

# DIRITTI DELL'UOMO E LIBERTÀ DEI GRUPPI RELIGIOSI

Problemi giuridici dei nuovi movimenti religiosi

a cura di Silvio Ferrari



PADOVA - CEDAM - 1989

JEAN-FRANÇOIS MAYER

## NOUVEAUX MOUVEMENTS RELIGIEUX: UNE PERSPECTIVE HISTORIQUE ET INTERCULTURELLE (\*)

SOMMAIRE: 1. Tradition de religiosité parallèle et «cultic milieu». — 2. L'Orient en Occident. — 3. Un réveil de l'Orient? — 4. Quelques émergences occidentales. — 5. En conclusion: mouvements et contre-mouvements.

Plus aucun spécialiste ne se risquerait à présenter les nouveaux mouvements religieux contemporains <sup>(1)</sup> comme un phénomène strictement lié aux péripéties de la contre-culture californienne et

(\*) Cette communication a été préparée dans le cadre du Programme national de recherche 21 («Pluralisme culturel et identité nationale») du Fonds national suisse de la recherche scientifique, que l'auteur tient à remercier ici de son généreux soutien.

<sup>(1)</sup> Pour la définition de l'expression «nouveaux mouvements religieux», nous attirons l'attention sur les remarques introduisant l'ouvrage de JAMES BECKFORD, *Cult Controversies. The Societal Response to New Religious Movements*, London / New York, Tavistock, 1985. Nous tendons cependant à utiliser ici l'expression dans un sens restrictif et l'appliquons à des groupes se situant pour la plupart en dehors des références chrétiennes (ou intégrant celles-ci dans un système éclectique) et fréquemment d'origine non occidentale (ou se référant à des thèmes et doctrines «exotiques»). En général, il s'agit de groupes liés de près ou de loin à l'atmosphère de «religiosité parallèle» telle qu'elle est introduite dans le présent texte.

de la contestation juvénile des années soixante: nul besoin de devenir un adepte des théories du «Nouvel Age» ou de croire que nous entrons dans l'Ere du Verseau pour penser que ces remous étaient en fait «la pointe visible d'un développement culturel beaucoup plus général» (2). Les nouveaux mouvements religieux en sont l'un des aspects.

Un chercheur peut cependant commettre l'erreur d'accorder une importance disproportionnée à son objet d'étude. Il convient donc de ne pas exagérer l'impact des nouveaux mouvements religieux, et Roy Wallis a opportunément rappelé que, du point de vue purement numérique, le recrutement au sein de nouveaux mouvements religieux ne compense pas – et de loin! – l'affaiblissement de l'audience des Eglises majoritaires (3). On aurait pourtant tort de sous-estimer l'intérêt que représente l'étude de ces mouvements: d'une part, leur présence et leur multiplication sont des indicateurs significatifs de mutations qui vont bien au-delà des mouvements particuliers; d'autre part, leur observation est instructive pour une analyse du pluralisme religieux contemporain, de ses potentialités et de ses limites.

Dans cette perspective, une bonne intelligence du phénomène requiert plus que l'examen de cas isolés. Une approche à la fois historique et interculturelle offre deux axes privilégiés pour comprendre les nouveaux mouvements religieux en les replaçant dans la longue durée et dans un contexte plus large. Nous verrons comment une tradition occidentale de religiosité parallèle y rencon-

(2) ROBERT WUTHNOW, *The Consciousness Reformation*, Berkeley, University of California Press, 1976, p. IX.

(3) ROY WALLIS, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London, Routledge & Kegan Paul, 1984, p. 61. Pour avoir une idée plus précise de l'impact réel des nouveaux mouvements religieux et des thèmes qui leur sont associés dans un pays européen, on lira avec profit les résultats de l'enquête menée par GERHARD SCHMIDTCHEN, *Sekten und Psychokultur. Reichweite und Attraktivität von Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1987.

tre des pulsions universalistes de traditions non occidentales – l'un et l'autre aspect débordant d'ailleurs le cadre strictement religieux.

1. — Première constatation: contrairement à ce qu'on imagine parfois, les nouveaux mouvements religieux n'ont pas subitement fait irruption sur un terrain vierge. Dans le cas des Etats-Unis, Robert Ellwood a talentueusement mis en lumière l'existence d'une lignée historique de spiritualité «non conventionnelle» (4). Cette dimension diachronique est indispensable pour interpréter l'éclosion des nouveaux mouvements religieux. Cela conduit à prêter attention au rôle historique de la nébuleuse qu'on pourrait qualifier d'«ésotéro-occultiste», avec laquelle les nouveaux mouvements religieux entretiennent souvent des liens de parenté plus étroits qu'avec le modèle des «sectes» chrétiennes classiques. «Even the new Eastern groups owe much of their success to the occult community which for the last century has been the major channel of Eastern religious ideas to the West» (5), souligne J. Gordon Melton. Si les éléments constitutifs de la «nouvelle conscience religieuse» étaient déjà présents pour une bonne part depuis des décennies, la nouveauté du phénomène devient toute relative, il se situe plutôt dans une continuité (6).

Il est indispensable de mettre les nouveaux mouvements religieux en relation avec ce que Colin Campbell qualifie de *cultic milieu*: alors que bien des mouvements se révéleront éphémères, ce milieu plus large leur préexiste et leur survivra, «continually giving birth to new cults, absorbing the debris of the dead ones and

(4) ROBERT S. ELLWOOD, *Alternative Altars. Unconventional and Eastern Spirituality in America*, Chicago / London, University of Chicago Press, 1979.

(5) J. GORDON MELTON, «The Revival of Astrology in the United States», in RODNEY STARK (ed.), *Religious Movements: Genesis, Exodus, and Numbers*, New York, Paragon, 1985, pp. 279-299 (p. 279).

(6) *Ibid.*, p. 294.

creating new generations of cult-prone individuals» (7). Il importe de souligner que ces croyances et pratiques diverses se soutiennent mutuellement (8): le climat ainsi créé offrira une base de crédibilité à nombre d'idées avancées par de nouveaux mouvements religieux (9). Les rayons des librairies spécialisées dans le domaine ésotérique représentent la meilleure illustration concrète de la nature de la religiosité parallèle: réincarnation, yoga, médecines douces, soucoupes volantes, histoire mystérieuse, maîtres orientaux, astrologie, yoga, parapsychologie et végétarisme y voisinent en bonne entente. Il existe une subculture spirituelle qui tient pour acquises tout un ensemble de valeurs considérées avec réticence par la science et la religion «établies» (10).

