

Nouvelles voies spirituelles en dehors de la tradition chrétienne en Suisse

Autor(en): **Mayer, Jean-François**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology**

Band (Jahr): **17 (1991)**

Heft 3

PDF erstellt am: **27.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-814876>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

NOUVELLES VOIES SPIRITUELLES EN DEHORS DE LA TRADITION CHRÉTIENNE EN SUISSE

Jean-François Mayer

Historien, Route des Fougères 1,
Case postale 83, 1705 Fribourg

En 1896, Swami Vivekananda, alors en Angleterre, ressentit le besoin de reprendre intérieurement des forces. A défaut de pouvoir faire retraite dans les montagnes himalayennes, il décida de se rendre en Suisse : “It is a miniature Himalayas, écrivait-il de Saas-Fee à une correspondante, and has the same effect of raising the mind up to the Self – and driving away all earthly feelings and ties.” (Vidyatmananda, 1973, 186) Il y éprouvait le sentiment que son âme flottait, comme si elle nageait dans un océan de spiritualité.

En lisant ces lignes écrites par le célèbre disciple de Ramakrishna à l’aube de l’activité missionnaire des religions orientales dans l’Occident contemporain, nous pouvons nous demander si le terrain helvétique s’est donc révélé propice au développement des nombreux courants spirituels, structurés ou invertébrés, qui s’offrent, en cette fin du XXe siècle, aux âmes «en recherche» ?

Nous avons demandé aux responsables d’une quarantaine de «nouveaux mouvements religieux» de répondre, subjectivement, à la question : «Avez-vous le sentiment que la population suisse est *plus* ou au contraire *moins* réceptive à votre message que la population des pays voisins ?» Une demi-douzaine de réponses jugent le terrain suisse moins propice, quatre mouvements ont au contraire l’impression que la population helvétique se montre plus réceptive et la majorité des groupes déclarent ne pas voir de grandes différences entre la Suisse et les pays voisins. Même si certains mouvements ont un nombre d’adeptes proportionnellement plus élevé en Suisse par rapport à la population totale, il s’agit de chiffres trop faibles (puisque portant au plus sur quelques centaines de personnes dans chaque cas) pour avoir une grande signification.

Le sentiment qui se dégage pour nous, après plus de trois années d’enquête dans le cadre du PNR 21 du Fonds national de la recherche scientifique (cf. Mayer, 1991), est que la Suisse ne présente guère de traits particuliers sur le plan de la religiosité parallèle – ou plutôt que, grâce à sa position au confluent de trois aires linguistico-culturelles, elle offre une assez bonne synthèse de la situation européenne : peu de mouvements présents dans l’un des pays voisins n’ont pas également une branche ou au moins un correspondant quelque part en Suisse. L’enquête que nous avons menée porte sur quelques dizaines de

nouveaux mouvements religieux (ou plutôt «nouvelles voies spirituelles», pour respecter la réticence exprimée par la majorité de ces groupes à l'égard du mot «religieux» dans leur autodéfinition) : à cet échantillon largement représentatif, on pourrait ajouter un nombre appréciable d'autres mouvements encore, ce qui est un indice révélateur de la variété de l'offre actuellement existante.

1. Présence des nouvelles voies spirituelles en Suisse : quelques points de repère

Les quêtes spirituelles «hors-christianisme» dans l'Occident contemporain présentent un caractère hautement multiforme. Il faut veiller à ne pas tomber dans l'amalgame et tenir compte de la spécificité de chaque groupe. Cependant, ils relèvent tous d'un courant vaste et diffus dans lequel circulent des hommes et des femmes qui ne trouvent plus de réponse crédible à leurs interrogations dans le message judéo-chrétien traditionnel – ce qui ne signifie pas que la référence chrétienne soit toujours absente de cet univers spirituel, mais elle se présente alors sous des formes où se mêlent nouvelles révélations et thèmes de type gnostique.

