

Jean-François Meuriot

Prêtre de la Société des Missions étrangères de Paris. Membre de l'Observatoire des nouvelles croyances auprès de la Conférence des évêques de France. Co-directeur du département « Spiritualités, Arts et Cultures » à l'ISTR de Marseille.

Religiosités et spiritualités alternatives : à la recherche d'un divin « perdu »

La civilisation moderne n'a rien proposé en remplacement de la figure de Dieu qui s'est effacée. J'ai la certitude qu'il va se produire une nouvelle révolution spirituelle, que le temps est arrivé pour cela. Mais cela prendra peut-être trois siècles...¹

En Amérique du Nord, le courant religieux qui connaît actuellement la plus forte croissance n'est ni le christianisme, ni l'islam... mais le néopaganisme, connu également sous le nom de Wicca, et qui compte aux États-Unis comme en Grande-Bretagne parmi les religions reconnues par l'État². En France, le festival chamanique « Rencontre au cœur du sacré »³, né en 2015 dans le Morbihan, a doublé en quatre ans le nombre de ses participants. Chaque été, un public jeune, classe moyenne supérieure, majoritairement féminin, passionné de

1 Jean-Luc NANCY, « L'infinité du progrès est un mauvais infini », *La Croix L'Hebdo*, n° 41837, 17-18 octobre 2020, p. 18.

2 Cf. Christian BOUCHET, *Être païen au XXI^e siècle. Druides, odinistes, wiccans, etc., voici les néopâtiens d'aujourd'hui*, Rosières-en-Haye, Camion Noir, 2020.

3 <https://chamanisme-aucoeurdusacre.fr>

développement personnel, se retrouve pendant quelques jours dans une clairière pour goûter aux thérapies celtiques, africaines, esséniennes, amérindiennes... Ces informaticiens, experts comptables, urbains actifs, Millennials hyperconnectés, directeurs marketing... viennent communiquer avec les arbres, célébrer la Terre-Mère, entrer en contact avec leurs esprits-guides ou leur animal-totem, se reconnecter avec leur être profond... Ces deux exemples suffisent à illustrer la réalité foisonnante des religiosités et spiritualités qualifiées de « nouvelles », mais qui en réalité se réapproprient des traditions et des pratiques très anciennes pour les mettre au goût du jour, preuve que celles-ci répondent encore à un besoin.

L'évocation des spiritualités émergentes auprès des cercles chrétiens, tout comme la mention du christianisme auprès des adeptes de ces religiosités alternatives, n'entraîne au mieux que de l'indifférence et au pire de la crainte et du rejet fondés sur une méconnaissance réciproque. Comment les chrétiens pourraient-ils ignorer ces pratiques, croyances et visions du monde hétéroclites qui n'ont de cesse de se diversifier ? D'autant plus qu'un certain nombre de leurs adeptes, transfuges du christianisme, sont allés chercher ailleurs ce qu'ils pensaient ne plus pouvoir trouver dans la religion deux fois millénaire, ou s'en sont éloignés parce que la forme que prenait leur quête spirituelle n'était pas reconnue. Quant aux autres, étrangers au christianisme, ils n'ont même pas pensé se tourner vers l'Église, ne voyant pas en elle une « guide » spirituelle.

Tomáš Halik, prêtre tchèque, théologien et sociologue des religions, résume parfaitement la situation :

Dans le monde, le nombre de « chercheurs » [spirituels] augmente à mesure que le nombre de « résidents » (ceux qui s'identifient avec la forme traditionnelle de la religion et ceux qui affirment un athéisme dogmatique) diminue. La principale ligne de démarcation n'est plus entre ceux qui se considèrent croyants et ceux qui se disent non-croyants. Il existe des « chercheurs » parmi les croyants (ceux pour qui la foi n'est pas un « héritage » mais un « chemin ») comme parmi les « non-croyants », qui, tout en rejetant les principes religieux proposés par leur

entourage, ont cependant un désir ardent de quelque chose pour satisfaire leur soif de sens. Là est la Galilée aujourd'hui.⁴

Ces religiosités et spiritualités émergentes n'ont rien d'un athéisme : elles manifestent au contraire une quête d'un divin dont elles ne reconnaissent pas les traits dans la vie, la pratique et l'enseignement des religions monothéistes, perçues par elles comme dogmatiques et moralisatrices. À cela s'ajoute la perte de confiance de nos sociétés occidentales dans les grandes institutions qui les ont façonnées et structurées. La figure du Christ demeure cependant, pour ces courants, une référence ; mais un Christ « revisité », qui dépasse la personne de Jésus de Nazareth. Dieu pour eux n'est pas mort, il a tout simplement changé de visage.

