

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 48 (1998)
Heft: 1

Artikel: Le New Age : entre institutionnalisation de la religion et "religiosité vagabondante" : un regard de théologien
Autor: Gisel, Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381562>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LE NEW AGE

Entre institutionnalisation de la religion et «religiosité vagabondante». Un regard de théologien *

PIERRE GISEL

Résumé

Tant dans ses formes que dans les contenus mis en avant, le New Age apparaît aujourd'hui comme une protestation à l'égard de l'institutionnalisation traditionnelle du religieux en Occident. Cette protestation peut alors être relue comme symptomatique des rapports que noue le religieux à l'histoire et à la société globale. L'article essaie d'en signaler tant les aspects problématiques que les défis potentiellement stimulants.

Je n'aborderai pas ici le *New Age* au sens strict peut-être mais un peu restreint d'une mouvance repérable historiquement, qui serait née en 1962 et dont on devrait signaler aujourd'hui la fin ou, pour le moins, et ce serait alors mon option, la transformation. Sur ce point, on pourra se référer à Massimo Introvigne : il a dit l'essentiel, qu'il connaît mieux que moi, et qu'il connaît dans le détail des faits, des réseaux précis, des événements historiques et des distributions géographiques ¹.

J'appréhenderai ici le *New Age* de façon large. Comme symbole ou repère d'une mouvance aux contours malléables, comme «métaréseau» de réseaux déterminés, pour user du vocabulaire de Massimo Introvigne, voire comme «nébuleuse mystico-ésotérique», pour parler cette fois comme Françoise Champion ².

Appréhendé de façon large, le *New Age* est assurément significatif. Il l'est dans ses thèmes, tant ce qui s'y dit d'une quête (que cristallise l'expression

* Exposé donné le 27 mai 1997 dans le cadre d'une série interdisciplinaire sur le *New Age* organisée par le «Département interfacultaire d'histoire et de sciences des religions» de l'Université de Lausanne.

¹ Cf. M. INTROVIGNE, *Storia del New Age 1962-1992*, Piacenza, Cristianità, 1994, ainsi que le chapitre sur «Un supermaché du millénarisme : le New Age», in *Les veilleurs de l'Apocalypse. Millénarisme et nouvelles religions au seuil de l'an 2000 (Mille e non più mille)*, 1995), Paris, Claire Vigne, 1996, p. 177-211.

² Cf. F. CHAMPION, D. HERVIEU-LÉGER (éds), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Centurion, 1990, p. 17-69.

d'«ère du Verseau»³) que ce qui s'y marque d'un refus à l'égard de données héritées (la tradition judéo-chrétienne ou l'«ère du Poisson»), même si le rapport noué avec ces données héritées est, bien sûr, un rapport que les anthropologues diraient «construit», et donc toujours un rapport reconstruit.

Le *New Age* n'est pas significatif dans ses thèmes seulement, il l'est aussi au travers des *formes* qui sont les siennes, ou de l'absence de formes devrait-on peut-être justement dire, au plan du moins d'une institutionnalisation qui soit effective et assurée comme telle.

Je suis théologien. Et un théologien inscrit dans la tradition chrétienne. Ma situation n'est donc pas neutre, d'autant que le *New Age* se comprend justement, le plus souvent, en rupture ou en démarcation à l'égard du christianisme ; par ailleurs, si le *New Age* connaît bien sûr des personnalités religieusement charismatiques – des «gourous», diraient les journalistes –, il se déploie hors d'un exercice proprement théologique, au sens où notre tradition occidentale l'a entendu, un tel exercice théologique étant même plutôt récusé, apparaissant inapproprié au type de vérité en jeu.

Ma situation n'est donc pas neutre – qui l'est? –, elle peut néanmoins se révéler intéressante. À deux titres au moins.

Le théologien peut – d'abord – apporter une contribution qui a ses contours propres, même s'ils ne lui appartiennent pas de façon exclusive ; de par sa formation et de par la tradition dans laquelle il est inscrit, le théologien peut en effet être plus attentif à tel ou tel aspect qui pourrait échapper à d'autres chercheurs en matière religieuse ou qui pourrait tout au moins être sous-estimé (la réciproque est bien sûr tout aussi vraie : le théologien peut être aveuglé ou sous-estimer tel ou tel autre aspect).