1.1 *Le contexte de la religiosité parallèle*

Présentant la «nébuleuse mystique-ésotérique» (Champion, 1990), Françoise Champion fait pertinemment remarquer qu'«il n'y a pas de critères *a priori*, en fonction desquels on pourrait lui rattacher ou non tel ou tel groupe» : ce sont des liens avec certains moyens d'expression ou lieux de convergence qui structurent cette nébuleuse. Sur le terrain suisse, notre enquête confirme cette observation : ainsi, à l'*Esoterische Messe* qui se tient chaque année à Zurich depuis 1989, on peut trouver des stands de mouvements aussi variés qu'Ananda Marga, les Brahma Kumaris, les dévots de Krishna, les disciples de feu Osho (alias Rajneesh), la Science de la spiritualité, la Fraternité blanche universelle, le mouvement 3HO de Yogi Bajan, les adeptes de Sri Chinmoy, Vie Universelle, l'Orden Fiat Lux, le Mouvement soufi, Eckankar, Share (Benjamin Creme), l'Institute for Planetary Synthesis – et tout cela à côté de librairies ésotériques, d'astrologues, de cours de communication médiumnique, de thérapies sur les vies antérieures, de vendeurs de pyramides, de photographes de l'aura, de professeurs de Reiki, de praticiens du Jin Shin Do, de radiesthésistes, de disques de musique New Age, etc. Cela montre à la fois que les mouvements structurés existent dans un contexte social plus large et que l'interaction entre des thèmes apparemment autonomes est en fait intense (cf. Mayer, 1989a).

Il nous paraît donc important de ne pas borner une vue panoramique aux groupes structurés, mais de l'élargir à l'environnement de religiosité diffuse qui fournit à ces groupes un terreau favorable et constitue un phénomène social contemporain mis en évidence notamment par l'actuelle vogue du New Age.

1.2 Nécessité d'une perspective diachronique

Mais l'écho médiatique dont bénéficie le Nouvel Age risque aussi de fausser nos perspectives. Quand les grands moyens d'information ont fait mine de découvrir cette étiquette commode, on ne peut dire qu'il s'agissait de la conséquence immédiate de développements précis : la plupart des éléments constitutifs se trouvaient déjà en place depuis un temps plus ou moins long, et l'importance de cet intérêt médiatique consiste surtout en ce qu'il va contribuer à populariser encore plus massivement certains concepts – ce qui n'est pas négligeable, tandis que l'appellation même de New Age va probablement devenir un peu désuète dans quelques années, comme toutes les modes.

Il est important de ne jamais perdre de vue la perspective historique, ainsi que l'ont très bien rappelé Robert S. Ellwood et J. Gordon Melton pour le cas américain. Divers indices montrent que la filière théosophique a joué un rôle en Suisse aussi (cf. Mayer, 1991, 6). Cependant, l'importance de la Société théosophique en tant que telle ne doit pas être surestimée : fondée officiellement en 1910 (mais des loges genevoises rattachées à la section française existaient dès 1901), la section suisse de la Société théosophique compta à son apogée quelques centaines d'adhérents. Jamais elle n'eut l'importance de la Société anthroposophique fondée par Rudolf Steiner sur la base de son activité théosophique. La Société théosophique joue un rôle dans l'histoire des idées plus que sur un plan «organisationnel» : globalement, en Suisse comme dans les autres pays occidentaux, on retrouve à travers les thèmes de la nouvelle religiosité nombre de concepts à la diffusion desquels la littérature théosophique contribua notablement. On note aussi la présence d'un certain nombre de groupes qui peuvent être classés (avec leurs particularités) dans la lignée spirituelle du théosophisme.

«Un missionnaire indien !» s'exclamait un journaliste du *Tages Anzeiger* après avoir entendu à Zurich un exposé du soufi Inayat Khan en 1925 (cité par *Sifat*, 1990/2). A cette époque, peu nombreux encore à s'aventurer sur le sol helvétique étaient les messagers de sagesses orientales. Il y avait bien quelques baha'is ou, à la veille de la 2e guerre mondiale, des disciples de Meher Baba. Il y avait eu, aussi, quelques précoces manifestations d'une présence bouddhiste : la traduction française du *Catéchisme bouddhique* d'un converti allemand fut publiée à Genève en 1902, tandis que le moine d'origine allemande Nyanatiloka

vécut durant quelque temps, vers 1910, à Lausanne dans un petit ermitage bouddhiste édifié grâce à la générosité de l'ingénieur Rodolphe Adrien Bergier – et cet habitant de Lausanne finança en 1914 l'achat d'un ermitage à Ceylan... (Notz, 1984, 38–39) Il y aurait également eu quelques formations de cercles bouddhistes d'orientation *mahayana*, mais dont on ne sait pratiquement rien (Ladner, 1958, 330).