Il nous semble en outre qu'existent, pour les orientations vers de nouvelles voies spirituelles, d'autres points de contact que les thèmes religieux ou parareligieux du *cultic milieu*. A la base se trouve une impulsion à ne plus se contenter des solutions conventionnelles et à envisager des possibilités en dehors des sentiers battus. Ce n'est pas sans raison que la notion de *seekership* est généralement associée à la mentalité de ceux qui naviguent dans l'univers flou et protéiforme du *cultic milieu*, à quoi il faut ajouter

(7) COLIN CAMPBELL, «The Cult, the Cultic Milieu and Secularization», in MICHAEL HILL (ed.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 5, London, SCM Press, 1972, pp. 119-136 (p. 122).

(8) *Ibid.*, p. 123.

(9) Ce qui ne signifie nullement que la plupart des personnes influencées par ces idées seront prêtes à adhérer à un nouveau mouvement religieux, ni que tous les nouveaux mouvements religieux entretiennent des liens également intenses avec l'atmosphère du *cultic milieu*.

(10) Cf. ROBERT W. BALCH et DAVID TAYLOR, «Seekers and Saucers. The Role of the Cultic Milieu in Joining a UFO Cult», in JAMES T. RICHARDSON, *Conversion Careers. In and Out of the New Religions*, Beverly Hills / London, Sage, 1978, pp. 43-64. Bien sûr, cette interaction entre des données diverses n'implique pas toujours que l'acceptation de l'une entraîne l'acceptation des autres: par exemple, dans certains périodiques ésotériques ou astrologiques des années cinquante, on constate une nette méfiance à l'égard des théories sur les origines extraterrestres des soucoupes volantes.

l'attitude positive qu'on y observe à propos de tout ce qui relève de l'«expérience». Nous nous trouvons devant des personnes ouvertes à des propositions et interprétations originales.

Les exemples d'interaction ne manquent pas. On sait ainsi qu'il n'est pas rare que l'engagement dans une voie religieuse non conformiste et l'intérêt pour un système thérapeutique non orthodoxe soient associés. La même remarque vaut pour le végétarisme (11): dans le cas de la Suisse romande, nous avons pu constater que les premiers restaurants végétariens, dans l'entre-deux-guerres, avaient eu pour origine des membres de la Société théosophique ou de Mazdaznan.

On pourrait d'ailleurs être tenté d'élargir encore l'approche. Doit-on considérer comme une simple coïncidence le fait que certains des premiers Français et Norvégiens convertis au mormonisme, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, avaient un passé d'activisme politique dans des mouvements de type socialiste? Ne faut-il attacher aucune importance à l'itinéraire «professionnel» d'Hippolyte-Léon-Denizart Rivail (1804-1869) qui, avant de devenir le propagateur du spiritisme sous le pseudonyme d'Allan Kardec, avait été le fervent disciple de Pestalozzi, dont il s'était attaché à diffuser les méthodes éducatives novatrices? Il n'est sans doute pas inutile non plus de rappeler que Lazare Louis Zamenhof (1859-1917), créateur de l'espéranto, rêvait aussi d'une religion universelle (12): l'intérêt manifesté par la Foi bahá'íe ou la nouvelle religion japonaise Oomoto pour l'espéranto mériterait assurément quelques commentaires. Il semble donc bien qu'il existe un état d'esprit qui favorise une certaine «réceptivité».

(11) Selon Laurence Ossipow, ethnologue genevoise qui enquête sur le milieu végétarien, rares sont les végétariens qui n'ont pas quelque motivation de nature spirituelle, avouée ou sous-jacente.

(12) PIERRE JANTON, *L'Espéranto*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, P.U.F., 1977, p. 31.

2. — Ces quelques remarques rapides font comprendre l'impossibilité de séparer de l'histoire des idées l'étude des nouveaux mouvements religieux. Dans la suite de notre présentation, nous nous concentrerons cependant surtout sur les mouvements eux-mêmes.

Le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle vit la naissance et l'essor du courant spirite; parti des Etats-Unis, il gagna rapidement l'Europe aussi. Le spiritisme allait devenir un terrain favorable à l'exploration religieuse en dehors des Eglises et des sectes, proposant une expérience «tangibile» sans adhésion obligatoire à un système dogmatique. Ce fut dans le milieu spirite que naquit à New York, en 1875, la Société théosophique, à l'initiative d'Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), de Henry S. Olcott (1832-1907) et de quelques autres.

Nous parlerons du rôle de pont entre l'Orient et l'Occident joué par la Société théosophique. Mais il faut souligner aussi une autre caractéristique: à la suite des ambitions déjà exprimées en ce sens par le spiritisme, le système théosophique se voulait en accord avec la mentalité d'une époque marquée par l'importance croissante de la science. N'oublions pas que Darwin avait publié son *Origine des Espèces* en 1859. La doctrine théosophique développait une vision évolutionniste dans le domaine spirituel. Elle se présentait comme «une philosophie à la fois religieuse et scientifique». Des bahá'ís aux nouvelles religions d'Extrême-Orient, nous ne cesserons de retrouver par la suite la prétention à réconcilier science et religion <sup>(13)</sup>.

Très vite, la Société théosophique se tourna vers l'Orient, et particulièrement vers le sous-continent indien <sup>(14)</sup>. En décembre

<sup>(13)</sup> Dans un récent article, deux sociologues britanniques ont remarquablement expliqué comment le vieux conflit entre science et religion fournit à l'occultisme son «espace vital» (COLIN CAMPBELL et SHIRLEY McIVER, «Cultural Sources of Support for Contemporary Occultism», *Social Compass*, XXXIV / 1, 1987, pp. 41-60).

<sup>(14)</sup> La croyance à des centres secrets abritant des «Maîtres» au cœur de l'Asie, si importante dans le système de H.P. Blavatsky, aurait déjà été assez

1878, Blavatsky et Olcott quittèrent les Etats-Unis pour se rendre en Inde, où se trouve toujours établi aujourd'hui le quartier général de la Société théosophique. Ce n'est pas sans raison que Robert Ellwood assigne à ce voyage une importance symbolique: l'Inde et l'Himalaya agiront de plus en plus comme un pôle sur les pèlerins occidentaux, et les maîtres orientaux prendront bientôt à leur tour la route de l'Occident <sup>(15)</sup>.

