

Jean-François MAYER

## L'évolution des nouveaux mouvements religieux: quelques observations sur le cas de la Suisse

*Based mainly upon the results of research conducted between 1987 and 1990 on new religious movements and alternative religiosity in Switzerland, this article – following some initial considerations about various possible levels for the analysis of changes in NRMs – first deals with the evolution of the alternative religious scene in Switzerland, which appears similar to the situation observed in neighbouring countries. No individual NRM has been able to gather a large number of members, but ever-increasing numbers of NRMs are to be found in the “religious market place” – including several which had not found their way to Switzerland before the 1980s. The second part of the article is a case study concerning some aspects of the evolution of Sukyo Mahikari (a new religion from Japan) in Switzerland. More specifically, it focuses on the evolution of the members themselves and analyses the way in which they come to integrate the values and practices of the group. It becomes clear that full acceptance of the ideology of the movement is a lengthy process. In conclusion, the article offers some considerations about the future. On the basis of changes during the past 20 years, an increasing number of movements might be expected, but none of them is likely to secure a prominent position in mainstream Swiss society.*

Les nouvelles voies spirituelles apparues au cours des dernières décennies offrent un tableau changeant, tant par l'évolution de leurs adeptes que par celle des mouvements eux-mêmes ou du phénomène dans sa globalité. Il n'est pas étonnant que des mouvements de naissance récente se transforment. Ils y tendent particulièrement lorsqu'ils ne sont pas enracinés de façon exclusive dans une tradition spécifique: tant que leur fondateur est encore de ce monde, le personnage se trouve revêtu d'une autorité normative, et le mouvement dont il est, en quelque sorte, la vivante incarnation, va suivre l'évolution personnelle de son créateur. Même si le fond du message demeure identique, les transformations extérieures peuvent alors être considérables. Un cas frappant est celui de Rajneesh: si l'on relit aujourd'hui les textes des conférences et réponses aux questions lors du premier “camp de sadhana” qu'il organisa en 1964 au Rajasthan, on y trouve certes déjà des traits caractéristiques de sa future “image de marque” (dont la tendance à l'iconoclasme par rapport aux structures religieuses établies!) et les lignes de force qui resteront celles de son message, mais le style de sa présentation était alors encore

beaucoup plus "indien" (Rajneesh, 1971). L'afflux graduel d'auditeurs occidentaux transforma tout cela:

Quand il expliquait sa "méditation dynamique" aux Indiens, il parlait de réveiller la déesse Kundalini . . . et de libérer ses énergies pour atteindre le plus haut "chakra", le lotus aux mille pétales de l'esprit. Mais quand il s'adressait à des Occidentaux, il préférait suggérer d'enlever les blocages psychologiques, qui se logent dans le corps tels des blocs physiques, et de libérer l'énergie du corps vers le cerveau. La conception était toujours tantrique, mais en anglais, elle ressemblait à du pur Wilhelm Reich. (Fitzgerald, 1986: 290)

En quelques années, entre sa fondation en 1974 et le départ de Rajneesh pour les Etats-Unis en 1981, l'ashram de Poona changea sensiblement de caractère en s'adaptant aux attentes et à la mentalité des visiteurs occidentaux, tandis que le nombre de visiteurs indiens décroissait proportionnellement jusqu'à devenir insignifiant (Fitzgerald, 1986: 301). Ensuite, comme on le sait, le mouvement se donna durant quelque temps une allure de "religion" plus structurée, avant de l'abandonner en opérant parallèlement d'autres modifications dans son organisation. Seul l'attachement à la personne même de Rajneesh (qui changea jusqu'à son nom pour devenir "Osho") peut expliquer la persévérance de disciples à le suivre dans ces évolutions imprévisibles.

Nombre de nouvelles voies spirituelles aujourd'hui présentes en Occident sont d'origine exotique, avec tout ce qu'implique le transfert d'un univers culturel à un autre, dans les deux sens: des démarches comme celles de Rajneesh ou de la Méditation Transcendantale, a-t-on pu observer, posent la question de savoir si ce ne seront pas les traditions indiennes qui se verront occidentalisées plutôt que l'Occident qui se retrouvera indianisé (Sharma, 1985: 124). Cependant, à l'inverse de mouvements qui semblent s'adapter aux attentes de leur "clientèle", d'autres groupes vont plutôt s'efforcer de transformer leurs convertis pour les mouler conformément aux exigences du message prêché. Lorsque Swami Prabhupada, fondateur de l'Association internationale pour la conscience de Krishna (AICK), s'installa à New York, les premiers auditeurs réellement intéressés qu'il finit par y trouver après de premiers efforts infructueux étaient des hippies que leur mode de vie ne prédisposait pas particulièrement à suivre la discipline austère de dévots de Krishna:

[Les jeunes du Lower East Side] parlaient tous de recherche spirituelle et pensaient que le LSD et le haschich allaient leur permettre d'étendre leur champ de conscience. Fascinés par les cultures et les religions orientales, ils recherchaient l'illumination, que ce soit par la drogue, le yoga, la fraternité ou simplement la liberté. Ils voulaient avoir l'esprit ouvert et développer leur propre philosophie cosmique grâce à des expériences vécues, à une perception exacerbée par la drogue et à des lectures éclectiques. (Satsvarupa, 1986: 40)

Les premiers disciples auxquels Prabhupada conféra l'initiation la reçurent sans avoir vraiment conscience de tout ce que cela allait impliquer: "Il ne fut pas question de se raser la tête ni même de se couper les cheveux ou de changer de vêtements" (Satsvarupa, 1986: 69). Patiemment, leur maître spirituel inculqua à ces nouveaux dévots américains tous les principes de vie du mouvement. Cette transformation non seulement religieuse mais

culturelle de jeunes Occidentaux en adeptes d'un courant dévotionnel indien n'alla pas sans problèmes, comme le montre l'histoire d'un dissident qui mêla Conscience de Krishna et éléments de la tradition chrétienne de façon synchrétique (Zöpel, 1992). Même dans le cas de conversions aussi radicales que celles à l'AICK, des éléments de continuité ne sont pas toujours absents: un chercheur américain rapporte les propos d'une adepte qui voyait dans son adhésion l'extension de sa foi catholique et était même entrée s'agenouiller dans une église pour demander à Jésus la permission de se joindre au mouvement! (Shinn, 1987: 61-62)

Les deux exemples de groupes très différents brièvement évoqués ci-dessus montrent qu'il est possible d'approcher l'évolution des mouvements à plusieurs niveaux. Les dimensions limitées d'un article obligent à choisir quelques aspects. Le présent texte s'inscrit dans le prolongement d'une enquête à la fois historique et sociologique que nous avons menée de 1987 à 1990, dans le cadre du Programme national de recherche 21 ("Pluralisme culturel et identité nationale") du Fonds national suisse de la recherche scientifique, sur la religiosité parallèle et sa contribution à la transformation du paysage spirituel suisse. Les résultats détaillés de cette recherche ont récemment été publiés (Mayer, 1993). Dans les lignes qui suivent, nous nous proposons d'examiner d'abord l'évolution *globale* des "nouveaux mouvements religieux" dans la société suisse; puis, à travers une étude de cas sur la base d'un dossier inédit, nous tenterons de discerner quelques aspects de l'évolution *au sein* d'un mouvement religieux japonais présent en Suisse depuis une vingtaine d'années (Sukyo Mahikari), sur lequel nous avons mené une recherche intensive en 1989-1990.

A l'instar de tous les autres pays d'Europe occidentale, la Suisse a vu arriver sur son territoire, au cours des 30 dernières années, plusieurs dizaines de mouvements religieux ou parareligieux nouveaux<sup>1</sup> — phénomène d'importation, avec l'Inde et les Etats-Unis pour principales provenances, car rares sont les groupes autochtones. Le colloque organisé en 1990 à Lugano par le CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni) a permis de constater que l'activité missionnaire de mouvements multiples débouche, en cette dernière décennie du 20<sup>ème</sup> siècle, sur un tableau assez semblable dans tous les pays: de la Scandinavie à l'Italie, de la Grande-Bretagne à l'Autriche, on retrouve en grande partie les mêmes mouvements, auxquels viennent s'ajouter quelques groupes indigènes ou courants mieux représentés qu'ailleurs (Introvigne et Mayer, 1993). Le chercheur qui parcourt l'Europe à la poursuite des nouveaux mouvements religieux retrouvera sans peine un peu partout des points de repère familiers. La facilité des voyages et des communications, la certitude d'apporter un message spirituel de valeur universelle, contribuent à ce développement: on voit par exemple chaque année des maîtres orientaux effectuer des tournées de conférences à travers l'Europe, avec l'assurance de trouver un peu partout des auditoires attentifs. Récemment, celui de Maître Ching Hai, née au Vietnam et habitant actuellement à Taïwan, qui enseigne "la Méthode Guan Yin, la voie de la félicité":<sup>2</sup> déjà implanté dans plusieurs pays d'Asie et d'Amérique, le mouvement était quasiment inconnu des spécialistes en Europe, où il avait cependant déjà quelques adresses de contact (pratiquement toutes chez des personnes aux

patronymes vietnamiens ou chinois); au printemps 1993, Maître Ching Hai effectua une tournée de conférences bien orchestrée dans plusieurs pays d'Europe, ce qui permit au mouvement d'émerger *quasi simultanément* dans plusieurs pays.