Schématiquement, on peut dire que des jalons furent posés dans la première moitié du siècle, mais que le rôle de l'imprimé y fut sans doute prédominant : combien d'âmes furent séduites par les livres de Romain Rolland sur Ramakrishna ou Vivekananda ? Il n'était sans doute pas unique, le cas de cet inlassable «chercheur spirituel» rencontré à une réunion d'un groupe rosicrucien, qui nous racontait comment, dans les années 1940, après avoir lu des livres sur les sagesses indiennes, il se livra en solitaire à des exercices de méditation. L'activité de quelques groupes et la diffusion progressive de toute une littérature préparèrent le terrain à l'implantation à rythme rapide de groupes ésotériques (particulièrement dès les années 1950) et de groupes d'origine orientale (surtout dès les années 1960). Point important à noter : le rapide accroissement du nombre de groupes enregistré dans les années 1970 s'est poursuivi au cours des années 1980.

1.3 Réalités numériques

A ce point, une nuance doit être introduite : multiplication du nombre de groupes ne signifie pas explosion du nombre d'adeptes ! Sous ses formes diffuses et peu structurées, la religiosité parallèle est certainement en expansion et représente de moins en moins un comportement social excentrique ; mais cela ne signifie pas que les groupes les plus organisés et/ou hiérarchisés de cette mouvance voient leurs rangs s'étoffer considérablement. Il est possible d'attirer un public important à une réunion, autre chose est de convaincre des membres de ce public de s'engager dans un groupe. Un exemple : le 18 mars 1987, le Dr Luc Jouret donna à Lausanne une conférence à laquelle se pressèrent des centaines d'auditeurs, dont beaucoup ne purent même pas trouver une place assise, mais suivirent néanmoins attentivement l'exposé. Certains que cette soirée réussie allait leur valoir un afflux de nouveaux adhérents, les membres du Club Archédia de Lausanne (alors au nombre de douze) organisèrent deux séances d'information et se préparèrent à lancer diverses activités nouvelles pour répondre à la demande prévue. Mais ils durent déchanter : à la réunion mensuelle du 6 mai 1987, on ne dénombrait que trois «membres observateurs» (dont le soussigné...).

Cet exemple constitue probablement la règle plutôt qu'une anomalie. L'apparent paradoxe s'explique aisément : le milieu de la religiosité parallèle

est ouvert à des apports variés, mais rebelle aux affiliations formelles et aux engagements qui en découlent. Une fois encore, les nouvelles voies spirituelles structurées ne constituent qu'une fraction de la religiosité parallèle. Une étude qui se concentrerait sur elles en négligeant leur contexte ne présenterait qu'une image partielle.

Une enquête statistique confirme l'impact tout relatif des groupes : si l'on excepte la Méditation Transcendantale, qui aurait conféré l'initiation à 12.000 personnes (mais sur une durée de 25 ans environ, sans que cela implique un engagement suivi pour la plupart des initiés, dont la grande majorité n'ont probablement plus aucun lien avec le mouvement, voire se sont engagés dans d'autres voies spirituelles), les effectifs des groupes orientaux demeurent modestes : quelques centaines de disciples du défunt Osho, moins pour les autres mouvements d'origine indienne. Bien des gourous atteignent à peine une centaine d'adeptes en Suisse – ce qui ne les empêche pas d'attirer un public plus important lors de conférences. Si l'on se tourne du côté des groupes ésotériques, à l'exception des quelque 4.000 membres de la Société anthroposophique, aucun n'atteint un millier d'adeptes en Suisse (quelques centaines pour divers groupes rosicruciens, pour la Fraternité Blanche Universelle, pour le Mouvement du Graal ou pour I AM).

Même si l'addition ne représente pas un chiffre énorme, il ne s'agit pas de dire que tout cela est négligeable, surtout si l'on considère le petit nombre d'années de présence de beaucoup de mouvements : mais il faut en même temps avoir conscience du caractère statistiquement insignifiant de chacun d'entre eux pris individuellement.