Face au « désenchantement du monde »⁵ engendré par le rationalisme, le scientisme, le matérialisme, le consumérisme... les personnes engagées dans ces pratiques le sont par besoin de réenchantement. Celui-ci prend trois directions :

- Un décentrement de l'humain d'abord, consécutif à la prise de conscience des dégâts causés à la nature, amenant les hommes à la resacraliser et à reconsidérer leur place en son sein ainsi que leur relation aux autres entités qui la peuplent.
- Une dynamisation du réel ensuite, travaillé par des forces invisibles et plus limité uniquement par ce que nos sens en perçoivent ; le vocabulaire spirituel empruntant parfois au langage scientifique et donnant forme à un nouveau concordisme.
- Un dépassement de soi enfin, au moyen de différentes méthodes accordant une grande place aux pratiques de soin, aux techniques émotionnelles et aux mouvements corporels, preuve que la démarche de

4 Tomáš HALIK, « Les églises fermées, un signe de Dieu ? », *La Vie*, 24 avril 2020 ; URL : <https://www.lavie.fr/christianisme/les-eglises-fermees-un-sign-de-dieunbsp-2428.php>

5 Cf. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences Humaines », 1985.

ces personnes n'a rien de désincarné pour la très grande majorité d'entre elles.

1. Un nouveau rapport à la nature

La vieille matrice catholique qui avait jusqu'ici structuré en profondeur notre société française est en processus d'effondrement constate Jérôme Fourquet, spécialiste de géographie électorale. À la place émerge une nouvelle matrice autour de l'écologie⁶. Celle-ci fonctionne par bien des aspects comme une « religion séculière » remarque le sociologue Jean-Pierre Le Goff⁷ qui reprend par là un concept cher à Raymond Aron. La nouvelle « matrice écolo » présente il est vrai des similitudes frappantes sur le plan sociologique et culturel avec la matrice catholique de jadis. Un certain nombre de références chrétiennes sont mobilisées dans les discours : le jardin d'Eden en voie de destruction ; la nécessité d'expié une faute dont l'homme est tenu responsable et coupable ; l'émergence de prophètes et de moralistes d'un nouveau genre comme Greta Thunberg ; l'annonce apocalyptique (par les collapsologues) d'un effondrement inévitable de nos sociétés réveillant des craintes millénaristes ; l'idée de « conversion » écologique pour illustrer le passage au bio d'un agriculteur ; la création de « sanctuaires » écologiques pour préserver la biodiversité⁸... Et comme le propre des religions réside dans leur aptitude à produire des normes devant être suivies par les fidèles, note encore Jérôme Fourquet, une multitude de règles de conduite auxquelles se conformer voient

6 Jérôme FOURQUET (propos recueillis par Paul Sugy), « Une matrice écologique se substitue à l'ancienne matrice catholique de la France », *Le Figaro*, 31 juillet – 1er août 2019, p. 2. Voir aussi, du même auteur : *L'archipel français. Naissance d'une nation multiple et divisée*, Paris, Le Seuil, 2019.

7 Jean-Pierre LE GOFF (propos recueillis par Vincent Trémolet de Villiers), « L'écologie se nourrit du fantasme d'un monde uni et pacifié », *Le Figaro*, 4 juin 2019, p. 16.

8 Jérôme FOURQUET (propos recueillis par Carole Barjon, Alexandre Le Drollec, Rémi Noyon et Maël Thierry), « Chaque Français bricole son propre système de valeurs », *L'Obs*, n° 2867, 17 octobre 2019, p. 69-74.

le jour comme par exemple éviter l'avion et l'huile de palme, ne plus manger de viande, trier ses déchets, économiser l'énergie... Chassez la religion, elle revient au galop ! En réalité, cette écologie se réfère – consciemment ou non – à un « divin » naturel qui empreinte à des formes anciennes du paganisme.