Bien sûr, le mythe de l'Orient préexistait à la Société théosophique et a toujours dépassé les limites de ces cercles. On découvre même avec étonnement quel tel ou tel auteur chrétien, dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, croyait déjà discerner dans les doctrines orientales «le plus grand péril religieux de nos jours» <sup>(16)</sup>. Pour en rester au domaine ésotérisant, on peut mentionner par exemple les ouvrages d'un Louis Jacolliot (1837-1890): *La Bible dans l'Inde. Vie de Iezus Christna* (l'édition de 1875, que nous avons sous les yeux, était déjà la cinquième!) présente l'Inde comme «le berceau du monde» (et des religions), Jésus et ses disciples avaient étudié les livres sacrés de l'Inde... <sup>(17)</sup>.

Jacolliot n'était ni le premier ni le seul à soutenir pareilles théories. Il présentait cependant l'Inde contemporaine comme bien éloignée de ses glorieuses origines. La Société théosophique, elle,

répandue dans les milieux spirites (DANIEL E. BASSUK, *Incarnation in Hinduism and Christianity. The Myth of the God-Man*, London, Macmillan, 1987, p. 110). L'influence des écrits d'Emmanuel Swedenborg (1688-1772) sur le spiritisme du XIX<sup>e</sup> siècle est connue: or, certains passages des écrits de Swedenborg affirment que de très anciennes Ecritures sacrées, antérieures à celles des Israélites, seraient encore préservées parmi des peuples asiatiques (cf. *Apocalypse révélée*, n. 11). Ne serait-ce pas la source de cette croyance spirite?

<sup>(15)</sup> R. ELLWOOD, *op. cit.*, p. 135.

<sup>(16)</sup> Cité par JEAN BIES, *Littérature française et pensée hindoue, des origines à 1950*, Paris, Klincksieck, 1974, p. 148.

<sup>(17)</sup> Il est assez amusant de constater que de nouveaux mouvements religieux orientaux, plus d'un siècle après, persistent à établir un lien étymologique entre «Christ» et «Krishna» — dont le premier serait un dérivé (cf. les explications de SWAMI PRABHUPADA, *Solutions pour l'Age de Fer*, Paris, Ed. Bhaktivedanta, s.d., p. 109).

établira un lien direct avec l'Inde et ses courants religieux actuels. Plus encore: elle s'emploiera à propager en Occident toute une série de thèmes essentiels, comme ceux de karma et de réincarnation, dont on connaît le large impact aujourd'hui. Dans cette entreprise, elle sera bien entendu relayée par l'action d'autres mouvements et de divers auteurs – dont certains directement influencés par elle, d'ailleurs.

Beaucoup mieux que le spiritisme, la Société théosophique fournissait un univers de référence éclectique et extrachrétien, sur lequel pouvaient se greffer ensuite les spéculations et développements les plus divers: rien d'étonnant si l'on retrouve des traces de l'influence idéologique du théosophisme dans des courants aussi variés que les mouvements néo-orientaux, le Nouvel Age ou les groupes aryosophiques de l'Autriche et de l'Allemagne prénazies<sup>(18)</sup>.

Sans tomber dans l'erreur qui consisterait à voir dans la Société théosophique l'axe unique des développements qui nous intéressent ici, nous devons lui reconnaître un rôle historique de pivot. Sur un plan plus concret, elle fournit par la suite une infrastructure (salles de réunion, etc.) et un public réceptif aux messagers de doctrines nouvelles qui arrivaient en Occident. Qu'il suffise de lire ce vibrant témoignage de reconnaissance dans un volume publié pour commémorer le centième anniversaire de la Foi bahá'íe:

No tribute that I could pay would be adequate to express the heartfelt gratitude and appreciation of the entire Bahá'í World, for the cordial welcome and sincere cooperation which is everywhere and continuously extended to us by the Theosophical Society. Wherever we may go this is always the first platform open to us; these audiences, always intelligent and responsive, offer us our first encouragement<sup>(19)</sup>.

<sup>(18)</sup> Cf. NICHOLAS GOODRICK-CLARKE, *The Occult Roots of Nazism. The Ariosophists of Austria and Germany, 1890-1935*, Wellingborough, Aquarian Press, 1985, pp. 30-31.

<sup>(19)</sup> *The Bahá'í Centenary, 1844-1944*, Wilmette (Ill.), Bahá'í Publishing Com-

Outre la diffusion d'idées, la Société théosophique joua parfois le rôle d'un «sas» d'introduction aux mouvements orientaux. Le cas du Divine Light Zentrum, association établie à Winterthur (Suisse) et qui fit l'objet de retentissantes controverses dans les années soixante-dix, nous en offre un éclairant exemple. Hanna Herrmann, musico-psychologue, était membre de la Société théosophique; elle devint ensuite disciple de Swami Sivananda, fit des séjours dans son ashram en Inde et accepta la présidence du centre suisse de la European Divine Light Society à la fondation de celle-ci, en 1954; enfin, dans les années soixante, elle fit venir et s'établir en Europe un disciple indien de Sivananda, Swami Omkarananda. Nous avons ici un cas exemplaire d'itinéraire qui conduit de l'intérêt suscité par le message théosophique à l'installation d'un gourou indien en Occident.

S'il est vrai qu'une véritable vague d'arrivées de maîtres prêchant des doctrines d'inspiration orientale se produisit à partir des années soixante, Swami Omkarananda n'était pourtant de loin pas le premier; plusieurs groupes avaient pris pied en Occident des années plus tôt (ou tenté de le faire).

Dans le sillage du «Parlement des religions» réuni à Chicago en 1893 – un autre événement «symboliquement» important –, Swami Vivekananda (1862-1902), disciple du célèbre Ramakrishna (1836-1886), avait fondé à New York une société védantique, premier centre hindou permanent en Occident; en 1895, il initia comme sannyasins un homme d'origine juive russe et une femme d'origine française<sup>(20)</sup>. Plus tard, on vit arriver d'autres moines de la Mission Ramakrishna, ou aussi le célèbre Paramahansa Yogananda (1893-1952), auteur de *l'Autobiographie d'un Yogi*, toujours rééditée et qui a développé chez plus d'un lecteur une fascination pour la

mittee, 1944, p. 181.

<sup>(20)</sup> HANS-PETER MÜLLER, *Die Ramakrishna-Bewegung. Studien zu ihrer Entstehung, Verbreitung und Gestalt*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1986, pp. 95 et 146.

spiritualité orientale (on ne soulignera jamais assez le facteur déterminant que peut être, dans une quête spirituelle, la simple lecture d'un livre, indépendamment de tout contact avec un mouvement – ce qui montre en même temps toute la difficulté à «cerner» la diffusion d'idées).