Soulignons-le ou précisons-le : le théologien devrait pouvoir apporter ici une contribution intéressante du fait de sa formation et de la discipline qui est la sienne, indépendamment donc de son degré d'adhésion croyante à la tradition dont il vient (en l'occurrence : le christianisme), et indépendamment aussi des affirmations habituellement appelées théologiques, affirmations doctrinales, ecclésiales ou autres.

Le théologien peut – ensuite – apporter un éclairage qui aura aussi ses contours propres, mais qui portera cette fois plus directement sur les affirmations religieuses comme telles, le matériel symbolique, les représentations, l'éventuel dispositif doctrinal, etc. Ce sera là un autre type de considérations que le premier évoqué, distinct, même si l'on peut estimer, en une analyse ultérieure, qu'il y a, entre eux deux, des liens.

Les deux regards évoqués commanderont les deux parties principales de ma contribution.

Avant d'aborder la première partie, j'aimerais toutefois ajouter encore quelques précisions, afin d'éviter – si faire se peut – certains malentendus. Je

³ M. FERGUSON, *Les enfants du Verseau. Pour un nouveau paradigme (The Aquarian Conspiracy)*, 1980), Paris, Calmann-Lévy, 1981.

l'ai dit, je suis théologien ; je suis, en outre, lié au christianisme de manière assumée. Or, cela ne veut pas dire que je sois attaché à telle ou telle représentation ou ensemble de représentations, ou que je considère avoir à défendre un système idéologique comme tel. Ce serait là en effet, à mes yeux, à la fois une méconnaissance de ce qu'est le religieux et une déviation foncière en ce qui touche la compréhension interne de la théologie et du christianisme. La vérité d'une religion – j'entends : sa force propre ou l'originalité de sa posture quant à la manière d'habiter, de recevoir ou de laisser se transformer le soi, le monde, l'absolu ou les dieux – n'est pas réductible à ses représentations. Il faut même peut-être dire plus : la vérité d'une religion n'est pas liée à ses représentations, ou tenir au moins que sa vérité ne fait pas nombre avec ses représentations. Cela me paraît *a fortiori* être le cas quand il est question des grandes traditions religieuses historiques, qui ont traversé ou qui traversent justement plusieurs cultures différentes. Il semble que cela dérange parfois les croyants de le rappeler : le christianisme est culturellement syncrétiste (son texte de référence, le texte biblique, l'est d'ailleurs déjà) ; les schèmes culturels du christianisme de l'«Antiquité tardive» se donnant son corps doctrinal («christologique» : l'articulation d'un dénommé Jésus à la thématique cosmique du *Logos*, la «double nature» du Christ, etc., ou «trinitaire» : une unité de l'«essence» divine au travers d'une triplicité de «personnes subsistantes») ou ses formes institutionnelles en rapport à une «loi naturelle» ne sont pas les schèmes culturels de l'Église du Moyen Âge occidental (son système pénitentiel, ses étagements divers, son organisation du pouvoir et ses contestations), ni ceux des Temps modernes (sa promotion de l'Église comme société propre ; sa mise en avant de l'homme comme sujet moral, intellectuel et pratique), sans compter qu'ils ne sont pas non plus – et encore moins – ceux de cette mouvance hétérodoxe juive du I^{er} siècle qui se dit ou qu'on dit, rétrospectivement, chrétienne. Il faudra s'en souvenir au moment d'aborder de front les différences ou les similitudes possibles entre représentations d'héritage chrétien et représentations mises en avant dans le *New Age*.

Je suis théologien, et lié au christianisme. Il me fallait donc apporter cette première précision, afin de baliser correctement le terrain de l'approche. J'ajoute deux précisions encore. Brèves, l'une et l'autre. La première pour souligner que parler de la vérité d'une religion donnée, au sens où j'ai ici précisé ce terme, récuse toute exclusion bien sûr, mais toute hiérarchisation aussi. La vérité est, en ces matières, nécessairement plurielle – heureusement! – et la différence instructive. Il s'ensuit qu'aucune tradition ou mouvance ne saurait épuiser la vérité du religieux.