En dépit de différences linguistiques, sociales, culturelles et religieuses, on peut donc légitimement penser que l'examen de l'apparition et de l'évolution des nouveaux mouvements religieux dans un pays d'Europe apporte un éclairage utile pour une compréhension du phénomène dans son ensemble, surtout lorsque ce pays (la Suisse) se trouve au coeur de l'Europe occidentale et au confluent de trois aires linguistiques.

### 1. La religiosité parallèle entre changement et continuité

La vague d'intérêt pour de nouveaux mouvements religieux à partir des années 1960 s'inscrivait certainement dans une transformation plus large du contexte social (Beckford et Levasseur, 1986), mais il serait faux d'en conclure à une discontinuité radicale: la popularisation de ces thèmes n'aurait probablement pas été imaginable sans la préexistence d'une tradition de religiosité parallèle.<sup>3</sup> L'apport essentiel de plusieurs historiens, comme Robert S. Ellwood ou J. Gordon Melton, a été de montrer, à travers toute leur oeuvre, que la présence des nouveaux mouvements religieux "est simplement la maturation d'une tendance à long terme qui a débuté au siècle dernier" (Melton, 1992: 4). Une approche adéquate des transformations survenues au cours des 20 ou 30 dernières années tentera donc de ne pas perdre de vue une plus longue durée. Au moment d'un bilan nécessairement provisoire, on se gardera également d'oublier que les remarques des spécialistes américains sur l'impact numérique somme toute relativement modeste des nouveaux mouvements religieux aux Etats-Unis (Melton, 1987: 47) valent au moins autant pour l'Europe. Parmi les nombreux mouvements que nous avons étudiés en Suisse, la plupart n'avaient que quelques dizaines (parfois moins encore!) ou quelques centaines d'adeptes; seule la Société anthroposophique pouvait se targuer de quelques milliers de membres, et la Foi bahá'íe dépassait également (mais de peu) les 1000 adhérents sur le territoire helvétique. Rien n'indique que ces données soient appelées à changer dans un avenir prévisible. Une enquête menée en 1988-1989 sur un échantillon représentatif de la population suisse conclut à "la marginalité de l'attrait des nouveaux mouvements religieux dans l'opinion publique suisse": pas plus de 5 pour cent des personnes interrogées imaginent qu'il leur serait possible d'adhérer un jour à un nouveau mouvement religieux (Berthouzoz, 1991: 204-208).

Cela n'est nullement contradictoire avec une situation favorable à la diffusion d'une religiosité parallèle non contraignante, dans laquelle l'individu peut opérer ses choix à la manière d'un consommateur: en effet, si la majorité de la population suisse a reçu un bagage religieux et s'identifie encore nominalement à l'une des deux grandes confessions religieuses traditionnelles, "seul un tiers de la population est rattaché par un lien fort, la pratique religieuse, à une organisation de type Eglise ou communauté" (Campiche et al., 1992: 84); en outre, "à l'exception d'une minorité modeste, les Suisses . . .

ne reconnaissent plus à aucune confession une valeur absolue" (p. 255), observent les chercheurs responsables d'une autre enquête menée en Suisse en 1988-1989 également.

Pour en revenir aux nouveaux mouvements religieux proprement dits (c'est-à-dire aux expressions les plus structurées et organisées de la religiosité parallèle, avec laquelle ils se trouvent pour la plupart en fréquente interaction), reconnaître les limites de leur impact numérique n'empêche pas de constater en même temps la *multiplication du nombre de groupes représentés*, la variété des voies spirituelles aujourd'hui actives sur le terrain suisse (même si c'est souvent à une échelle modeste): la grande majorité de ces groupes n'existaient pas en Suisse il y a 30 ans. Dans ce sens, par leur simple présence, ils contribuent de façon non négligeable à la transformation du paysage religieux du pays.

A la veille de la deuxième guerre mondiale, rares étaient les nouvelles voies spirituelles orientales ou ésotériques déjà implantées en Suisse: on trouvait bien sûr la Société théosophique, la Société anthroposophique, Mazdaznan et quelques sympathisants d'Alice Bailey; du côté de l'Orient, après le Mouvement soufi de Hazrat Inayat Khan, on voyait apparaître vers la fin des années 1930 les premiers adeptes de Meher Baba ou de la tradition Radhasoami, tandis que les bahá'ís n'étaient encore qu'une poignée et qu'un représentant de la Mission Ramakrishna se livrait en Suisse à une activité sporadique. Entre 1940 et 1960, on assista principalement à l'installation d'une série d'associations aux références occultistes: les différents groupes rosicruciens (AMORC, Association rosicrucienne, Lectorium Rosicrucianum), le mouvement I AM, la Fraternité Blanche Universelle — ainsi que des cercles de disciples de gourous comme Sivananda ou Yogananda. La plupart des autres groupes arrivèrent après 1960, et plus encore après 1970.