Mais l'Orient n'est pas seulement l'hindouisme. En révélant au monde occidental Mazdaznan, celui qui se faisait appeler Otoman Zar-Adusht Hanish (1844-1936) – son identité réelle est controversée – prétendait apporter rien moins que l'antique sagesse zoroastrienne (y intégrant d'ailleurs le Christ). A partir de 1900, il développa avec un certain succès son activité spirituelle à Chicago; en 1907, un de ses disciples d'origine suisse alla prêcher la bonne parole en Europe, où Hanish lui-même séjourna souvent et longuement. Relevons deux particularités intéressantes de cet enseignement: d'une part, à une époque où le yoga n'était pas encore répandu, Mazdaznan insistait déjà sur le lien entre corps et spiritualité, prônant certains exercices physiques (notamment respiratoires); d'autre part, le mouvement fit beaucoup pour répandre le végétarisme, en le combinant avec une perspective évolutionniste: «L'alimentation est un des principaux agents de l'évolution» <sup>(21)</sup>.

Hazrat Inayat Khan (1882-1927) quitta l'Inde en 1910 pour aller aux Etats-Unis, où il se consacra à une activité de musicien tout en commençant à initier quelques disciples, en Amérique, puis en Europe. Il jeta son dévolu sur Genève pour y établir en 1923 le quartier général de son Mouvement soufi. Comme l'écrit un de ses biographes, à ce «soufisme» conviendrait peut-être mieux la dénomination d'«inayatisme» <sup>(22)</sup>. Peu importe pour notre propos: une tradition orientale de plus venait s'ajouter aux autres, Inayat Khan pouvait rencontrer ici et là quelques premiers maîtres indiens, discutait avec des bahá'ís, était accueilli par des théosophes...

<sup>(21)</sup> O.Z. HANISH, *Principes alimentaires*, Genève, Kundig, s.d. (1920?), p. 1.

<sup>(22)</sup> LOUIS HOYACK, *Die Botschaft von Inayat Khan*, Zürich, Kommissionsverlag Bollmann, s.d. (1948), p. 15.

N'imaginons pourtant pas un Occident réceptif d'emblée à tout message oriental! Le maître spirituel de Swami Prabhupada (futur fondateur de l'Association internationale pour la conscience de Krishna) avait tenté sans grand succès d'établir des centres en Europe dans l'entre-deux-guerres. Et, à la même époque, les essais d'implantation de quelques nouvelles religions japonaises (Tenrikyo à Londres entre 1910 et 1919, Oomoto plus tard à Paris...) demeurèrent sans suite.

Certains groupes japonais étaient déjà présents aux Etats-Unis, mais demeuraient confinés à la communauté nippo-américaine. Après la guerre, cependant, le stationnement de troupes d'occupation américaines au Japon et les échanges et mariages interculturels qui s'ensuivirent, permirent à diverses nouvelles religions japonaises, avec un succès inégal, de commencer à recruter des adeptes occidentaux <sup>(23)</sup>.

Enfin, comme tous les groupes orientaux, elles allaient bénéficier de l'engouement des années soixante: Maharashi Mahesh Yogi et sa Méditation Transcendantale devinrent à la mode, des jeunes issus de la contre-culture choisirent d'adopter le mode de vie monastique des dévots de Krishna et excitèrent la curiosité des passants dans les rues des grandes villes d'Amérique et d'Europe, de nombreux gourous accueillirent dans leurs ashrams des jeunes assoiffés de spiritualité ou vinrent eux-mêmes fonder des centres dans nos pays.

Nous avons même atteint maintenant une étape ultérieure, avec l'apparition d'Occidentaux placés dans la position traditionnelle du gourou indien. Les disciples de Swami Prabhupada (1896-1977) qui, après son décès, ont pris avec plus ou moins de bonheur la direction des dévots de Krishna, n'en sont pas les seuls exemples. Le phénomène ne touche pas que les nouvelles religions au sens

<sup>(23)</sup> ROBERT S. ELLWOOD, *The Eagle and the Rising Sun. Americans and the New Religions of Japan*, Philadelphia, Westminster Press, 1974, pp. 33-34.

strict: en 1986, avec l'approbation du Dalai Lama en personne, un petit enfant espagnol, né de parents convertis au bouddhisme, a officiellement été reconnu comme la réincarnation d'un lama tibétain décédé. On mesure là tout le chemin parcouru dans la rencontre spirituelle entre l'Orient et l'Occident, un petit peu plus d'un siècle seulement après l'arrivée de Blavatsky et d'Olcott à Bombay...

3. — Le phénomène interculturel que représentent les nouveaux mouvements religieux orientaux ne doit pourtant pas être analysé comme un processus à sens unique: historiquement, il est aussi un résultat du bouleversement provoqué en Orient par l'irruption des valeurs occidentales. Il ne peut en outre être séparé d'évolutions plus larges dans les pays orientaux. C'est à juste titre que le sociologue égyptien Anouar Abdel-Malek parle d'une «résurgence de l'Orient», amorcée au XVIII<sup>e</sup> et surtout au XIX<sup>e</sup> siècle (24). Les causes de la naissance des mouvements en Orient et celles de leur implantation en Occident ne sont pas nécessairement les mêmes.

Prenons l'exemple de l'Inde: au XIX<sup>e</sup> siècle, non seulement elle subissait le poids de l'impérialisme occidental, mais les traditions religieuses hindoues rencontraient de plus en plus la propagande chrétienne. Sans cette rencontre forcée avec la civilisation occidentale et le christianisme, la «renaissance» hindoue et la prise de conscience d'une «mission de l'Inde» eussent été impensables, estime Reinhart Hummel (25). Nous voyons donc naître au XIX<sup>e</sup> siècle toute une série de mouvements qui s'efforçaient de répondre à des situations nouvelles et, dans ce but, de réformer l'hindouisme

(24) Cité par PAUL BALTA, «Le défi de l'Islam à l'Occident», *Le Monde Dimanche*, 9 déc. 1979, p. XVI.

(25) REINHART HUMMEL, *Indische Frömmigkeit im Westen. Religiöse Bewegungen Indiens in westlichen Kulturen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1980, p. 118.

— soit en le modernisant, soit en développant le mythe d'un retour à la pureté des sources.

Cette réflexion ne pouvait manquer d'affronter le problème de la crédibilité d'une religion «ethnique» dans le monde moderne: ainsi commencèrent à s'exprimer des tendances universalistes (26). Une approche inclusiviste, par exemple, pouvait permettre ce développement: des expériences mystiques convainquirent Ramakrishna que toutes les religions étaient fondamentalement «vraies» (27), et il intégra donc le christianisme dans son approche en «hindouisant» le Christ. A partir de ce moment, la divinité du Christ fut reconnue par un nombre croissant de gourous, mais en assimilant la figure de Jésus à celle d'un «avatar» hindou (28).