2. Aspects de la religiosité parallèle

Pour compléter ces quelques observations générales en nous efforçant de ne pas répéter ce que nous avons déjà écrit dans d'autres articles (Mayer, 1989a, 1989b, 1989c, 1991) ou dans le volume en préparation sur les nouvelles voies spirituelles en Suisse, nous avons choisi de présenter brièvement ici des réflexions sur quelques thèmes arbitrairement sélectionnés, mais susceptibles d'éclairer quelques aspects de la religiosité parallèle – et pas seulement en Suisse...

2.1 Les générations de la religiosité parallèle

L'insistance sur la continuité historique de courants de religiosité parallèle est importante pour mettre le phénomène en perspective, mais cela oblige à soulever

ensuite la question des différences, glissements et évolutions au fil des décennies. Chaque mouvement est dans une certaine mesure durablement marqué par les conditions de son époque d'émergence. Comme l'a fait remarquer l'auteur d'une histoire du mouvement théosophique, la théosophie a repris certaines hypothèses de la science de la fin du XIXe siècle et les a conservées même après que la science les eut abandonnées : pour rester en accord avec l'évolution des concepts scientifiques, des reformulations périodiques seraient nécessaires (Campbell, 1980, 73). Dans un autre genre, en assistant à quelques réunions du curieux mouvement Mazdaznan (malheureusement trop négligé par les chercheurs), établi en Suisse dès 1911, le style des chants et des références orientales nous est nettement apparu comme imprégné par l'époque d'émergence du mouvement, un peu à la manière des évocations musicales d'un Ketèlbej !

Il n'est donc pas étonnant de rencontrer surtout des personnes ayant déjà atteint l'âge de la retraite lors d'un rassemblement suisse de Mazdaznan. Mais la succession des générations de la religiosité parallèle est un phénomène plus complexe que cette première observation ne pourrait le laisser penser : l'éloignement chronologique n'est pas un critère suffisant, certains auteurs et certains mouvements «vieillissent» mieux. Si nombre de membres de la Société théosophique semblent préférer la lecture des conférences de Krishnamurti à celle des livres de H. P. Blavatsky, l'oeuvre de Rudolf Steiner continue en revanche à connaître une large diffusion. Lors de l'enquête que nous avons menée dans des librairies ésotériques de Suisse romande au printemps 1990, nous avons constaté qu'Alice Bailey était le nom d'auteur le plus cité par les personnes interrogées : or, la fondatrice de l'Ecole Arcane – tenue en haute estime dans divers cercles New Age – est décédée en 1949.

La courbe de croissance dans le temps des différents mouvements est très variable. Il y a des groupes qui sont implantés d'assez longue date, mais n'ont jamais réussi à attirer beaucoup de convertis : ainsi en va-t-il du mouvement Ahmadiyya, établi à Zurich depuis 1946, mais que continuent à fréquenter surtout des Pakistanais et des personnes originaires d'autres pays musulmans. D'autres ont connu une forte croissance à leur début et un certain succès durant une période plus ou moins longue, puis ont décliné : c'est le cas de la Société théosophique ou de Mazdaznan, qui ont occupé une place de choix dans l'entre-deux-guerres, puis ont souffert sans doute de la concurrence d'autres groupes plus jeunes et mieux adaptés aux attentes du «marché». Ou encore, un mouvement tel que I AM, qui établit plusieurs groupes locaux en Suisse entre 1946 et 1950 (plus de nouveau groupe par la suite...) et connut sa plus forte période de croissance dans les années 1950, semble plutôt sur le déclin, bien qu'il compte encore plus de 300 membres ; mais on découvre en revanche des éléments de

ses pratiques dans toute une série de groupes ou cercles plus ou moins informels apparus en Suisse alémanique au cours des deux dernières décennies.

Comme le fait remarquer Bryan Wilson dans son dernier ouvrage, les religions modernes tendent à concentrer leurs préoccupations surtout sur le bien-être subjectif et psychique (Wilson, 1990, 288). On remarque très nettement en Suisse aussi cette interaction entre psychologique et spirituel : un périodique comme *Recto-Verseau* en Suisse romande ou *Spuren* en Suisse alémanique en sont de bons exemples ; les annonces et articles qu'on y trouve présentent aussi bien des techniques de développement personnel que des offres spirituelles ou une combinaison des deux. C'est ainsi que des «méditations guidées pour s'épanouir dans le Nouvel Age» sont supposées aider les personnes intéressées à «résoudre un conflit, mieux dormir, faire un choix, être plus efficaces au travail, etc.». Les caissons d'isolation sensorielle deviennent un moyen «de méditation et de détente» : «le caisson est comme une porte vers tes propres chambres intérieures» (John C. Lilly). En visitant l'*Esoterische Messe* zurichoise, on ne peut qu'être frappé par le nombre de stands qui proposent en fait plus des techniques d'épanouissement personnel que des messages ésotériques. Une approche de la religiosité parallèle ne saurait négliger la place croissante occupée par cette dimension.