Selon nos observations, et surtout si l'on tient compte du fait que la présence de certains mouvements discrets n'apparaît que quelques années après leur première implantation, le rythme d'arrivée de nouveaux mouvements a été loin de se ralentir après 1980, même si l'impact médiatique des nouveaux groupes a été nettement moindre que celui de mouvements implantés entre 1960 et 1980, des mouvements dont le nom est devenu en quelque sorte emblématique de la "nouvelle conscience religieuse" (par exemple les dévots de Krishna, les disciples du Guru Maharaj Ji, la Méditation Transcendantale ou, en dehors du domaine indien, la Scientologie et l'Eglise de l'unification). Parmi les mouvements dont l'arrivée semble avoir été postérieure à 1980, on peut relever le Sahaja Yoga (Shri Mataji Nirmala Devi), les disciples de Mata Amritanandamayi, l'Aumisme, la Moksha Foundation (Andrew Cohen), le World Teacher Trust, Komaja (un curieux mouvement originaire de Yougoslavie), Vie Universelle — sans oublier, bien sûr, un ensemble toujours plus large de pratiques pas nécessairement liées à un groupe.

Du point de vue de l'évolution des effectifs, on pouvait observer au cours des deux décennies écoulées une tendance au vieillissement dans plusieurs groupes d'implantation ancienne, comme la Société théosophique (avec dissolution de certains groupes locaux), Mazdaznan ou la I AM Activity. Cela ne signifie nullement qu'ils soient condamnés à la disparition inéluctable: ils

accueillent de nouveaux membres, et un groupe comme la Société théosophique peut adapter ses activités aux besoins d'un public renouvelé. Simple-ment, il paraît peu vraisemblable que ces groupes regagnent l'importance qu'ils ont eue autrefois, lorsque la "concurrence" était moindre. Nombre de mouvements arrivés après 1960 semblent, après la flambée initiale, réussir à maintenir plus ou moins leurs effectifs, les nouvelles adhésions compensant les départs. D'autres progressent lentement – ou enregistrent subitement une augmentation sensible après des années de présence sans grand écho. Tel semble être par exemple le cas de la Shri Ram Chandra Mission (Sahaj Marg): existant en Suisse depuis 1973, le mouvement ne comptait encore dans ce pays qu'une quarantaine de membres en 1987, mais atteignait 130 adeptes au début de l'année 1990. La réputation de certains maîtres spirituels connus au départ de quelques *happy few* s'étend régulièrement par l'effet du bouche à oreille, et sans doute aussi grâce à des articles publiés dans les organes de presse du *cultic milieu*: on a pu ainsi voir croître chaque année l'audience de Mata Amritanandamayi depuis sa première visite en Europe en 1987.

Il existe des cas de mouvements disparus de la scène, mais pas toujours sans avoir laissé une postérité: ainsi, la section européenne de la Divine Life Society (Swami Sivananda), fondée à Genève en 1954, n'existe plus aujourd'hui en Suisse; en revanche, les initiatives de plusieurs disciples de Sivananda ont pris racine: on trouve le Divine Light Zentrum de Winterthour (Swami Omkarananda), un Centre de yoga Sivananda à Genève (Swami Vishnu Devananda) . . . Enfin, on peut mentionner certains groupes présents tout en apparaissant rarement au point qu'on les imagine parfois disparus, et qui se cantonnent sans doute à un très modeste noyau d'adeptes (par exemple les disciples de Meher Baba, la Free Daist Communion . . . ).

Quelques mouvements ont connu des réorganisations radicales ou ont modifié leur approche, mais il s'agit en général d'une démarche résultant de décisions à l'échelle internationale, et non spécifiques au terrain suisse: on sait par exemple comment la Divine Light Mission du Guru Maharaj Ji est devenue Elan Vital et a, en même temps, soigneusement renoncé à toute activité de type public.

## **2. Comment une nouvelle religion japonaise prend racine en Suisse**

Afin de mieux comprendre le mode de développement d'un nouveau mouvement religieux au fil des étapes de son implantation dans une autre culture et les progressives transformations chez ses adeptes, nous allons maintenant nous livrer à une rapide étude de cas en nous intéressant de plus près à Mahikari.<sup>4</sup>