Etape suivante: lorsque Vivekananda se rendit en Amérique, il n'avait apparemment pas encore des objectifs «missionnaires»; mais son expérience occidentale le persuada vite que l'Occident avait quelque chose à apprendre de l'Orient (29). Par la suite, il ne se trouvera guère de gourou qui ne répétera pas cette profession de foi, et l'idée est si répandue qu'on la découvre même dans de récents propos tenus par le premier ministre Rajiv Gandhi à un journaliste européen:

(...) l'élément unificateur de notre nation, c'est la spiritualité innée des Indiens, voilà notre génie. Sri Aurobindo, le grand sage et philosophe bengali, estimait que l'Inde pouvait beaucoup apporter au monde de par sa spiritualité, et je pense comme lui (30).

L'inclusivisme évoqué plus haut à propos de l'attitude de Ramakrishna doit retenir notre attention, car il ne conduit pas à

(26) JOACHIM FINGER, *Gurus, Ashrams und der Westen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu den Hintergründen der Internationalisierung des Hinduismus*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1987, p. 59; cf. pp. 66-72, 401-402.

(27) H.-P. MÜLLER, *op. cit.*, p. 6.

(28) D.E. BASSUK, *op. cit.*, pp. 95-96.

(29) H.-P. MÜLLER, *op. cit.*, pp. 93-94.

(30) *Journal de Genève*, 15 mars 1988, p. 2.

une dilution de l'hindouisme dans une entreprise syncrétique, mais plutôt à une affirmation de sa valeur universelle et englobante: cela révèle la fonction revitalisatrice de ces nouveaux courants religieux. Le cas de Sathya Sai Baba en offre un bon exemple; l'ampleur mondiale de sa mission se trouve constamment réaffirmée:

(...) Sai Baba accepte et reconnaît toutes les religions. (...) *Bhagavan* n'est pas venu pour créer un nouveau système ou une nouvelle religion, mais pour faire revivre le *SANATHANA DHARMA*, l'antique vérité qui, bien qu'incomprise par le commun des mortels, est exposée dans les textes sacrés de toutes les religions. (...) Pour Baba, il existe une seule religion, la religion de l'amour, et toutes les religions qui se considèrent comme séparées les unes des autres se nourrissent en fait d'une seule et même substance, l'amour divin <sup>(31)</sup>.

La titanique tâche qui revient à l'avatar est la restauration du Sanathana Dharma immuable <sup>(32)</sup>. «Sanathana Dharma is the mother of all religions», «the Dharma of all mankind», «the central location in which all these various paths <sup>(33)</sup>, moving in different directions, converge» – et l'Inde est le lieu de naissance du Sanathana Dharma <sup>(34)</sup>! Sai Baba poursuit donc logiquement par une exaltation de l'Inde et de l'hindouisme: «A land so holy is a veritable spiritual mine to the world» <sup>(35)</sup>. Malheureusement, cet héritage spirituel qu'admirent tant les chercheurs occidentaux a été

<sup>(31)</sup> MICHEL COQUET, *La Doctrine des Avatars*, Grenoble, L'Or du Temps / Marcel F. Disch, 1986, pp. 170-171.

<sup>(32)</sup> «Le Sanathana Dharma semble parfois disparaître totalement, mais c'est pour régner plus magnifique sur le monde lorsque Dieu le décide. Tout comme le soleil, il disparaît à l'horizon pour surgir à nouveau, plus splendide encore, lorsque pointe l'aube de la sagesse» (ANTONIO ET SYLVIE CRAXI, *L'Aube d'une Nouvelle Ere*, Pondichéry, 1982, p. 37).

<sup>(33)</sup> C'est-à-dire les différentes religions et les différents modes de culte.

<sup>(34)</sup> BHAGAVAN SRI SATHYA SAI BABA, *Prema Vahini*, 7e éd., Prasanthinilayam, Sri Sathya Sai Baba Books and Publications Trust, 1985, pp. 33-34.

<sup>(35)</sup> *Ibid.*, p. 35.

négligé par les enfants de l'Inde <sup>(36)</sup>; l'Inde a été soumise à des influences étrangères <sup>(37)</sup>, les Indiens ont jugé bon d'imiter les Occidentaux. Mais aujourd'hui, «l'Inde une fois de plus doit assumer le rôle de guru de l'humanité» <sup>(38)</sup>, «les Indiens ont une lourde responsabilité», «il faut que les aspirants spirituels du monde entier puissent admirer [leur] conduite» <sup>(39)</sup>.

Nous découvrons des raisonnements très semblables dans de nouvelles religions japonaises. Tous les spécialistes s'accordent pour remarquer la relativité de leur nouveauté et les replacer plutôt dans une continuité religieuse japonaise <sup>(40)</sup>. Or, comme l'Inde, le Japon cultive depuis des temps immémoriaux la conscience d'être une terre sacrée <sup>(41)</sup>. On éprouve le net sentiment que plusieurs nouvelles religions revitalisent cette notion en l'universalisant. Les propos de Nao Deguchi (1837-1918), fondatrice d'Oomoto, traduisent une inquiétude face aux influences culturelles étrangères, «la peur de voir disparaître le caractère sacré du Japon»; mais le Japon deviendra le centre du monde et la divinité qui s'adresse à Nao Deguchi exerce une fonction universelle <sup>(42)</sup>. Fondatrice du

<sup>(36)</sup> *Ibid.*, pp. 22-23. «Today people from foreign countries are looking at India with a myriad eyes. Foreigners are coming to India not only for studying its philosophy but primarily for getting spiritual insight. But Indians themselves are seeking to give up their cultural inheritance. This is the paradox of the present situation.» (*Sanathana Sarathi*, 30 / 12, déc. 1987, p. 318)

<sup>(37)</sup> *L'Education et les Valeurs humaines*, Lugano, Fondazione «Sathya Sai Seva», 1986, p. 78.

<sup>(38)</sup> *Sathya Sai Baba nous parle*, vol. I, Pondichéry, 1983, p. 82.

<sup>(39)</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>(40)</sup> «They are not new in themselves, but new combinations of factors deeply embedded in the heart of the Japanese people and remolded into new coherent or sometimes incoherent sets of beliefs, creeds, rituals and practices; their novelty is mainly due to the fact that they are new socio-religious movements, that make the Japanese religious content relevant today.» (ERNEST D. PYRINS, «Religious Syncretism: The Japanese Case», *Japanese Religions*, 15 / 1, janvier 1988, pp. 49-65 [p. 64])

<sup>(41)</sup> H. BYRON EARHART, *Religions of Japan*, San Francisco, Harper & Row, 1984, p. 28.

