorales des Eglises: il ne s'agit pas d'un système simple de vases communicants, où des clients mécontents d'un produit passeraient *illico* à la concurrence! La plupart des fidèles insatisfaits des Eglises ne vont nulle part, ainsi que le suggère la très forte augmentation du nombre de personnes se déclarant sans appartenance. En revanche, la perte d'emprise sociale des Eglises donne à ceux qui veulent aller voir ailleurs le sentiment que rien ne les retiendra: on peut aujourd'hui ne jamais mettre les pieds à l'église, ne pas faire baptiser ses enfants et se marier civilement sans que cela entraîne des conséquences sociales fâcheuses. Peut-être la laïcisation de la société encourage-t-elle un éclatement des croyances? Le religieux s'est indéniablement privatisé, les choix religieux sont perçus comme engageant essentiellement l'individu. Le mot de «choix» marque toutes les démarches religieuses contemporaines (et pas seulement religieuses, d'ailleurs)²⁴. Mais attention à une vision trop linéaire de ces développements: si les institutions religieuses traditionnelles ont perdu de leur emprise, cela ne les empêche pas de rester une option attirante pour une fraction importante de la population, et pas seulement par simple

la religiosité parallèle: visite d'une foire de l'ésotérisme», *Mouvements religieux* (Sarreguemines), n° 226-227, février-mars 1999, pp. 6-15.

²⁴ Lorne L. DAWSON, *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements*, Oxford University Press, Toronto 1998, pp. 57-58.

habitude: il y a aussi des gens qui, en Occident, se convertissent aux religions historiques, et pas toujours à leurs formes les plus modernes²⁵.

Il ne faut pas oublier non plus que nos croyances religieuses sont liées à un contexte culturel plus large. Or, celui-ci évolue à un rythme rapide: les développements scientifiques, le bouillonnement des idées, les communications entre cultures différentes entraînent des remises en question des croyances traditionnelles. Même ceux qui restent attachés à celles-ci ne croient probablement plus de la même façon²⁶. Il est bien connu que les mutations et changements sociaux favorisent également l'apparition de nouvelles réponses religieuses: ainsi, la Révolution française fut ressentie dans certains milieux comme un signe des temps et ne fut pas étrangère à la prolifération de millénarismes au 19^e siècle; la naissance d'une croyance néo-religieuse aux extraterrestres, nouveaux sauveurs de l'humanité, ne semble pas sans lien avec la prise de conscience du péril atomique et des perspectives d'apocalypse nihiliste qu'il ouvrait après Hiroshima; la place occupée par la science dans nos sociétés explique que tant de messages nouveaux prétendent offrir le pont supposé réconcilier enfin science et religion.

C. Un profil psychologique de l'adhérent?

Vu la diversité des groupes qualifiés de «sectes», la variété des motivations d'adhésion est tout aussi grande. On observe des conversions qui mettent plus l'accent sur des dimensions émotionnelles et d'autres qui sont plus liées à une démarche qu'on pourrait dire intellectuelle: il suffit de fréquenter différents groupes pour découvrir des atmosphères également très différentes. En outre, certaines personnes ressentent de façon plus vive que d'autres les réponses aux grandes questions sur le sens de l'existence (ce qui n'est nullement un comportement pathologique!): si les communautés religieuses traditionnelles ou des options philosophiques individuelles n'y répondent pas, les messages d'autres groupes peuvent apparaître comme la lumière longtemps attendue. L'explorateur de ces

²⁵ Voir Richard P. CIMINO, *Against the Stream: The Adoption of Traditional Christian Faiths by Young Adults*, University Press of America, Lanham (Maryland) 1997.

²⁶ Voir J.-F. MAYER, «La religiosité parallèle dans l'Occident contemporain: de nouvelles formes du sacré?», *Equinoxe. Revue romande de sciences humaines*, n° 15, printemps 1996, pp. 57-69.

milieux rencontre assez souvent des gens passés par plusieurs groupes avant de trouver celui qui leur convenait. Les conversions, contrairement à ce que l'on imagine parfois, sont loin d'être toujours subites: des adeptes peuvent mettre des années à surmonter des doutes par rapport à certains aspects des doctrines qui leur sont enseignées. Bien entendu, comme le rappelle Bryan WILSON, le converti a tendance à considérer rétrospectivement que la vérité et la valeur du message sont suffisantes pour expliquer et valider sa conversion; en réalité, des raisons autres qu'idéologiques jouent en règle générale également un rôle²⁷. Sans parler de ceux dont la conversion a été instinctive, serait-on tenté de dire, au premier regard du gourou, sans même connaître la doctrine prêchée: le coup de foudre spirituel existe aussi!