Ce mouvement japonais, officiellement fondé en 1959, n'est pas l'une des nouvelles religions japonaises les plus importantes, mais il a connu un développement notable dans des pays occidentaux et africains. En 1987, le mouvement revendiquait 770 membres en Suisse, mais probablement la moitié de ceux-ci environ entretenaient-ils alors un contact régulier avec

l'association. Quelque 80 à 90 personnes recevaient chaque année l'initiation; seule une minorité d'entre eux persévéraient durablement. Pour pratiquer l'"Art de Mahikari", il faut suivre un cours élémentaire d'initiation de trois jours, à l'issue duquel ceux qui le désirent peuvent recevoir l'objet sacré (*omitama*), qu'ils devront toujours porter sur eux en le traitant avec respect et grâce auquel ils pourront irradier par la paume de la main la "Lumière Divine". Des cours d'initiation moyen et supérieur (ce dernier donné au Japon) sont proposés par la suite, mais liés au degré d'engagement dans les activités du mouvement démontré par les membres qui veulent y participer. L'organisation, actuellement dirigée par la fille du fondateur, a un caractère pyramidal. L'adhésion à Mahikari n'a pas pour conséquence la vie dans une communauté (même si les membres vont tendre à se retrouver très souvent, et parfois quotidiennement, pour leur pratique), ni des prescriptions alimentaires particulières. Derrière la pratique de l'"Art de Mahikari" (supposé exercer des effets sur le corps spirituel et par répercussion sur le corps physique), il y a bien sûr tout un édifice doctrinal (et également "mythologique") comportant des éléments syncrétiques, mais dont le fond est fortement japonais et même "nippocentrique";<sup>5</sup> ce n'est cependant pas cela qui séduit les nouveaux adeptes (au contraire, faudrait-il dire parfois!), mais les expériences offertes par la pratique de l'"Art de Mahikari" — expérimentation d'ailleurs fortement encouragée par le mouvement pour que les membres se forgent de cette manière une conviction sur la valeur du message proposé.

La première chose qui frappe en s'intéressant à l'histoire de Mahikari est le *turnover* élevé, phénomène certainement lié à l'accent mis sur l'expérience comme préalable à la conviction doctrinale. Pour expérimenter pleinement, il faut pratiquer et donc recevoir l'initiation: lors d'un cours d'initiation auquel nous avons participé en Suisse, de nouveaux initiés qui venaient de recevoir *omitama* au terme de trois jours de préparation nous avouaient très franchement n'avoir pas pu accepter nombre d'enseignements entendus lors du cours. On ne s'étonne donc pas de découvrir que, en 1990, sur les quelque 70 participants (en majorité français) au cours d'initiation élémentaire qui s'était tenu à Paris en décembre 1971, une seule, semble-t-il, persévérait!

Heureusement, nous avons pu rencontrer quelques-uns des premiers membres suisses de Mahikari. Ils s'y étaient intéressés à la suite du passage en Europe du fondateur du mouvement, en 1973. L'établissement officiel de l'association en Suisse date du 11 août 1974, à Genève. Au début, les premiers cercles de pratiquants de Mahikari dans de petites villes de la Suisse romande (Vevey, Bulle . . .) ne savaient pas vraiment comment procéder: deux d'entre eux, qui se réunissaient dans une arrière-salle de café, ne voulaient pas qu'on pense qu'ils priaient devant n'importe quoi et, étant catholiques, placèrent au mur un crucifix! Quand on connaît le caractère minutieusement ritualiste du mouvement, on mesure l'évolution qu'a pu connaître la pratique très informelle et libre de ces adeptes depuis le début. De même, ces pratiquants isolés ne connaissaient pas encore le système d'offrandes très élaboré de Mahikari: une simple tirelire était placée dans la salle pour contribuer aux frais de location de celle-ci.

Très vite, cependant, les premiers adeptes manifestèrent le zèle ardent des nouveaux convertis. Nos interlocuteurs se souvenaient que, dans les années

1970, le rejet des médicaments par le mouvement était appliqué avec intransigeance: l'arrêt total de la prise de médicaments était exigé; par la suite, la position s'est assouplie, nos interlocuteurs en arrivaient à penser qu'il valait peut-être mieux diminuer progressivement les doses ("si Dieu a créé des médecins, ils servent aussi à quelque chose"), même si le principe du non-recours aux médicaments continuait à être strictement respecté par certains adeptes et restait l'idéal prôné.