2.2 *Exclusivisme et appartenances multiples*

Bien entendu, l'expérimentation plurielle est de règle dans ces domaines : cela d'autant plus qu'un nombre croissant de praticiens proposent eux-mêmes déjà plusieurs techniques non apparentées. Mais comment réagissent les nouvelles voies spirituelles structurées face au syncrétisme des pratiques ?

Chaque cas étant différent, nous nous limiterons à un seul exemple, sans prétention à la représentativité. L'étude de cas que nous avons menée sur le mouvement d'origine japonaise Sukyo Mahikari (cf. Davis, 1980) peut cependant éclairer utilement quelques aspects de ce problème. La question posée est en fait double : quelle est l'attitude adoptée au sein du mouvement face à la double appartenance avec une Eglise établie, d'une part, avec un mouvement ou une pratique de la religiosité parallèle, d'autre part ?

La pratique centrale du mouvement, établi en Suisse depuis 1973, est la transmission de la «Lumière Divine» par la paume de la main. Pour commencer à pratiquer l'«Art de Mahikari», il faut avoir suivi un cours d'initiation de trois jours, au terme duquel les nouveaux initiés reçoivent un médaillon sacré (*omitama*), qu'ils devront toujours porter sur eux et traiter avec grand respect : les initiés ne sont en effet que des canaux pour répandre la Lumière, ils ne

peuvent le faire sans cet objet sacré ou lorsque celui-ci a été désacralisé (par exemple en tombant par terre). La Lumière est supposée exercer des effets bénéfiques et purificateurs sur le plan spirituel, et par répercussion sur le plan physique (guérisons, etc.).

Nous nous trouvons face à une religion de l'expérience, comme dans le cas de la plupart des autres mouvements qui nous intéressent. Le mouvement manifeste donc une ouverture de principe à l'expérimentation : il n'est pas nécessaire de croire préalablement au message du mouvement pour éprouver les effets miraculeux de la Lumière, ce sont au contraire ceux-ci qui vont progressivement apporter la démonstration de la validité du message et balayer les doutes.

Dès le stade du cours d'initiation, le message communiqué apparaît comme incompatible avec celui des Eglises chrétiennes dominantes. Mais, une grande partie des membres de celles-ci n'ayant aujourd'hui qu'un faible enracinement dogmatique, ce n'est pas pour eux un obstacle majeur, d'autant plus que l'accent est toujours mis sur la priorité de l'expérience et que la Bible est citée plus d'une fois dans le cadre du cours de trois jours, ce qui atténue probablement l'impact des éléments culturels exotiques (termes japonais, etc.). Il est néanmoins précisé d'emblée que «Sukyo» signifie enseignement suprême – autrement dit la source des enseignements des religions, ce qui équivaut à placer le mouvement sur un plan supérieur et permet en même temps de reconnaître l'existence de fragments de la vérité dans les diverses religions. Les religions devraient pratiquer l'Art de Mahikari dans leurs lieux de culte et ajouter les enseignements de Mahikari aux leurs afin de mieux les comprendre. Car c'est la Lumière qui permet de sauver réellement les croyants.

Beaucoup de nouvelles voies spirituelles ont développé, avec des variantes diverses, cette combinaison de la reconnaissance d'une légitimité relative des autres religions et d'une prétention de fait à l'exclusivité de la détention de la vérité dans sa totalité. Sur quoi cela découle-t-il dans la pratique ? En discutant avec un nombre assez important d'initiés suisses et en accompagnant même un groupe en pèlerinage au Japon (automne 1989), nous avons constaté qu'un certain nombre d'entre eux s'étaient détachés de leur Eglise d'origine avant leur rencontre avec le mouvement, mais que d'autres, notamment dans des régions catholiques, avaient poursuivi parallèlement leur pratique religieuse antérieure de façon plus ou moins régulière. Cependant, au fil des ans, un détachement croissant se manifestait et l'incompatibilité des deux voies spirituelles finissait par devenir évidente. Nous avons également rencontré quelques cas de personnes chez lesquelles la tardive prise de conscience de l'incompatibilité a fini par susciter une rupture avec Mahikari afin de rester fidèles à leur héritage chrétien. A noter que, chez les personnes venues à