La prise de conscience du réchauffement climatique et de la pollution de notre environnement⁹ nous permettent de constater à quel point nous nous sommes séparés de la nature, avec toutes les conséquences qui en découlent : l'homme a fini par la considérer comme un immense réservoir de ressources dans lequel puiser pour satisfaire ses besoins. Cette relation purement instrumentale a une histoire. Jusqu'au Moyen-Âge la Terre était perçue comme animée, vivante et maternelle. La Réforme protestante, en cherchant à abolir les lieux sacrés et en établissant la suprématie du Père, contribua à la désacralisation de la Terre-Mère et prépara le terrain à la révolution scientifique¹⁰. Le champ du spirituel déserta peu à peu la nature et se trouva confiné en l'homme et en la solitude de ses sentiments subjectifs¹¹. La critique initiée par le protestantisme se retourna plus tard contre lui, et l'humanisme naissant s'érigea en nouvelle religion basée sur la croyance en un Être suprême, indépendant de toute révélation, relégué dans sa solitude transcendante, et n'agissant que comme premier moteur de la création sans aucune attention providentielle pour l'homme. Ce déisme se constitua de pair avec un anthropocentrisme, le culte du progrès, de la raison et de l'autogouvernement de soi. Au tournant du XVII^e siècle commença à se mettre en place, en Europe, une vision du monde que l'anthropologue Philippe Descola qualifie de « naturaliste »¹² : nous nous considérons identiques aux non-humains sur le

9 Le mot « environnement » a le défaut de nous situer dans une position à la fois centrale et extérieure : ce qui nous « environne », c'est ce qui est autour de nous et dont nous ne faisons pas partie. Pour le sociologue et philosophe Bruno Latour, penser en termes de « milieu » nous oblige, devant l'impossibilité de déterminer un centre, à inventorier les existants qui s'y trouvent, les liens qui les unissent, et à penser quelles relations tisser avec chacun d'eux.

10 Cf. Rupert SHELDRAKE, *L'âme de la nature*, Paris, Albin Michel coll. « Espaces libres », 2001.

11 Descartes accentua cette coupure en ne voyant dans le monde naturel et dans les corps que de « l'étendue » (*res extensa*) et en reléguant « la pensée » (*res cogitans*) dans une région du cerveau, anticipant nos sciences cognitives contemporaines.

12 Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 2005.

plan de l'extériorité, car partageant une même physicalité, et réservons l'intériorité aux seuls êtres humains ; à l'inverse de la vision « animiste » qui considère les êtres humains comme identiques à la plupart des non-humains du point de vue de l'intériorité, bien que nous différions sur le plan de l'apparence physique.

Les non-humains (animaux, végétaux, minéraux, bactéries, virus, défunts, artefacts, hybrides...) sont aujourd'hui partout au cœur de la vie sociale, reconnaissons-le. Et les humains interagissent avec eux ou sont interagis par eux comme nous le montre le virus SARS-CoV-2 qui a totalement modifié nos rapports sociaux. Nous faisons partie d'un tout dont les éléments sont interdépendants. Dans la première moitié du XX^e siècle, le forestier américain Aldo Leopold, l'un des pères de la pensée écologique, fonda une éthique de la relation de l'homme à la terre (*land ethics*) en élargissant les frontières de l'idée de communauté en y incluant le sol, l'eau, les plantes et les animaux, l'homme n'était qu'un élément de cette « communauté biotique »¹³. Aujourd'hui, des écosystèmes (rivières, forêts, montagnes...) se voient reconnus des droits et une personnalité juridique. Toute une génération de nouveaux penseurs – philosophes, ethnologues, biologistes, ethologues... des Français pour bon nombre d'entre eux – repensent notre dépendance et notre interrelation à tous ces éléments qu'on avait un peu oubliés et qui nous permettent d'exister ou nous influencent au point de les considérer comme des « actants » à part entière, chacun ayant son propre mode d'existence. Le sociologue Bruno Latour, l'une des figures de proue de ce tournant écopolitique, propose ainsi la mise en place d'un « Parlement des choses », sorte de Sénat mondial où siègerait des porte-paroles de toutes ces entités qui peuplent le monde, afin de défendre leurs droits et de négocier la place de chacun. La philosophe américaine Donna J. Haraway, quant à elle, souhaite étendre l'idée de parenté au-delà des liens biologiques et familiaux pour engendrer des alliances entre humains et non-humains (espèces organiques et acteurs abiotiques) et établir ainsi ce qu'elle

13 Aldo LEOPOLD, *L'éthique de la terre. Suivi de Penser comme une montagne*, Paris, Payot & Rivages/ Petite Bibliothèque Payot, coll. « Classiques », 2019.

appelle des « parentèles dépareillées »¹⁴ car nous sommes tous entrelacés et nous formons une communauté étendue de destin. « L'anonyme ne peut être vaincu que par le patronyme. Toute chose ne peut sortir de l'état d'objet que si elle est reconnue comme procédant d'un père »¹⁵, écrivaient déjà en leur temps Hélène et Jean Bastaire, commentant le *Cantique des créatures* dans lequel saint François regarde tout élément du cosmos (soleil, lune, vent, eau...) comme un frère ou une sœur : « Loué sois-tu, mon Seigneur, par notre sœur... par notre frère... ».