Un élément significatif de l'assimilation progressive non seulement de la pratique, mais aussi de la doctrine de Mahikari même sous des aspects très liés au contexte religio-culturel japonais est l'introduction dans les familles d'adeptes européens de Mahikari de l'autel des ancêtres, avec les traditionnelles offrandes quotidiennes de nourriture aux ancêtres (lorsque l'adepte est amené à s'absenter de son domicile pour une période de plusieurs jours, il lui est recommandé d'informer respectueusement les esprits des ancêtres avant son départ afin qu'ils puissent prendre leurs dispositions durant cette période). Selon les observations de la spécialiste belge Catherine Cornille (1991: 277-278), l'autel des ancêtres ne fut pas imposé aux membres européens du mouvement durant les 15 premières années d'activité en Europe, mais son installation dans les foyers des adeptes est vivement encouragée depuis 1988. En Suisse, en décembre 1989, une cinquantaine de personnes avaient déjà réalisé chez elles l'installation de l'autel des ancêtres selon les enseignements de Mahikari, ce qui constitue un nombre appréciable. Il importe cependant de noter ici que l'introduction dans des familles suisses de cette coutume si typiquement japonaise ne s'accompagne pas d'une "nipponisation" de l'ensemble de l'existence (ni dans le mobilier, ni dans les habitudes alimentaires, ni dans d'autres aspects de la vie quotidienne): de telles pratiques ne sont pas adoptées parce qu'elles sont d'origine japonaise, mais parce qu'elles font partie de l'enseignement, en quelque sorte indéniablement du contexte dont elles sont issues.

On imagine sans peine que des Suisses dont la vie quotidienne n'a rien d'exotique et qui sont rarement issus de cercles intellectuels férus de pratiques orientales ne sont pas nécessairement prêts à accepter et intégrer du jour au lendemain un ensemble aussi inhabituel (par rapport à l'environnement suisse) d'enseignements et de pratiques. En fait, l'observation participante et de longues discussions avec des membres à tous les stades du parcours intérieur au mouvement nous ont montré que l'apparition de doutes récurrents durant une période souvent longue est très largement présente. Dans la majorité des cas, il semble que la conversion à Mahikari demande des années pour être complète: certains membres nous ont par exemple confié que leurs derniers doutes n'avaient disparu qu'après avoir suivi le cours d'initiation supérieur (lequel présuppose pourtant un degré d'engagement déjà intense dans l'activité du mouvement). La plupart des initiés parlent assez spontanément des hauts et des bas par lesquels il leur est arrivé de passer.

Par rapport à la religion d'origine également, la position n'est pas tranchée d'emblée. Tout d'abord, bien sûr, nombre d'adeptes éprouvaient déjà un sentiment de distance par rapport à leur Eglise de naissance au moment de la rencontre avec le mouvement, voire s'en étaient complètement détachés.

Pour ceux que le cheminement avait amené à se familiariser avec les thèmes de l'ésotérisme populaire occidental moderne (nous avons plus d'une fois aperçu dans la bibliothèque de membres suisses tel ouvrage de Lobsang Rampa ou la *Vie des Maîtres*), les enseignements du mouvement offrent certains éléments de continuité par rapport à des thèmes familiers du *cultic milieu* (les théories de Churchward sur le mystérieux continent Mu sont très en faveur dans Mahikari, par exemple). Mais, malgré l'étrangeté des pratiques et les prières en japonais, les membres peuvent également trouver dans certains enseignements qui leur sont présentés des rappels d'aspects du christianisme: les représentants de Mahikari n'omettent jamais de signaler que le Christ pratiquait lui aussi l'"Art de Mahikari" et transmettait la Lumière lorsqu'il guérissait des malades . . . Si certains adeptes suisses de Mahikari continuent à aller à la messe ou à faire baptiser leurs enfants à l'église (généralement plutôt en raison de considérations familiales, d'ailleurs), on observe néanmoins une nette tendance à la décroissance progressive de la pratique religieuse chez ceux qui en avaient conservé une dans une Eglise traditionnelle. Mais nous avons aussi rencontré, dans quelques cas, des gens qui, après des années de fréquentation de Mahikari, finissaient par avoir une réaction de retour au christianisme: ils avaient été attirés par la pratique, et les séduisantes perspectives qu'elle paraissait offrir, mais n'avaient jamais complètement intégré les enseignements et la mythologie du mouvement. Non parfois sans certains aménagements personnels qui auraient vraisemblablement plongé dans la perplexité les dirigeants de Mahikari s'ils en avaient eu connaissance: nous avons rencontré le cas d'une personne (par ailleurs assez imprégnée, dans une certaine confusion, à la fois par des thèmes du merveilleux catholique et de la religiosité parallèle), qui nous affirma avoir toujours transmis la Lumière . . . tout en invoquant mentalement la Trinité!

En marge du problème de l'attitude des adeptes à l'égard des traditions religieuses de l'Occident chrétien, on notera que les transformations survenues dans l'Eglise catholique romaine au cours des 30 dernières années semblent avoir contribué à inciter des adeptes à se tourner vers cette nouvelle religion japonaise: à plusieurs reprises, et décrivant d'ailleurs là une expérience qui a touché de plus larges milieux, des adeptes d'origine catholique nous ont expliqué comment tout leur univers religieux avait commencé à vaciller à la suite des réformes liturgiques introduites dans le sillage de Vatican II. Ils regrettaient l'abandon du latin et, plus généralement, d'une approche du sacré perçue comme plus respectueuse et adéquate que celle qui prédomine actuellement (il ne s'agit en revanche pas d'une nostalgie de nature doctrinale): le respect minutieux des rites dans Mahikari les impressionne et leur donne le sentiment que la dimension du sacré y est réellement prise en considération.