Dernière remarque annoncée : le regard que je vais porter sur le *New Age* tente d'en déchiffrer la donne comme réalité socio-culturelle globale, porteuse de richesses, prometteuses, ou lourde de tentations, peut-être pernicieuses, mais significatives d'une conjoncture globale justement. On se gardera pourtant de penser qu'il y ait application directe possible entre le type de discernement et d'appréciation valides à ce niveau-là et l'itinéraire des personnes inscrites dans

leurs chemins propres et singuliers à chaque fois. En matière de vérité ou de valeur, toute donnée religieuse est irréductiblement ambivalente : ce qui peut être dit prometteur à un niveau social et symbolique large peut être occasion de pathologie chez telle personne, et ce qui peut au contraire apparaître lourd de dangers au même niveau global peut s'avérer être l'occasion d'une progression forte sur l'itinéraire de tel ou tel.

1. *New Age et institutionnalisation du religieux*

Partons d'une évidence. Le *New Age* n'est pas une Église. Et ne se veut surtout pas tel. Non un corps d'appartenance circonscrit et particulier, mais une vérité potentiellement universelle. Non une tradition historique renvoyant à un moment valant comme fondateur, mais l'ouverture du présent à des forces ou à des énergies de type cosmique. Non la mise en place d'un ordre de médiation, à proposer et à réguler, mais la mise en rapport direct de chacun à sa vérité.

Globalement, le *New Age* cristallise un religieux hors institutionnalisation, que ce soit au sens restreint d'institutions visibles et nommables, avec des gestions de leurs pouvoirs internes et de leurs frontières, ou que ce soit au sens plus large d'un déploiement historique qui, en distinction à ou en confrontation avec un donné alors dit naturel, donne corps et forme à ce tissu d'antécédence où vient s'inscrire toute décision, individuelle ou collective ⁴.

Le *New Age* ne se veut pas Église, ni ne se comprend comme institutionnalisation du religieux. Aux yeux du théologien, il y a là une première donne, significative, symptomatique aussi, à déchiffrer en tout cas.

Tout bien considéré et au sens strict, le théologien – *a fortiori* peut-être en christianisme et en tradition occidentale – a son lieu d'origine et d'exercice propre au cœur d'une institutionnalisation du religieux, une institutionnalisation qui le requiert et à laquelle il contribue à donner forme. Un religieux de type d'abord naturel peut avoir besoin de ritualité, pas tellement de théologiens. Un religieux d'abord fait d'expérience, d'initiation et de cheminement a besoin de maîtres spirituels, mais, là non plus, pas tellement de théologiens. Il y a théologie quand une religion s'inscrit dans une histoire différenciée, une transculturation, et que la dès lors nécessaire discontinuité des formes et des représentations exige un travail propre à dire une identité à un autre niveau – un niveau second et donc conquis *via* problématisation et différenciation – et à assurer du coup une régulation au cœur d'un processus de transformations, non de répétition justement.

Le théologien sait dès lors nativement – ou devrait savoir – la force et les risques de l'institutionnalisation.

⁴ J'entends donc ici institutionnalisation en référence à Max Weber (c'est le même sens chez Ernst Troeltsch).

La force, ce peut être, je crois, un surcroît en termes d'émergence, de constitution du sujet et de structuration du monde. Surcroît ambivalent bien sûr, mais non sans valeur. J'y reviendrai : c'est là que le *New Age* peut notamment être mis en perspective critique.

Les risques, c'est, probablement, ce à quoi notre temps est particulièrement sensible – notamment, pour ce qui nous concerne ici, le *New Age* – et que, globalement, il ne veut plus : risques de lier la vérité religieuse à l'institution comme telle, de la comprendre dès lors comme renvoyant à un moment extérieur qui la légitime (un moment historique médiatisé par ou dans l'institution) et qui la soumette à des procédures normatives.

Ces risques sont de toujours. Le théologien ne devrait pas les sous-estimer. Sauf à idéologiser l'institution comme telle – c'est le risque le plus grave, et il est interne –, le théologien pensera la réalité religieuse en fonction d'une dialectique⁵, dialectique entre le pôle d'une donnée à jamais inassimilable : le religieux, par définition en excès, relançant l'histoire et chacun *via* protestation, «mystique», «prophétique» ou «sauvage», et le pôle d'une inscription en histoire et en socialité humaine : une religion de forme donnée, tant quant à sa structuration interne que quant à la gestion de ses rapports externes avec le «naturel», le «culturel» ou le «social», bref une institutionnalisation.