Un nouveau rapport à la création est donc en train de s'esquisser aujourd'hui et renoue à sa manière avec une vision très ancienne du monde. L'essor du néo-chamanisme en est une illustration. Le chamanisme – sans doute l'une des formes de religiosité les plus anciennes – avait développé cette capacité à voyager dans les arrière-mondes¹⁶, et certains Occidentaux en quête d'une nouvelle manière d'habiter la Terre cherchent à renouer des liens spirituels avec les entités aussi bien du monde visible que du monde invisible. La résurgence de ce phénomène ancestral au cœur de la modernité met en exergue une structure permanent de la pensée humaine et nous fait voir tout un pan du réel que nos grandes religions ont sans doute trop négligé.

14 Donna J. HARAWAY, *Vivre avec le trouble*, Vaulx-en-Velin, Les Éditions du monde à faire, 2020.

15 Hélène et Jean BASTAIRE, *Lettre à François d'Assise sur la fraternité cosmique*, Saint-Maur, Parole et Silence, 2001, p. 42.

16 Cf. Charles STÉPANOFF, *Voyager dans l'invisible. Techniques chamaniques de l'imagination*, Paris, La Découverte, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », 2019 ; Mircea ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1953), Paris, Payot, 1978.

2. Le culte de l'énergie

Dans nos sociétés occidentales, « le culte de l'énergie a remplacé celui de Dieu » constate Raphaël Liogier¹⁷. Et le sociologue d'ajouter : « Comme pour toute divinité ce culte [de l'énergie] a ses dogmes, au premier rang desquels on trouve le mouvement, la fluidité la connectivité. Je renoue, je me reconnecte, je me ressource... Ce qui est négatif, c'est le blocage, l'immobilité ». Le Dieu transcendant a donc cédé peu à peu la place à une divinité immanente : « la vérité énergétique est en nous » désormais. Dans les nouvelles formes de religiosité, non seulement le divin n'est plus considéré comme extérieur à soi, mais l'énergie qui le remplace est perçue comme reliant toute chose : grâce au concept d'énergie, « l'individu, dans sa subjectivité abyssale, [se trouve] directement connecté... à l'univers », remarque encore Liogier qui parle d'« hyper-nature » pour caractériser cette religiosité cosmique : une nature littéralement surnaturelle dont toutes choses en son sein seraient reliées par cette réalité qu'est l'énergie.

De plus en plus nombreux sont nos contemporains aujourd'hui à avoir recours à des thérapies basées sur l'énergie. On y retrouve les pratiques classiques d'origine asiatique comme l'acupuncture, le *shiatsu*, le *qi gong*, le *reiki*... et des thérapeutiques alternatives nouvelles comme *Quantum-Touch*... La consultation des tradipraticiens comme les magnétiseurs-rebouteux et les barreurs de feu connaît elle aussi un net regain. Toutes ces techniques dépassent la vision biomécanique du corps pour considérer celui-ci de manière holistique : tout y est intriqué ; nous serions même constitués de plusieurs corps (biologique, énergétique, éthérique, astral, spirituel...) se superposant et s'influençant les uns les autres.

17 Raphaël LIOGIER, « Le culte de l'énergie a remplacé celui de Dieu », *Hors-série Sciences et Avenir*, janvier-février 2013, p. 62. Voir aussi : *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale ?*, Paris, Armand Colin, 2012.