WILSON souligne l'importance de la communauté, à laquelle l'être humain aspire dans un monde où les communautés traditionnelles sont de plus en plus éclatées: or, «d'autres activités [...] sont dominées par des intérêts spécifiques et des relations d'échange; seule la famille partage avec la religion l'idée de communauté comme une fin en elle-même et la famille moderne, maintenant devenue nucléaire, est trop petite pour remplir les fonctions d'une communauté»²⁸. Il n'est pas faux de dire que, dans certains cas, une secte peut jouer un rôle de nouvelle famille – comme d'ailleurs tout engagement religieux intense, qui tend à mouler les relations entre membres sur un modèle quasi familial. Au fil du temps, la communauté idéalisée des débuts se révèle parfois moins idéale, mais celui qui s'y est engagé à fond peut néanmoins être réticent à la quitter: car c'est un peu comme abandonner sa famille. Nous rencontrons aujourd'hui, dans des groupes qui se sont développés dès les années 1970, des membres qui ont mûri et y ont vécu assez longtemps pour se rendre compte des aspects parfois problématiques du mouvement auquel ils appartiennent, mais qui répugnent à s'en détacher.

Ces aspirations ne paraissent pas vraiment nouvelles. En même temps, une société en mutation accélérée, aux références éclatées et dans laquelle les points de repère paraissent de plus en plus provisoires – sans parler des extraordinaires transformations technologiques et des possibilités parfois inquiétantes qu'elles ouvrent –, tend certainement à susciter de telles

²⁷ Bryan WILSON, *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Clarendon Press, Oxford 1990, pp. 180-181.

²⁸ Bryan WILSON, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford/New York 1982, p. 134.

questions au moins autant que par le passé. Face à la multitude des informations et interprétations possibles, des messages clairs et prétendant offrir des réponses globales peuvent séduire.

Cependant, la communauté n'est de loin pas l'aboutissement de tous ces cheminements, ne serait-ce que parce qu'elle est loin de correspondre toujours à la communauté rêvée: les sectes en tant que groupes structurés n'attirent vraisemblablement qu'une minorité d'âmes «en recherche». Toutes les quêtes ne sont pas communautaires. Des gens vont butiner ici et là, sans jamais se fixer, l'accumulation d'expériences successives devenant quasiment pour eux une fin en soi. A côté des adhésions à des organisations, il y a de plus en plus de démarches individualisées visant au mieux-être personnel à défaut de créer la communauté idéale ou de transformer le monde. C'est notamment le profil de ceux qui sont attirés avant tout par des pratiques de développement personnel – dans le cadre desquelles peuvent d'ailleurs aussi se produire d'occasionnelles dérives, notamment lorsqu'un thérapeute improvisé exerce un ascendant manifestement excessif sur la personne qu'il prétend aider à se développer et, sans recruter son patient dans un groupe, l'incite à prendre des décisions discutables (par exemple en lui suggérant que son conjoint n'est manifestement plus fait pour elle). Des problèmes de ce genre semblent surgir de plus en plus depuis quelques années, probablement en raison de l'extension du marché du mieux-être.

D. Les nouvelles voies religieuses à l'heure de la mondialisation

Parmi les conditions générales favorisant la diffusion de mouvements religieux nouveaux, il faut mentionner la mondialisation. Les frontières ne comptent plus et la facilité des communications permet aux mouvements les plus exotiques de prendre pied dans des pays occidentaux. Nous racontons souvent une anecdote qui illustre cette situation mieux qu'une longue démonstration. En 1993, au Mont Abu, au Rajasthan, un habitant du lieu nous proposa de nous emmener voir un ermite dans une grotte. Au petit matin, nous nous mîmes donc en route dans un magnifique paysage de montagne. Après une petite heure de marche, nous atteignîmes la grotte de l'ermite. Nous eûmes alors la surprise de voir apparaître un jeune Québécois, qui nous expliqua fort aimablement que l'ermite, dont il gardait l'habitation troglodyte, ne pourrait malheureusement pas nous recevoir, car il était allé rendre visite... à des disciples en Autriche! Autre exemple: en mars 1999, nous trouvant à nouveau en Inde, nous avons eu la

curiosité d'aller visiter dans l'Andhra Pradesh l'ashram d'un mouvement apparu il y a dix ans à peine, encore quasiment inconnu en Occident et auquel aucun chercheur ne s'est encore intéressé. Muni d'indications approximatives, il nous fallut faire 200 kilomètres de taxi pour atteindre le site, auquel on n'accédait que par une piste. Arrivé dans l'ashram, nous y découvrîmes avec stupéfaction un groupe d'une cinquantaine de Chiliens et d'Argentins, qui sortaient d'une retraite intensive de 21 jours et avec lesquels nous partageâmes un repas de *gnocchis* assis sur le sol en terre battue. La circulation des hommes et des croyances est une réalité.