Cette dialectique n'a cessé de traverser notre tradition occidentale : constitution de ce qui se nomme la «grande Église» et protestation «apocalyptique» ou «enthousiaste» ; théologie positive et théologie négative ; données conciliaires ou doctrinales et expériences mystiques ; mouvement récurrent de réformes, en lien notamment avec les ordres monastiques ; gestion différenciée d'une référence au Christ et d'une référence à l'Esprit ; le joachimisme et ses suites ; Port-Royal et le jansénisme contre un certain absolutisme au plan des pouvoirs ; etc. ; en protestantisme : la Réforme magistérielle et la Réforme radicale ; l'orthodoxie et le piétisme ; l'ancien et le néo-protestantisme ; les «réveils» des XVIII^e et XIX^e siècles ; les «renouveaux» du XX^e ; etc.

Aujourd'hui, le *New Age* est une mouvance religieuse hors institution. De fait et quant à la vérité ou à la valeur de ce qui s'y affirme ou s'y cherche. Ce n'est pas pour autant un surgissement neuf, une naissance immaculée, une nouveauté sous tout rapport. Ni non plus la donne d'une conciliation universelle, par-delà tout donné social déterminé.

Le *New Age* est historiquement et socialement situé. Je suis ici en affinité avec Christoph Bochinger⁶, non sans une référence commune à Ernst

⁵ En référence à E. Troeltsch, cf. P. GISEL, «Introduction : I. L'actualité de Ernst Troeltsch», in E. TROELTSCH, *Histoire des religions et destin de la théologie*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1996, p. IX-XXXVII ; «L'institutionnalisation moderne de la religion», *Revue de l'histoire des religions* 214/2, 1997, p. 153-182 ; «Théologie de la création et mystique sont-elles compatibles?», *Revue des sciences religieuses* 71, 1997, p. 403-441.

⁶ Cf. C. BOCHINGER, *«New Age» und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh, Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1994. Cet ouvrage et celui de

Troeltsch. Chacun sait que les thèmes et les symboles qui dessinent la mouvance *New Age* ressortissent à un trésor traditionnel, qu'il soit celui de l'ésotérisme européen ⁷ ou qu'il soit plus emprunté à l'Orient. Cela n'est d'ailleurs généralement pas contesté par les sympathisants, mis au bénéfice plutôt d'une visée qu'on veut universaliste, sue ou pressentie de toujours. Mais il y a plus. Tirés de traditions anciennes – elles-mêmes indifférenciées et un peu aplaties –, les thèmes mis en avant sont en outre subrepticement modernisés ⁸. Et cela, le plus souvent, à l'insu des sympathisants. L'exemple ici souvent évoqué est celui de la réincarnation, où le mot qui désignait un destin malheureux dont on aspire à sortir est mis en avant pour évoquer une chance supplémentaire offerte sur un chemin de réalisation et de perfectionnement. Le *New Age* est finalement, d'abord, une production religieuse de la modernité ⁹, surdéterminée par la notion centrale d'accomplissement, la mise en avant de l'individu comme tel, la rupture à l'endroit de son propre passé, voire une veine de type panthéiste ¹⁰. En outre et surtout, sur le fond d'une crise des institutions traditionnellement porteuses, le religieux opère ici une conjonction forte avec la science. Globalement, dans le *New Age*, on ne croit pas ni n'a-t-on à croire ; on sait ou on a à savoir.

Concrètement, le *New Age* me paraît être la forme que se donne spécifiquement en notre fin de XX^e siècle une veine qui n'a cessé d'accompagner l'avènement de la modernité. Une «face des Lumières», rappelle Bochsinger ¹¹. On peut citer ici un mouvement laïque à la fin du Moyen Âge, des héritages mystiques, des mouvements spiritualistes, etc. À la fin du XIX^e et au début

W. J. HANEGRAAFF, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996, me paraissent constituer les références majeures sur le *New Age*.