L'emploi des flux énergétiques n'est pas nouveau. Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle déjà, le médecin viennois Franz Anton Mesmer¹⁸ proposait une modalité de guérison consistant à agir sur les fluides censés parcourir l'ensemble du corps humain. Le soin consistait déjà à approcher les mains des parties du corps à soigner et, par une série de « passes », de redistribuer et rééquilibrer ces fluides. La maladie était considérée comme la conséquence du dérèglement de ces fluides. Le magnétisme comportait une dimension forcément occulte car désignant un phénomène invisible dont seules les conséquences sont perceptibles. Cette médecine magnétique reposait sur l'idée, empruntée au modèle newtonien de la gravitation universelle, qu'un fluide emplit tout l'Univers et que notre corps, véritable caisse de résonance, est traversé du même courant élémentaire qui traverse tous les corps, célestes et terrestres¹⁹. La question de savoir s'il fallait attribuer les effets thérapeutiques – crises, transes et somnambulisme appelé aussi « sommeil magnétique » – à l'imagination et à la relation magnétiseur-magnétisé, de même que les procédés employés, aboutiront au développement par Jean-Martin Charcot des techniques d'hypnose dont s'inspirera Sigmund Freud pour le développement de la psychanalyse mais en recourant cette-fois-ci à la dynamique du transfert et à l'énergie libidinale.

Les thérapies alternatives reposent sur le principe que le patient est son seul guérisseur, et que le praticien ne fait qu'aider la personne à se guérir elle-même. Si ce n'est pas le praticien qui soigne mais l'énergie qui guérit, le thérapeute-énergéticien se retrouve être une sorte de « canal » permettant la circulation de cette énergie cosmique, de cette vibration universelle. À lui d'être le plus ajusté possible afin de pouvoir orienter l'énergie vitale vers les zones à traiter au moyen de sa pensée. Il lui revient donc d'être au clair sur ses intentions et sur la conscience qui est la sienne au moment de faire ce travail. Cela exige normalement de sa part une véritable éthique de vie.

18 Bertrand MÉHEUST, *Somnambulisme et médiumnité (1784-1930)* : Tome 1. « Le défi du magnétisme animal » ; Tome 2. « Le choc des sciences psychiques », Paris, La Découverte, coll. « les empêcheurs de penser en rond », 2014.

19 Frédéric GROS, *Le guérisseur des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2019, p. 22-23.

La théologie des « énergies divines » de saint Grégoire Palamas (1296-1359) peut nous fournir de précieux éléments de discernement dans notre rapport aux énergies. Le théologien byzantin articule le paradoxe de l'absolue transcendance de Dieu et de son immanence dans le monde²⁰ : Dieu en son essence est le « Tout Autre », toute parole à son sujet ne peut donc être qu'apophatique (cf. 1 Co 13, 12) ; toutefois, ce Dieu inaccessible, invisible, insaisissable... en son essence, se laisse connaître par ses « énergies créées » que sont le Christ incarné et l'Esprit Saint. Ce dernier n'est pas une force anonyme, mais une force personnalisante et, à ce titre, peut donc aussi être considéré comme une « personne » divine. Pour le dire autrement : Dieu imparticipable en son essence transcende sa propre transcendance pour devenir, par grâce, participable en ses énergies. Ce faisant, Palamas introduit une distinction féconde entre « énergies créées » (ou divines) et « énergies créées » (ou cosmiques).

Helena Blavatsky, la fondatrice de la Société théosophique, a, à l'inverse, confondu à dessein les « énergies créées » et les « énergies créées », au détriment de ces dernières, laissant croire que la spiritualité consistait à manipuler les énergies cosmiques. Son projet était parfaitement clair : « Notre but n'est pas de restaurer l'hindouisme, mais de balayer le christianisme de la surface de la terre », écrit-elle²¹. Elle considérait son mouvement théosophique comme un nouveau « christianisme ésotérique », sous-entendu un christianisme différent du christianisme historique. Or, un ésotérisme n'est authentiquement chrétien que dans la mesure où il est le lieu expérientiel d'une réelle transmutation spirituelle de soi et du monde²².

Les énergies du cosmos – quel que soit le nom qu'on leur donne : le *qi* ou *tchi* des Chinois, le *ki* des Japonais, le *prana* des Indiens... – sont à notre disposition : à nous d'en faire bon usage. Toutefois, confondre les énergies de la nature avec

20 Jean-Claude LARCHET, *La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio fidei », n° 272, 2010.

21 Cité par Philippe MURAY, dans *Le XIX^e siècle à travers les âges*, Paris, Gallimard, coll. « tel », p. 160-161.

22 Jérôme ROUSSE-LACORDAIRE, « Ésotérisme chrétien ou christianisme ésotérique ? », *Ultraïa !*, n° 7, 2016, p. 113-117 ; voir aussi, du même auteur : *Ésotérisme et christianisme : histoire et enjeux théologiques d'une expatriation*, Paris, Éditions du Cerf, 2007.

celle de Dieu revient à abaisser le divin au plan humain, au lieu de se laisser élever et transfigurer par Dieu. C'est ce que nous enseigne l'épisode biblique du « veau d'or » (Ex 32) : Moïse gravit la montagne pour se laisser enseigner par Dieu tandis que le peuple, ne supportant plus que Dieu soit invisible, lointain, mystérieux, crut le faire descendre dans le tangible en façonnant la statue d'un veau d'or.