<sup>(42)</sup> JEAN-PIERRE BERTHON, *Oomoto. Espérance millénariste d'une nouvelle religion japonaise*, Paris, Atelier Alpha Bleue, 1985, pp. 109-110.

Tensho-Kotai-Jingu-Kyo, Sayo Kitamura (1900-1966) – appelée par ses fidèles «Ogamisama» – n'était pas tendre pour ses contemporains, et pourtant elle proclamait elle aussi le destin exceptionnel du Japon. Le 1<sup>er</sup> janvier 1945, elle reçut cette révélation:

Japan will never lose the war; rather she will become the leader of the world. The leadership I refer to does not mean occupying or ruling other territories. I mean that Japan will become a country that will be looked up to spiritually by other nations (43).

On pourrait multiplier les exemples, y compris dans d'autres contextes nationaux (par exemple l'Eglise de l'unification et d'autres nouvelles religions en Corée). Cela suffit cependant à montrer comment, consciemment ou non, de nouveaux messages religieux universalistes, donc adaptés aux exigences d'une époque de rencontre des cultures, peuvent en même temps réussir à sauvegarder l'héritage national en le revitalisant et en le réinterprétant – en lui donnant une nouvelle dimension.

Comme nous l'avons vu, une impulsion extérieure n'est pas étrangère au phénomène de revitalisation. Il ne s'agit pas seulement de la réaction aux pressions occidentales et aux missions chrétiennes: l'admiration d'Occidentaux pour l'Inde a aussi pu conduire des Indiens à réapprécier leur héritage, par exemple (44). On imagine aisément l'effet produit par Blavatsky et Olcott venant, au siècle dernier, encourager les hindous à promouvoir l'hindouisme et les bouddhistes cinghalais à revivifier le bouddhisme (45)! A l'encontre même des idées de certains théosophes,

(43) *The Prophet of Tabuse*, Tabuse, Tensho-Kotai-Jingu-Kyo, 1954, p. 33. A un officier de police qui l'interrogeait, Ogamisama déclarait: «Japan will become the spiritual leader of the world. However, the present Japanese are such maggot beggars that they are unworthy of this responsibility. Let the bombs and shells fall to exterminate the maggots in this country» (*ibid.*, p. 57).

(44) J. FINGER, *op. cit.*, pp. 336-339.

(45) BRUCE F. CAMPBELL, *Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 86.

H.P. Blavatsky n'hésitait pas à affirmer que les hindous étaient beaucoup plus élevés spirituellement que les Européens (46). Sur le plan politique, on sait que la Société théosophique joua un rôle important dans les débuts du Congrès national indien (47). Sur le plan religieux, une petite anecdote illustrera mieux qu'un long discours la profondeur de cette influence: en 1983, visitant au Népal le siège d'une association de jeunes bouddhistes, nous avons eu la surprise d'y recevoir un numéro d'un périodique népalais qui republiait par épisodes des chapitres du catéchisme bouddhique rédigé par Olcott! Les vues théosophiques ont probablement influencé aussi certains aspects de la doctrine de nouveaux mouvements religieux hindous (48).

Influences dans un sens et dans l'autre se croisent donc: dans un mouvement japonais tel que Mahikari, on décèle la présence d'idées visiblement issues de l'ésotéro-occultisme occidental (49). Car toutes ces organisations ne vivent pas en vase clos les unes par rapport aux autres (même celles qui adoptent une position relativement exclusiviste), ne serait-ce que pour la simple raison qu'elles touchent en général les mêmes milieux (on sait qu'un grand nombre de «chercheurs de vérité» passent successivement par plusieurs mouvements, et il existe aussi des gens qui, sans adhérer à un groupe, ne cessent de «butiner» ici et là).

Certains mouvements recherchent délibérément les contacts: lorsque des émissaires japonais d'Ananai-kyo effectuent une tournée internationale en 1953, on les voit visiter successivement la World Red Swastika Society à Hong Kong, Swami Kumar Rishi

(46) *The Theosophical Movement, 1875-1950*, Los Angeles, Cunningham Press, 1951, p. 112.

(47) *Ibid.*, p. 114. On connaît en outre le rôle joué par la suite par Annie Besant (1847-1933), seconde présidente de la Société théosophique (cf. B.F. CAMPBELL, *op. cit.*, pp. 122-125).

(48) J. FINGER, *op. cit.*, p. 135.

(49) Cf. WINSTON DAVIS, *Dojo. Magic and Exorcism in Modern Japan*, Stanford, Stanford University Press, 1980, pp. 80-82.

(fondateur de l'Universal Religion Mission) à Calcutta et Swami Sivananda à Rishikesh, les représentants de l'Union végétarienne internationale et un groupe de bahá'ís en Angleterre, etc. <sup>(50)</sup>. Le biographe de Swami Prabhupada raconte que celui-ci recevait régulièrement la visite d'une grande variété d'autres maîtres spirituels orientaux. On se souviendra enfin que les initiatives de type interreligieux ne sont pas rares: l'Assembly of the World's Religions, convoquée en 1985 par Sun Myung Moon (et qui doit culminer en 1993 pour la célébration du centenaire du Parlement des religions de Chicago), a eu toute une série de prédécesseurs, notamment le Parlement des religions réuni à l'ashram de Swami Sivananda (1887-1963) en 1953, la World Fellowship of Religions constituée à l'initiative de Kirpal Singh (1894-1974) à Delhi en 1957, etc.

Des facteurs très divers interagissent donc dans le phénomène des nouveaux mouvements religieux. Pour souligner une fois encore l'ampleur de la dimension interculturelle du processus, rappelons que l'Orient et l'Occident (qu'il serait d'ailleurs difficile, nous l'avons vu, de réduire à des blocs monolithiques!) n'y sont pas les seuls «partenaires», pour parler très schématiquement. Ainsi, l'ésotéro-occultisme occidental (groupes rosicruciens, etc.) est aussi bien implanté dans plusieurs pays d'Afrique <sup>(51)</sup>. On remarque même d'étonnants phénomènes synchrétiques, comme la Sserulanda Nsulo Y'obulamu Spiritual Foundation en Ouganda. A l'origine de celle-ci, un Ougandais d'origine catholique, J.K. Mugonza (né en 1937), qui a reçu en Inde une initiation d'un maître de tradition Radhasoami. J.K. Mugonza, que ses disciples appellent Bambi Baaba, est présenté comme un «maître ascensionné de l'Ere du Verseau», ses propos reflètent une influence de notions indiennes

<sup>(50)</sup> WERNER ZIMMERMANN, *Licht im Osten. Geistiges Nippon*, München, Drei Eichen Verlag, 1954, p. 20.