### 3. Conclusion

Dans le courant de l'été 1993, le débat à la mode, dans les revues "ésotériques" allemandes, semblait être l'avenir du New Age. "La renaissance du

New Age”, titrait *Esotera* (juillet 1993), sous la plume d'un auteur qui voyait dans l'accession de Bill Clinton à la présidence des Etats-Unis (et du vice-président Al Gore, sensible aux thèmes écologiques) l'entrée de certains éléments au moins du Nouvel Age à la Maison Blanche, tout en admettant d'ailleurs que cette mode de la décennie précédente marquait, après une période de croissance, une sorte de pause entre deux actes, avant une phase à venir que l'auteur (l'Américain Richard Leviton) imagine “globale, holographique et multidimensionnelle”. Quant au magazine *Connection* (juillet-août 1993), c'est au “mythe du New Age” qu'il consacrait son dossier estival — d'ailleurs riche en stimulantes réflexions critiques —, interrogeant des figures représentatives du *cultic milieu* (aux avis bien sûr différents), et tentant de déterminer les racines du New Age et ses perspectives d'avenir: les adeptes des valeurs du New Age restent peu nombreux par rapport à ceux des religions traditionnelles, observait Bruno Martin en conclusion d'une rétrospective historique, et nous ne sommes “qu'au début d'une transformation spirituelle qui demandera encore des décennies pour se réaliser”.

Pour l'observateur, historien ou sociologue, il importe surtout de ne pas s'arrêter aux étiquettes: que ce soit sous le nom de New Age ou sous une autre dénomination, c'est la diffusion croissante, la popularisation de certains thèmes qui mérite de retenir l'attention. Dans une période marquée par des problèmes sociaux et économiques croissants, cette diffusion va-t-elle s'accélérer ou au contraire se ralentir? Les religions traditionnelles pourront-elles élaborer des stratégies efficaces de “contre-offensive” (ou de transformation)? La question de l'évolution future des nouvelles voies spirituelles que nous avons vu s'implanter au cours des 30 dernières années ne peut être séparée de ces interrogations plus larges sur le développement social et religieux global.

Jusqu'à maintenant, en tout cas, l'observateur ne peut guère avoir le sentiment qu'un groupe particulier serait destiné à un grand avenir, ou à occuper un statut équivalent à celui des grandes religions traditionnelles. Aucun ne se détache nettement du peloton. La multiplication même des mouvements limite les chances d'un d'entre eux de réussir une percée massive: la logique du supermarché du religieux privilégie le choix entre une variété de “produits”. Il ne servirait à rien de vouloir faire des projections en prolongeant simplement les lignes de développement actuel de tel ou tel groupe: si l'on étudie des mouvements dans un contexte local ou national, on a le sentiment que nombre d'entre eux atteignent, à un certain point, un palier au-delà duquel ils ne progressent guère, une sorte de plafond invisible.

Un seul pronostic peut être avancé avec vraisemblance: toute l'évolution observée depuis une vingtaine d'années incite à penser que nous continuerons à assister à un élargissement de l'offre spirituelle (religieuse ou parareligieuse), au point d'offrir au “consommateur” l'embaras du choix (ou l'incitation toujours plus forte à l'expérimentation multiple, peu propice aux enracinements durables).

## NOTES

1. Pour éviter tout malentendu, précisons que, si certains chercheurs utilisent parfois l'expression de "nouvelles religions" pour désigner une vaste palette de groupes de naissance récente, aussi bien chrétiens que non chrétiens, nous préférons limiter l'usage de "nouveaux mouvements religieux" à des groupes extrachrétiens de naissance relativement récente. Il ne sera donc pas question dans cet article des "sectes" chrétiennes, mais uniquement de mouvements aux caractéristiques orientalisantes, ésotériques, etc., et plus généralement de la religiosité parallèle (*cultic milieu*) dans laquelle ils s'inscrivent.

2. Il s'agit d'une variante (mêlée de bouddhisme et autres apports extrême-orientaux) de la catégorie des "nouvelles religions de la Lumière et du Son" (Chagnon, 1985), issues du tronc commun de la tradition Radhasoami (Juergensmeyer, 1991). Bien que cela n'apparaisse pas explicitement dans ses biographies "officielles", elle fut initiée par Thakar Singh, l'un des prétendants à la succession de Kirpal Singh (1894-1974).

3. A ce sujet, on ne peut que renvoyer une fois de plus à la notion de *cultic milieu* et à la remarquable présentation, toujours d'actualité, qu'en avait proposé Colin Campbell (1972).