Mahikari après avoir eu un engagement religieux actif, les propos laissaient fréquemment entrevoir deux éléments ayant conduit à une évaluation plutôt négative des institutions ecclésiastiques : d'une part, des expériences (parfois éloignées dans le temps, d'ailleurs) ayant confronté ces personnes à des représentants des Eglises faisant preuve d'intolérance ou utilisant l'argument d'autorité pour refuser des discussions sur des sujets prêtant à interrogation ; d'autre part, la désorientation suscitée par les évolutions intervenues au sein des Eglises et l'inquiétude éprouvée face à l'affaiblissement du sens du sacré (tandis que Mahikari, dans une perspective très japonaise, s'applique au respect scrupuleux de certaines formes).

Quant à l'univers de la religiosité parallèle, beaucoup de futurs initiés de Mahikari avaient lu des ouvrages tels que ceux de Lobsang Rampa pour ne citer que cet auteur. On ne peut dire que le mouvement cherche à développer des contacts directs avec les cercles de la religiosité parallèle, bien qu'il intègre certains thèmes chers à celle-ci. Chez les membres les plus actifs de Mahikari se produit un abandon des pratiques et milieux de la religiosité parallèle, parce que cela correspond aux attentes d'allégeance du mouvement et aussi, sans doute, parce que les activités d'un membre engagé finissent par absorber une partie non négligeable de son temps libre. Nous avons pourtant rencontré d'autres cas d'initiés qui, tout en manifestant une activité réelle, ne se conformaient pas à ce modèle. Ainsi, l'une continuait à fréquenter régulièrement des conférences ou séminaires présentant d'autres enseignements spirituels ; une autre recourait parallèlement aux services d'une guérisseuse en contact médiumnique avec ses «guides» et nous expliquait que «tout ça, de toute façon, c'est la même chose, c'est l'énergie divine».

Cela illustre la diversité des degrés d'engagement au sein d'un mouvement, avec un exclusivisme croissant au fur et à mesure que se prolonge l'adhésion. La liberté d'expérimentation propre à la religiosité parallèle conduit certaines personnes attirées par le mouvement à une interprétation souple de leur allégeance. Nous avons d'autre part pu constater que des initiés (y compris des très engagés) entretenaient durant assez longtemps des doutes ou réserves sur des points précis, mais cela ne semble pas être lié à la poursuite d'autres pratiques ou appartenances.

2.3 *Une identité commune ?*

Certaines «nouvelles voies spirituelles» entendent marquer leurs distances par rapport à leurs «concurrentes». Parmi les mouvements de naissance assez récente, le cas du Sahaja Yoga est frappant : bien que Shri Mataji Nirmala Devi ait elle-même fréquenté plusieurs autres gourous avant de fonder son propre mouvement,

la dénonciation virulente des «faux gourous» est un thème récurrent dans le discours du groupe.

Il n'en reste pas moins que tous les mouvements bénéficient plus ou moins grandement du fonds commun de la religiosité parallèle. Mais ce fonds commun pourrait-il, dans le cas des courants qui n'affichent pas de prétention exclusiviste, déboucher sur une affirmation commune de valeurs partagées ? Nous pensons que oui et que cela démontre l'existence même de la nébuleuse que des chercheurs tentent de cerner. Nous en voulons pour preuve l'exposition itinérante *Lebensenergie*.

Cette exposition a été présentée pour la première fois à l'automne 1988 à Bâle ; elle a été répétée depuis à Lucerne et à Saint-Gall et fera étape à Berne en octobre 1991. Son concept est progressivement amélioré au fil des expériences ; nos observations se fondent sur la visite de l'exposition originelle de 1988.