⁷ Sur cet ésotérisme, on se reportera tout particulièrement au livre de W.J. HANEGRAAFF cité *supra* note 6 et, par-delà, aux deux volumes de A. FAIVRE, *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, Gallimard, 1996 (le vol. I est une version revue de l'édition de 1986). Cf. aussi C.-A. KELLER, D. MÜLLER, «Spiritualité» (avec bibliogr.), in *Encyclopédie du protestantisme* (P. GISEL éd.), Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 1472-1490.

⁸ La réception déformante de l'Orient par l'Occident a traversé tout le XIX^e siècle, cf., par exemple, R.-P. DROIT, *Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*, Paris, Seuil, 1997. Pour une vision à la fois plus large et faisant référence, W. HALBFASS, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel-Stuttgart, Schwabe, 1981 (version anglaise mise à jour : *India and Europe. An Essay in Understanding*, Albany, State University of New York Press, 1988).

⁹ Cf. D. HERVIEU-LÉGER (avec la collaboration de F. CHAMPION), *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986, p. 16 sq. et 224 sq. ; D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 121 sq., 134-141.

¹⁰ Sur la veine panthéiste liée à la modernité, cf. P.-H. TAVOILLOT, *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la «querelle du panthéisme» (1780-1789)*, Paris, Cerf, 1995, et bien des diagnostics de Ernst Troeltsch.

¹¹ Cf. *supra* note 6. En tension, cf. le travail de W.J. HANEGRAAFF cité dans la même note.

du XX^e siècle, avant 1914-1918, on parlait de «religiosité vagabondante» pour désigner une nébuleuse alternative, hors Églises, individualiste et spiritualiste, moderne à sa manière, peu ou prou panthéiste ¹².

Il y a maintenant à interpréter. À revenir, pour ce faire, à la dialectique indiquée à propos de l'institutionnalisation du religieux. Rapportée à une vision diachronique et à notre société contemporaine, la mouvance *New Age* assure une position critique à l'égard d'une institutionnalisation du religieux – le christianisme moderne – qui s'est, le voulant ou non, repliée sur ses données propres, ecclésiales ou bibliques, occupée à désigner ou à traduire une origine historique devant valoir en tant que telle et à elle seule comme fondement et légitimation. Faute d'une articulation foncière à l'humain comme tel et faute d'un horizon qui soit de pertinence globale, les formes traditionnelles du christianisme sont aujourd'hui frappées de décrédibilisation et menacées de sectarisation. Répugnant à assumer leur rôle comme étant fonction d'une instance proprement religieuse, les théologies chrétiennes peinent à se présenter autrement que sous la forme de savoirs (admis ou récusés) et leurs éthiques parviennent difficilement à proposer des visions structurantes qui échapperaient aux thématiques de la seule normativité (acceptée ou refusée).

Sur ces différents points, le *New Age* apparaît comme une bonne alternative. Il doit dès lors être relu comme protestation à l'égard d'une cristallisation institutionnelle donnée, mais aussi comme quête de ce qui s'y trouve insatisfait, et, ainsi, comme invitation ou comme source de renouvellement, au moins indirect. Je vais m'y efforcer dans ma seconde partie.

2. *Le New Age comme occasion de renouvellement*

Je reviendrai, en final, sur la question de l'institutionnalisation du religieux soulevée à propos du *New Age*, et donc sur les rapports à l'histoire et à la société globale. S'y cachent en effet, à mon sens, des enjeux spirituels. Mais j'avais dit que la conjoncture *New Age* était significative non seulement dans ses formes, mais dans ses thèmes également. C'est même ce qui apparaît d'abord. Il est temps d'aborder ce registre.

Les thèmes, on les connaît. Ils ont souvent été évoqués. Énumérons-les rapidement, sans prétention, mais en les mettant tout de suite en regard de ce par rapport à quoi ils opèrent démarcation.