4. Sur Mahikari, la principale étude publiée en langue occidentale est pour l'instant celle de Davis (1980); sur certains aspects doctrinaux du mouvement analysé dans ses premières années d'existence, on peut lire Köpping (1974: 77-88); sur l'implantation de Mahikari en Europe occidentale, l'excellent article de Cornille (1991).

5. Au point qu'on a pu faire remarquer que les révélations du fondateur n'étaient pas sans rappeler les thèmes du "revivalisme" shintoïste (Blacker, 1971: 598).

## REFERENCES

- Beckford, J. et Levasseur, M. (1986) "New Religious Movements in Western Europe" in J.A. Beckford (éd.) *New Religious Movements and Rapid Social Change*, pp. 29-54. Londres/Paris: Sage/UNESCO.
- Berthouzoz, R. (1991) "Religion et croyances" in A. Melich (éd.) *Les valeurs des Suisses*, pp. 181-242. Berne: Peter Lang.
- Blacker, C. (1971) "Millenarian Aspects of the New Religions in Japan" in D.H. Shively (éd.) *Tradition and Modernization in Japanese Culture*, pp. 563-600. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Campbell, C. (1972) "The Cult, the Cultic Milieu and Secularization", *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 5, pp. 119-136. Londres: SCM Press.
- Campiche, R. et al. (1992) *Croire en Suisse(s). Analyse des résultats de l'enquête menée en 1988/1989 sur la religion des Suisses*. Lausanne: L'Age d'Homme.
- Chagnon, R. (1985) *Trois Nouvelles Religions de la Lumière et du Son: la Science de la Spiritualité, Eckankar, la Mission de la Lumière Divine*. Montréal/Paris: Ed. Paulines/Médiaspaul.
- Cornille, C. (1991) "The Phoenix Flies West: The Dynamics of Inculturation of Mahikari in Western Europe", *Japanese Journal of Religious Studies* 18(2-3): 265-285.
- Davis, W. (1980) *Dojo. Magic and Exorcism in Modern Japan*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Fitzgerald, F. (1986) *Cities on a Hill. A Journey Through Contemporary American Cultures*. New York: Simon & Schuster.

- Introvigne, M. et Mayer, J.-F. (1993) *L'Europa delle nuove religioni*. Leumann (Torino): Elle Di Ci.
- Juergensmeyer, M. (1991) *Radhasoami Reality: The Logic of a Modern Faith*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Köpping, K.-P. (1974) *Religiöse Bewegungen im modernen Japan als Problem des Kulturwandels*. Köln: Wienand Verlag.
- Mayer, J.-F. (1993) *Les Nouvelles Voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*. Lausanne: L'Age d'Homme.
- Melton, J.G. (1987) "How New Is New? The Flowering of the 'New' Religious Consciousness since 1965" in D.G. Bromley et P.E. Hammond (éds) *The Future of the New Religious Movements*, pp. 46-56. Macon, GA: Mercer University Press.
- Melton, J.G. (1992) "European Receptivity to the New Religions", *Syzygy. Journal of Alternative Religion and Culture* 1(1): 3-13.
- Rajneesh, A. (1971) *Path to Self Realisation*, 3ème éd. Bombay.
- Satsvarupa Dasa Gosvami (1986) *Prabhupada. La vie et l'oeuvre du fondateur du Mouvement Hare Krishna*. Paris: Ed. Bhaktivedanta.
- Sharma, A. (1985) "The Rajneesh Movement" in R. Stark (éd.) *Religious Movements: Genesis, Exodus, and Numbers*, pp. 115-128. New York: Paragon.
- Shinn, L. (1987) *The Dark Lord. Cult Images and the Hare Krishnas in America*. Philadelphia: Westminster Press.
- Zöpel, U. (1992) "Aufstieg und Fall des ISKCON-Gurus Kirtananda", *Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* 55(4): 99-111.

Jean-François MAYER, historien, né en 1957, codirecteur de la collection "Bref" (Cerf), a publié plusieurs ouvrages et de nombreux articles sur les "sectes" et "nouvelles religions" et a tiré un bilan de ses expériences de terrain dans ses *Confessions d'un chasseur de sectes* (Paris, Cerf, 1990). De 1987 à 1990, il a eu la responsabilité d'un projet de recherche du Fonds national suisse de la recherche scientifique sur la "mutation de la conscience religieuse", dont il a publié les résultats sous le titre *Les Nouvelles Voies spirituelles* (Mayer, 1993). Provisoirement éloigné du travail de recherche, il se consacre depuis 1991 aux questions de politique de sécurité et travaille actuellement à Berne à l'Office central de la défense. ADRESSE: CP 83, 1705 Fribourg, Suisse.