Gregg Braden, un auteur-conférencier à succès et dont les écrits marient la science et la spiritualité, s'appuie sur certaines hypothèses de la physique quantique pour affirmer que le cosmos tout entier est baigné dans un puissant champ d'énergie reliant toutes choses. Il qualifie de « divine matrice » ce supposé champ d'énergie cosmique²³. Ce dernier fonctionnerait comme un miroir extérieur reflétant l'expérience intérieure de chaque individu²⁴. Si les pensées de la personnes sont négatives, habitées par la peur, la haine ou le manque de confiance en soi... la réalité qui l'entoure sera alors imprégnée de ces mêmes sentiments qui lui seront alors renvoyés et qu'elle ressentira comme autant d'agressions potentiellement capables d'engendrer en elle toutes sortes d'effets néfastes comme du mal-être ou des maladies. Notre univers ne serait donc que le fruit de notre conscience. Cette approche idéaliste mais aussi hyper-individualiste néglige tout le jeu possible des interactions et des influences objectives entre les êtres. Il s'agit d'une nouvelle forme de théodicée – le divin étant ici réduit à un matérialisme énergétique – justifiant l'existence du mal par une logique déterministe et rétributive faisant peser sur celui qui le subi l'entière responsabilité de ce mal : le malheur extérieur qui nous frappe ne ferait que refléter le mal qui est en nous et que nous ne voulons pas reconnaître. Jésus en personne, innocent crucifié, nous révèle que le mal subi peut avoir une origine tout autre que soi-même. C'est contre de tels discours religieux, bienveillants dans leur forme mais culpabilisateurs dans le fond, que Job s'était élevé contre ses « faux » amis.

23 Gregg BRADEN, *La divine matrice. Unissant le temps et l'espace, les miracles et les croyances* (2006), Paris, J'ai lu, coll. « aventure secrète », 2017.

24 Gregg BRADEN, *Les secrets de l'art perdu de la prière*, Paris, Guy Trédaniel, 2017.

On touche ici du doigt deux anges-morts de la mouvance *New Age*. Tout d'abord, le fait qu'il y ait en soi tout un réel irréductible à notre connaissance et à notre langage – ce qu'a parfaitement révélé la psychanalyse – mais que le *New Age* ne veut pas reconnaître et qu'il « comble » par le bais de cette réalité énergético-divine qui nous traverserait. La question ontologique du mal est, elle aussi, esquivée par le *New Age* qui n'y voit que la manifestation d'une limitation perceptive – et donc cognitive – du réel, appelée à être dépassée par un travail de conscience ; ne pas l'admettre équivaut à ne pas avoir suffisamment travaillé sur soi, exemple flagrant de non-réfutabilité et d'un refus de toute critique.

Dès lors que le Dieu transcendant se trouve confondu avec la Nature²⁵ ou avec « la vérité énergétique [qui] est en nous », rien de surprenant à ce que la « super-guérison » qu'est la promesse de la résurrection chrétienne des corps – une guérison-hors-monde – se voit réduite à un « vouloir-guérir »²⁶ ici et maintenant.

3. La transformation de soi

Travailler sur soi... Développer son potentiel caché... Penser positif... S'affirmer... Devenir soi-même... autant de thèmes récurrents proposés par les innombrables livres, conférences et programmes de formations dont sont friands les « nouveaux aventuriers de la spiritualité »²⁷. Derrière se trouve l'idée générique de développement personnel, laquelle fait appel à toutes sortes de méthodes et de techniques de transformation de soi.

25 On est là au cœur de la pensée spinoziste qui revient aujourd'hui à la mode en raison notamment du développement des sciences cognitives.