<sup>(51)</sup> Cf. ROSALIND J. HACKETT (ed.), *New Religious Movements in Nigeria*, Lewiston / Queenston, Edwin Mellen Press, 1987, pp. 9-11.

aussi bien que du vocabulaire théosophique, il est question d'incarnations tibétaines passées comme de Nouvel Age et d'OVNI, le tout mêlé à l'exaltation d'un lointain et glorieux passé spirituel africain qui devrait resurgir – car, dans ce scénario, l'Ouganda est bien sûr destiné à devenir le premier «pays divin»... <sup>(52)</sup>.

4. — Nous avons surtout porté notre regard sur l'Orient. A défaut d'offrir un panorama complet, quelques brèves notes complémentaires sur des groupes de naissance occidentale paraissent pourtant nécessaires – et, à nouveau, nous mettrons l'accent sur les aspects de continuité historique.

On pourrait facilement imaginer, en effet, que les groupes de croyants aux extraterrestres représentent un phénomène sans lien avec des manifestations religieuses marginales antérieures, puisque ces groupes sont nés dans le sillage des observations de «soucoupes volantes» qui ont débuté en 1947. Certes, il y avait déjà eu de mystérieux objets dans le ciel à des époques antérieures, mais le «mythe soucoupiste» ne se constitua comme tel qu'à partir de 1947 (même si des éléments en étaient déjà en place dans l'inconscient collectif à travers des romans et bandes dessinées, notamment). Il paraît vraisemblable que la hantise issue du terrible événement d'Hiroshima n'y fut pas étrangère: en effet, dans la littérature soucoupiste des années cinquante, péril atomique et intervention extraterrestre pour nous mettre en garde sont constamment associés.

Bien entendu, il ne tarda pas à se trouver des personnages pour prétendre avoir eu des contacts directs avec les occupants de vaisseaux interplanétaires. Les groupes soucoupistes «religieux» se

<sup>(52)</sup> BHUKA B.M. BIJUMIRO, *Bambi Baaba, Redeemer of the New Age*, Montréal / Geneva / Kampala, Sserulanda Spiritual Planetary Community, 1986, p. 15. «This small nation Uganda, the pearl of Africa, shall manifest magnificent divine spiritual splendour and shall be praised by all nations of the world» (*ibid.*, p. 52).

fondèrent sur les messages reçus de tels «contactés». Le premier d'entre eux fut George Adamski (1891-1965), qui déclara avoir rencontré des extraterrestres dans le désert de Californie dès 1952. Or, dans les années trente, Adamski avait diffusé à Laguna Beach un enseignement qui mélangeait christianisme et ésotérisme au nom d'un prétendu «Ordre royal du Tibet». Au fil des ans, l'enseignement reçu des extraterrestres prit une tournure de plus en plus «philosophique»: on a aujourd'hui la preuve qu'Adamski, à plusieurs reprises, réutilisa tout simplement des textes diffusés avant la guerre au nom de l'Ordre royal du Tibet, les attribuant désormais aux «frères de l'espace»... <sup>(53)</sup>.

Tous les contactés n'ont pas derrière eux un itinéraire aussi significatif, mais les convergences avec la nébuleuse ésotéro-occultiste sont beaucoup trop fréquentes pour relever de simples coïncidences – qu'il s'agisse du contacté sicilien Eugenio Siragusa qui affirme être une réincarnation de Cagliostro (entre autres) ou des doctrines de l'Aetherius Society, typique produit du *cultic milieu* <sup>(54)</sup>. Surtout, dès les années cinquante, on assista à des phénomènes de symbiose entre spiritisme et soucoupisme: des personnes déclarèrent entrer en contact avec des entités extraterrestres par voie médiumnique. C'est ainsi que plusieurs «canaux» transmettent aujourd'hui des messages émanant d'Ashtar Sheran, «Instructeur interstellaire universel», et d'«autres Maîtres cosmiques et planétaires» <sup>(55)</sup>.

<sup>(53)</sup> Cf. LOU ZINSSTAG et TIMOTHY GOOD, *George Adamski - The Untold Story*, Beckenham, Ceti Publications, 1983, pp. 191-192.

<sup>(54)</sup> Cf. ROY WALLIS (ed.), *Sectarianism. Analyses of Religious and Non-Religious Sects*, London, Peter Owen, 1975 (chap. 2: «The Aetherius Society: A Case Study in the Formation of a Mystagogic Congregation»).

<sup>(55)</sup> Qu'on nous comprenne bien: il ne s'agit pas du tout de prétendre que tous ceux qui suivent des contactés (et moins encore tous ceux qui s'intéressent aux extraterrestres) seraient issus de milieux ésotéro-occultistes! Mais, même lorsque ce n'est pas le cas, la fréquentation des milieux soucoupistes les mettra tôt ou tard en contact avec d'autres idées – ne serait-ce que par le biais de l'«histoire mystérieuse» et autres phénomènes étranges souvent associés au soucoupisme.

Si nous passons aux courants du Nouvel Age, nous constatons bien vite aussi que leur nouveauté est relative. S'agissant de réseaux multiformes à l'extrême, souvent peu structurés, il n'est pas facile de catégoriser le Nouvel Age, et ceux qui se reconnaissent dans cet idéal n'apprécient pas nécessairement de voir de nouveaux mouvements religieux s'en réclamer. Il existe d'autre part des versions du Nouvel Age qui mettent beaucoup plus l'accent sur la dimension sociale que spirituelle. Cette dernière paraît cependant bien présente dans plusieurs secteurs et ne peut être dissociée de la diffusion d'idées orientales et de certains thèmes originellement d'inspiration théosophique <sup>(56)</sup>. Il n'est pas rare d'y rencontrer un intérêt pour certains aspects de la pensée de Rudolf Steiner (1861-1925) ou d'Alice Bailey (1880-1949).