A l'origine de cette initiative se trouve un entrepreneur de Suisse centrale, Caspar Lütolf (62 ans), qui reçut pour la première fois en mai 1983 des messages médiumniques. Il lui fut demandé par cette voie de mettre sur pied une exposition sur l'«énergie de vie» – une énergie qui exerce son influence non seulement sur notre corps, mais aussi sur les dimensions spirituelles. Un „Arbeitskreis Lebensenergie“ fut fondé en mai 1986 et se fixa comme objectif à moyen terme la réalisation d'une exposition itinérante. Cette exposition n'a aucune dimension commerciale : rien n'y est vendu, aucun mouvement ne s'y livre à une propagande. De même, tous les collaborateurs sont bénévoles – et le bon fonctionnement de l'exposition durant une quinzaine de jours, plus le montage et le démontage, mobilise les bonnes volontés de 200 à 300 personnes ! Ceux qui se dévouent ainsi viennent de cercles divers : et s'ils sont prêts à sacrifier leur temps et leurs efforts, c'est bien parce qu'ils trouvent dans cette exposition une expression de leurs idéaux.

Dans une démarche typique du goût de la religiosité parallèle pour l'expérience, les stands s'efforcent de ne pas proposer simplement des présentations théoriques, mais des occasions d'éprouver directement, de tester par soi-même. Après des expériences destinées à démontrer le lien entre notre comportement et notre état ou la domination de l'esprit sur la matière, l'exposition offre une section «Indices de l'existence d'un corps spirituel» (expériences aux frontières de la mort, vies antérieures, médiumnité), puis passe au contrôle des pensées (puissance des pensées pour modifier notre comportement, se protéger des pensées négatives...). Une section explique que le «but de notre chemin est le développement du matériel au spirituel» (cette section aborde par exemple le domaine de l'alimentation ; un appareil électronique permet de comparer les «vibrations» d'une personne et d'un aliment afin de déterminer si la con-

sommation de celui-ci est opportune en ce moment). Ensuite sont présentés les dix échelons du chemin de développement de l'homme (de l'échelon de l'individu à l'échelon du cosmos) ; le visiteur a également la possibilité de faire halte dans une salle de méditation. Les champs d'énergie qui nous influencent sont aussi abordés, ainsi que le problème des maladies et de la guérison. L'exposition se termine par une section sur «le sens de la vie».

Quiconque est familiarisé avec les thèmes et les penchants de la religiosité parallèle se sentira en terrain familier en visitant cette exposition. L'existence même d'une telle initiative démontre que la religiosité parallèle en est arrivée aujourd'hui en Suisse à un point qui peut déboucher sur l'affirmation, par-delà les appartenances et pratiques individuelles, de l'adhésion à une vision du monde dont les fondements sont largement partagés et relèvent d'un univers spirituel différent de celui des Eglises chrétiennes traditionnelles.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- CAMPBELL Bruce F. (1980), *Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement*, University of California Press, Berkeley.
- CHAMPION Françoise (1990), «La nébuleuse mystique-ésotérique», in CHAMPION Françoise et HERVIEU-LEGER Danièle, *De l'émotion en religion*, Centurion, Paris, 17–69.
- DAVIS Winston (1980), *Dojo. Magic and Exorcism in Modern Japan*, Stanford University Press.
- LADNER Max (1958), «Buddhistische Mission in Europa», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, X/4, 317–333.
- MAYER Jean-François (1989a), «Religiosité parallèle et *cultic milieu*», *Bulletin du Centre régional interuniversitaire d'histoire religieuse – Centre André Latreille*, 6, 90–98.
- MAYER Jean-François (1989b), «L'introduction des mouvements religieux orientaux en Occident : l'exemple de la Suisse», *The Journal of Oriental Studies*, 2, 20–29.
- MAYER Jean-François (1989c), «Nouveaux mouvements religieux : une perspective historique et interculturelle», in FERRARI Silvio, *Diritti dell'uomo e libertà dei gruppi religiosi*, CEDAM, Padova, 17–40.
- MAYER Jean-François (1991), *Vers une mutation de la conscience religieuse ? Religiosité parallèle et nouvelles voies spirituelles en Suisse*, PNR 21, Bâle.
- NOTZ Klaus-Josef (1984), *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik*, Peter Lang, Frankfurt.
- VIDYATMANANDA Swami (1973), «Vivekananda in Switzerland, 1896», *Prabuddha Bharata*, mars, 117–126, et avril, 184–192.
- WILSON Bryan (1990), *The Social Dimensions of Sectarianism*, Clarendon Press, Oxford.