26 Philippe MURAY, dans *Le XIX^e siècle à travers les âges*, Paris, Gallimard, coll. « tel », p. 77. 83-84. 86.

27 Titre d'une enquête sociologique menée par le Groupe d'Etudes « Recherches et Pratiques Spirituelles aujourd'hui » (GERPSE) associé à l'Université de Strasbourg, sous la direction de Jean-François BARBIER-BOUVET (*Les nouveaux aventuriers de la spiritualité. Enquête sur une soif d'aujourd'hui*, Paris, Médiaspaul, 2015).

Ces pratiques émergentes, si elles partagent des traits de ressemblance avec la ritualité classique, s'en différencient pourtant en de nombreux aspects, comme par exemple : l'innovation et la créativité, la juxtaposition d'éléments hétéroclites empruntés à des sources diverses, leur caractère bricolé, et la place accordée à la spontanéité. L'ethnologue Michael Houseman²⁸ s'est intéressé aux cérémonies *New Age* et néopaiennes en Europe pour tenter d'en comprendre les logiques sous-jacentes totalement nouvelles. En voici les grands traits...

Alors que dans l'interaction ordinaire nos actions répondent à nos dispositions (ce que je fais exprime ce que je dis, pense ou ressens), dans la ritualité classique ce sont les actions qui sont premières et les rituels effectués sont censées avoir un effet sur nos dispositions. C'est le cas par exemple des rites d'initiation ou de passage, censées opérer la transformation d'un statut vers un autre. Ce qui caractérise ces rituels canoniques, c'est la complexité de l'acte rituel qui revêt plusieurs sens à la fois (les actions signifient plus que ce qu'elle paraissent être !) : plonger le catéchumène dans l'eau baptismale signifie le faire mourir et renaître avec le Christ ; oindre le nouveau baptisé avec le Saint-Chrême signifie lui transmettre la force du Christ... Coexistent simultanément, autrement dit se superposent, dans une même séquence rituelle, des actions, des rôles, des rangs, des statuts, des modes relationnels qui, dans le contexte ordinaire, sont considérés comme antithétiques ou vécus comme incompatibles. Dans les rituels de la nouvelle religiosité en revanche, ce n'est plus l'action rituelle qui est complexe : elle est même très simple et le participant à la cérémonie peut à la rigueur inventer le geste qui lui convient. Ce qui est complexe, ce sont les sujets qui portent en eux-mêmes et de façon simultanée des dispositions diverses (je suis plus complexe que j'en ai l'air !) : les personnes veulent devenir extraordinaires sans cesser pour autant d'être ce qu'elles sont dans l'ordinaire de la vie.

28 Michael HOUSEMAN, « Comment comprendre l'esthétique affectée des cérémonies *New Age* et néopaiennes ? », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 174, avril-juin 2016, p. 213-237.
Michael HOUSEMAN, Marie MAZZELLA DI BOSCO, Emmanuel THIBAUT, « Renaître à soi-même. Pratiques de danse rituelle en Occident contemporain », *Terrain*, n° 66, 2016, p. 62-85.

Si dans la ritualité classique il convient de refaire le plus fidèlement possible l'action que d'autres ont fait avant soi, et donc s'inscrire dans une tradition, dans la ritualité néopaïenne et de type *New Age* il importe de retrouver l'esprit de ceux qui étaient avant soi et auxquels on cherche à s'identifier. L'injonction « sois comme ceci ! » remplace la prescription « fais ceci ! ». Il s'agit de se reconnecter à soi, de « retrouver » qui je suis vraiment, mon véritable moi. D'où la référence à un passé idéalisé et à des figures (êtres ascensionnés, civilisations préchrétiennes, Peuples-Racines...) qui sont autant de modèles identificatoires et indiquant la voie d'une rédemption afin de retrouver des dispositions, des valeurs ou une authenticité que nos sociétés auraient perdues au fil du temps, en raison du mode de vie consumériste, du matérialisme, de la socialisation, du patriarcat, du monothéisme etc.