Par souci d'éviter des généralisations abusives et faute de pouvoir introduire les subdivisions et distinctions nécessaires, nous n'irons pas plus loin dans l'examen du Nouvel Age. Nous noterons seulement que David Spangler, l'une des figures de proue des idées du Nouvel Age et ancien coresponsable de la communauté écossaise de Findhorn, reconnaît très explicitement que le Nouvel Age est en fait une «vieille notion» qui doit beaucoup à des courants spirituels antérieurs; il décrit ainsi la «sous-culture du Nouvel Age» telle qu'il l'a connue aux Etats-Unis vers 1965:

C'étaient pour la plupart des groupes de travail informels; des gens qui se rassemblaient pour lire et explorer les écrits de visionnaires et de prophètes comme Edgar Cayce, Joel Goldsmith, Alice Bailey et Rudolf Steiner, ou pour sponsoriser des études sur les OVNI, sur la perception extrasensorielle, sur les états mystiques ou sur les modifications des états de conscience. D'autres représentaient des Eglises ou des organisations telles que Unity, Science de l'Esprit, les spiritualistes, les théosophes, des soufis et des rose-

<sup>(56)</sup> Cf. J. GORDON MELTON, *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, New York / London, Garland, 1986, pp. 107-121.

croix. Il y en avait encore d'autres qui ne se regroupaient pas autour d'un enseignement particulier (...), mais qui se rencontraient simplement pour «étudier» ou pour parler du «Nouvel Age», ou pour le promouvoir <sup>(57)</sup>.

5. — Souligner la dimension de continuité dans l'émergence des nouveaux mouvements religieux est le propre d'une approche historique, mais ne signifie nullement relativiser l'importance culturelle et sociale du phénomène actuel, dont les potentialités à long terme sont peut-être beaucoup plus profondes que nous ne l'imaginons, si l'on considère tout le brassage spirituel qui s'est déroulé en quelques décennies seulement. Nous ne nous risquerons pourtant pas à prédire un avenir aux contours incertains et nous resterons dans le passé (et dans le présent) en concluant par quelques sommaires observations sur les réactions que rencontrent les nouveaux mouvements religieux.

C'est une banalité de dire que peu de nouveaux mouvements religieux ont vu le jour sans opposition. On sait aussi que les réactions se moulent très souvent sur les mêmes stéréotypes, presque indépendamment de la réalité des accusations proférées. Nous avons montré ailleurs que les vives critiques émises en Suisse au siècle dernier contre l'Armée du Salut suivaient le même schéma et utilisaient quasiment les mêmes arguments que les objections lancées aux nouveaux mouvements religieux d'aujourd'hui <sup>(58)</sup>.

Certains thèmes connaissent une fortune variable en fonction des époques et des contextes culturels. Dans la première moitié de notre siècle, il ne manquait pas d'auteurs catholiques pour soupçonner les sectes d'être financées en sous-main par les juifs ou les

<sup>(57)</sup> DAVID SPANGLER, *Emergence. La renaissance du sacré*, Barret le Bas, Le Souffle d'Or, 1985, p. 30.

<sup>(58)</sup> Cf. JEAN-FRANÇOIS MAYER, *Une honteuse exploitation des esprits et des porte-monnaie?*, Fribourg, Les Trois Nornes, 1985.

francs-maçons <sup>(59)</sup>: en dehors de quelques milieux marginaux, de telles vues seront rarement soutenues aujourd'hui <sup>(60)</sup>. De même, les ahmadis au Pakistan et les bahá'ís en Iran sont fréquemment accusés d'être des instruments de l'impérialisme occidental et du sionisme (avec les tragiques conséquences que l'on sait pour les membres de ces groupes): de telles thèses ne paraîtront guère crédibles aux yeux du public européen ou américain.

En dehors de variations sur les thèmes, les approches et les méthodes, discerne-t-on, d'un point de vue historique et comparatif, quelque chose de neuf dans la controverse qui s'est développée autour des nouveaux mouvements religieux depuis une quinzaine d'années?

Il nous semble que oui. En effet, dans le proche passé, c'est-à-dire au cours des dernières décennies, les réactions structurées de nature non spécifiquement religieuse avaient en principe pour cible un groupe précis ou une catégorie de groupes relativement délimitée; dans les pays démocratiques occidentaux <sup>(61)</sup>, les actions globales de lutte contre «les sectes» étaient surtout le fait de milieux animés dans leur action par un idéal chrétien.

L'apparition des associations «anti-sectes» dans les années

<sup>(59)</sup> On trouve par exemple encore cette accusation lancée contre les Témoins de Jéhovah dans le livre d'OTTO KARRER, *Ueber moderne Sekten*, Luzern, Verlag Räber, 1942, pp. 34-35. A la même époque, en Allemagne, une grande partie des membres de ce mouvement étaient enfermés dans des camps de concentration...

<sup>(60)</sup> On trouve cependant un récent exemple d'une interprétation «conspirationniste» appliquée au cas de la Scientologie (ce qui ne manque pas d'une certaine saveur aux yeux de l'observateur, puisque les scientologues eux-mêmes sont assez friands de scénarios conspirationnistes!) dans les chapitres finaux du témoignage d'une ex-scientologue publié par un éditeur français d'extrême-droite: JULIA DARCONDO, *Voyage au centre de la secte*, Paris, Ed. du Trident, 1987.

<sup>(61)</sup> Toute différente est bien sûr la situation dans des pays autoritaires ou totalitaires, qui tolèrent mal les minorités susceptibles de détourner la loyauté des citoyens vers d'autres allégeances: sous le III<sup>e</sup> Reich, même les sectes aryosophiques, qui partageaient pourtant une vision du monde raciste et germanomane, subirent des mesures répressives.

soixante-dix a profondément modifié ce tableau. Fondées à l'origine par des parents désespérés qui entendaient agir contre un groupe ou quelques groupes particuliers, ces associations ont très rapidement été amenées à inclure dans leurs préoccupations un nombre toujours croissant de mouvements de la plus extrême diversité (ce qui illustre bien la difficulté d'établir des critères déterminant ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas).

C'est en cela que paraît résider l'aspect le plus surprenant et le plus neuf de l'actuelle discussion au sujet des nouveaux mouvements religieux: l'apparition d'une réaction sociale, non religieuse et non idéologique (du moins pas explicitement), prônant une approche globalisante d'un phénomène pourtant non monolithique.

## AVVERTENZA

Il presente volume raccoglie gli atti del convegno su «Diritti dell'uomo e libertà dei gruppi religiosi. Problemi giuridici dei nuovi movimenti religiosi» (Parma, 9-11 maggio 1988), organizzato dall'Istituto di Diritto pubblico della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Parma con la collaborazione dell'International Academy for Freedom of Religion and Belief di Washington e dell'Associazione Internazionale pour la défense de la liberté religieuse di Berna.