Il n'est pas certain que les progrès des moyens de communication soient seulement à l'avantage des groupes religieux nouveaux. Si l'on examine par exemple l'impact d'Internet sur ces mouvements²⁹, le bilan est nuancé. «Il est peu probable que [Internet] ait intrinsèquement transformé la capacité des nouveaux mouvements religieux à recruter de nouveaux membres.»³⁰ Certains groupes manifestent d'ailleurs un enthousiasme limité pour utiliser les possibilités offertes par cette technologie. En fait, il semble même probable que l'existence d'Internet représente plutôt un obstacle au développement de certains groupes: des membres déçus ou critiques, qui ne pouvaient auparavant que donner à leurs objections un écho limité, sont aujourd'hui en mesure, avec quelques connaissances techniques et de modestes moyens, d'atteindre un public situé aux quatre coins du monde. Or, nous pouvons supposer que quelqu'un qui s'intéresse à un groupe et qui a accès au réseau Internet essaiera de trouver des informations sur ce groupe grâce aux moteurs de recherche. Dans plus d'un cas, il ne découvrira pas seulement des échos enthousiastes, mais également des informations critiques. Ce n'est pas pour rien que quelques groupes controversés se lancent dans de véritables guerres silencieuses sur Internet, en essayant avec un succès inégal de noyer les pages critiques au milieu de nombreuses pages favorables au groupe. Quelle que soit la qualité très variable de l'information qu'on y trouve, l'existence d'Internet constitue un facteur positif afin de permettre, sur les questions relatives aux sectes, l'accès à des points de vue diversifiés, y compris ceux d'ex-membres déçus; plusieurs membres d'associations américaines de défense

²⁹ Voir à ce sujet J.-F. MAYER, «Les nouveaux mouvements religieux à l'heure d'Internet», *Cahiers de littérature orale*, n° 47, 2000, pp. 127-147.

³⁰ Lorne L. DAWSON / Jenna HENNEBRY, «New Religions and the Internet: Recruiting in a New Public Space», *Journal of Contemporary Religion*, 14/1, janvier 1999, pp. 17-39 (p. 30).

affirment en tout cas que cela a beaucoup facilité leur travail, en permettant d'offrir aux personnes en quête de renseignements un accès plus aisé à ceux-ci, y compris d'ailleurs à la littérature de beaucoup de groupes religieux afin d'avoir une idée plus précise de ce que proposent ceux-ci.

La créativité religieuse n'est pas quelque chose de nouveau, mais elle prend aujourd'hui des dimensions sans précédent. Elle est en fait encore plus grande que ce que nous imaginons, car, pour un groupe qui réussit, pour un prophète qui rassemble autour de lui des disciples, bien d'autres resteront dans l'obscurité et sans adeptes. Mais, si le maître spirituel autoproclamé réussit à passer ce premier obstacle et à faire reconnaître son charisme par des fidèles (car l'autorité charismatique est la reconnaissance du charisme par un groupe au moins autant qu'une qualité intrinsèque), il est possible au fondateur de diffuser rapidement son message à une échelle internationale – la seule limitation étant la forte concurrence à laquelle il se trouvera confronté!

Les mouvements qui avaient beaucoup fait parler d'eux dans les années 1970 et avaient suscité les controverses à l'origine du débat actuel sur les sectes n'ont plus aujourd'hui le vent en poupe dans un pays comme la Suisse. En revanche, la chute du mur de Berlin a eu des conséquences géospirituelles, si l'on peut dire, et ouvert de nouvelles perspectives à ces mouvements dans des pays où ils ont encore l'attrait de la nouveauté. Le développement de ces groupes représente donc un phénomène mondial. Leur statut n'est cependant pas le même partout. Ainsi, des associations considérées chez nous comme «sectes» hindouistes sont courtisées par les hommes politiques en Inde même.

Les réactions varient aussi selon les pays. Les médias ont été attentifs, ces dernières années, aux différences de sensibilité entre les Etats-Unis, par exemple, et certains pays européens: les uns et les autres ont signé les mêmes accords internationaux en matière de liberté religieuse et se disent attachés à ce principe fondamental, mais la compréhension de celui-ci et les limites de son application ne sont pas perçues de façon identique. Entre pays européens aussi, les attitudes varient, et il en va de même en Suisse: l'on a pu remarquer, dans le cadre de la seule Suisse romande, que les perceptions de cette question pouvaient être différentes, conditionnées aussi par nos expériences historiques et notre héritage religieux, ainsi que par le principe de fédéralisme qui a toujours prévalu chez nous dans le traitement des questions touchant à la religion.

Le débat sur les sectes aboutit, en définitive, à soulever également des questions plus larges sur le statut et la gestion du religieux dans nos sociétés contemporaines et plutôt séculières³¹. Il convient donc, tant dans la réflexion académique que dans l'approche étatique, de prendre un peu de recul par rapport aux émotions et controverses, en gardant à l'esprit toutes les implications que cet exposé a tenté de mettre en lumière.

³¹ Voir James A. BECKFORD, «States, Governments, and the Management of Controversial New Religious Movements», in: Eileen BARKER *et al.* (dir.), *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, Clarendon Press, Oxford 1993, pp. 125-143.