Dans les pratiques rituelles classiques, l'agent s'adresse à une instance (Dieu, esprit, ancêtre, saint, ange...) extérieure à soi. Dans les pratiques cérémonielles des nouvelles religiosités, le destinataire du rituel, c'est soi-même. Les autorités ou instances de référence sont alors « des aspects ordinairement occultés des célébrants eux-mêmes (l'enfant intérieur, le soi véritable, la Déesse qui est en chacun, etc.) »²⁹ dont ils cherchent à prendre conscience³⁰, commente Michael Houseman qui ajoute : « On s'efforce de produire une représentation mentale d'une situation afin de la faire advenir »³¹. Pour agir sur le moi « ordinaire », la logique opératoire du rite va faire appel à une sorte de moi « extraordinaire » qui, en personnifiant certaines façons d'être, agit de telle sorte à pouvoir avoir un effet en retour sur le moi « ordinaire ». Un médium-thérapeute, par exemple, se fera le porte-parole de ce qu'il appelle la « Petite Voix » de son patient, laquelle s'adresse à lui et lui donne de se découvrir plus mystérieux qu'il n'est. Le soi intérieur projeté hors de soi comme s'il était extérieur à soi-même, est censée opérer une transformation au sein du sujet. Dans notre monde post-moderne, ce n'est plus la divinité qui nous porte (avec le concours d'une

29 Michael HOUSEMAN, « Comment comprendre l'esthétique affectée des cérémonies *New Age* et néopaïennes ? », *op. cit.*, p. 227.

30 *Ibid.*, p. 229.

31 *Ibid.*, p. 214.

communauté d'appartenance), mais c'est le sujet qui porte son « dieu » pour que celui-ci le porte en retour. Le sujet contemporain est contraint à une élaboration solitaire du sens. Ce procédé d'« autotranscendance » revient à créer le point extérieur à soi à partir duquel se hisser, alors même qu'on en est la cause.

D'aucuns fustigent ces pratiques en les qualifiant d'individualisme exacerbé ou de démarche sectaire. Or chacun œuvre à son développement personnel en compagnie d'autres qui font de même ; les participants agissent de façon « autonome » mais « ensemble », c'est-à-dire en faisant une expérience de la collectivité. Il existe une intimité de l'instant avec les autres participants, sans que ceux-ci se fréquentent pour autant en dehors de cette activité. En ritualité classique, le participant doit se décentrer afin d'entrer dans un cadre auquel il demeure toujours quelque peu étranger et qui, de ce fait, est censé le déplacer intérieurement ; tandis que ce qui commande les néo-rituels, c'est qu'ils offrent à l'individu la possibilité d'expérimenter une nouvelle identité. Dans le premier cas, les individus s'agrègent à un groupe qui dépassera toujours la somme des individus qui le composent. Dans le second cas, l'individu forme à lui seul le nœud ou le point d'entrelacement de plusieurs réseaux relationnels au sein desquels il se trouve simultanément immergé : la successivité et l'accumulation de ces expériences variées contribuent alors à construire le sujet.

L'idée de transformation de soi ne devrait nullement effrayer le chrétien, lui qui est appelé par le Christ à la plénitude : « Je suis venu pour que les hommes aient la vie et qu'ils l'aient en abondance » (Jn 10, 10). Certes, c'est ici et maintenant que nos contemporains veulent vivre cette plénitude et non dans un au-delà ni dans une vie future. L'autre différence se situe entre l'injonction à « renaître à soi-même » promue par les spiritualités alternatives et l'invitation de Jésus à « naître d'en haut » (Jn 3, 7). Cherchons toutefois à comprendre, avec toute la prudence et le discernement qui conviennent, les aspirations qui sous-tendent ces techniques de développement personnel afin d'esquisser des passerelles entre ce désir légitime d'une transformation de soi et l'appel du Christ à la transfiguration de tout l'être.



Se sentir mieux n'est pas la garantie d'une vie spirituelle plus intense. C'est ce « matérialisme spirituel »³² comme il l'appelle, que dénonça Chögyam Trungpa, l'une des plus hautes autorités tibétaines qui s'est totalement consacrée à transmettre les enseignements du bouddhisme tibétain aux Occidentaux. La qualité d'une vie spirituelle se mesure à ses fruits (cf. Mt 7, 16) ou aux « biens métaphysiques » qu'elle produit, pour reprendre les mots de Trungpa. La quête d'un « mieux-être » peut toutefois être l'indice d'une réelle quête spirituelle non encore identifiée. Discerner ce qui est bon dans ces pratiques et spiritualités alternatives, l'accueillir, le renforcer et lui donner une réelle crédibilité au sein de l'Église reste un travail à faire et un passionnant défi. Celui-ci pourrait être relevé en dialogue avec des maîtres spirituels d'autres traditions faisant le même constat et désireux d'accompagner tout chercheur spirituel sur un chemin de croissance. Δ

32 Chögyam TRUNGPA, *Pratique de la voir tibétaine. Au-delà du matérialisme spirituel*, Paris, Seuil, 1976.