Il s'agit, d'abord, de rejoindre l'humain en lui-même, dans ses résonances possibles et ses expériences propres, directement et sans intermédiaire. Il s'agit, ensuite, d'entrer dans une perspective unifiante, holiste dit-on souvent, où ne soient pas touchés que la raison (au surplus réduite à l'analytique et à l'instrumental) ou la seule décision morale, mais aussi le corps, les sens, l'affectivité ou l'émotion, la mémoire, un en-deçà ou un au-delà du conscient. La même

¹² Cf. E. TROELTSCH, *op. cit. supra* note 5, p. XIX, 412 sq., 455, 520 et 544 sq.

perspective unifiante coupera aussi avec tout anthropocentrisme pour restituer l'humain à ses liens d'appartenance à la nature ou au cosmos. On passe alors de la valorisation d'une position trop héroïque, voire sacrificielle (ascèse intramondaine comprise), aux réinsertions dans des flux de vie souvent pensés en référence à des métaphores maternelles, à des images de fluidité, de conciliation et de coïncidence, celles de la vie, positive, de la croissance, lourde d'énergies, d'un élargissement, foncièrement accueillant, d'un perfectionnement, sans rupture. Surordonnant cet ensemble pluridimensionnel s'affirme enfin le primat d'un esprit permettant l'avènement de toutes les potentialités cachées, dans la confiance, l'harmonie, hors condamnation. On ajoutera à ces différents traits une nouvelle sensibilité aux symboles, voire aux rituels, le retour d'un monde moins désenchanté, ainsi que les marques d'une certaine sagesse, coupant avec un excès de responsabilisation.

Fin de la modernité? Fin du christianisme? Un peu des deux – dans l'intention –, mais il faut préciser.

Que le *New Age* marque une rupture à l'endroit de paradigmes centraux de la modernité est indéniable. Au moins pour ce qui concerne un primat accordé à la raison instrumentale et analytique, à l'humain comme sujet investi d'une tâche de maîtrise constructive face au monde et à la société, à la récusation de matrices religieuses réputées archaïques. Mais on sait que ce n'est pas là toute la modernité (le romantisme et divers de ses avatars sont aussi une production moderne)¹³. Par ailleurs, si le *New Age* est souvent compté au nombre des traits, parfois hétérogènes, qui dessineraient une postmodernité, il serait tout à fait égarant d'oublier les rapports structurants qui lient modernité et postmodernité (ce n'est pas sans raisons que certains parlent d'«ultra-modernité»¹⁴ ou de «surmodernité»¹⁵). En l'occurrence, la donne individualiste, le motif d'un accomplissement, une frappe plus faite de déploiement immanent que de recours à une transcendance, la substitution d'énoncés proposés comme savoir à tout acte de foi sont, à l'évidence et pour dire le moins, non sans lien intrinsèque à la modernité.

On ne saurait en outre oublier les questions qui ne peuvent pas ne pas resurgir d'une articulation du *New Age* au monde global – oh combien moderne dans ses fonctionnements effectifs – et, à ce niveau-là, en lien avec l'ensemble de la donne religieuse, fût-elle très diversifiée. On sait d'ailleurs que la mouvance *New Age* donne aujourd'hui corps à des formes inchoatives d'ins-

¹³ Cf. P. GISEL, «La postmodernité : mise en place et enjeux. Ouverture», in P. GISEL, P. EVRARD (éds), *La théologie en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 11-23. Pour le romantisme, cf. ma contribution «Pertinence du religieux et instance théologique. Vers un dépassement des options confessionnelles», in M. DEMAISON (éd.), *La liberté du théologien*. Hommage à Christian Duquoc, Paris, Cerf, 1995, p. 137-155.

¹⁴ Cf. F. BOESPFLUG, F. DUNAND, J.-P. WILLAIME (éds), *Pour une mémoire des religions*, Paris, La Découverte, 1996, p. 54-59.

¹⁵ Cf. M. AUGÉ, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.

titutionnalisation, en un temps où un optimisme et un universalisme fonciers semblent ne plus suffire ou être en échec ; ceux qui parlent d'une fin du *New Age* ont ce phénomène en point de mire. Parallèlement, la présence forte de bien des «nouveaux mouvements religieux» atteste que le *New Age* ne saurait, sauf illusion, se présenter, même dans sa plus grande et sa plus malléable extension, comme la matrice apte à capter ou à symboliser le religieux en nos sociétés présentes, modernes ou postmodernes.

Le *New Age*, fin de la modernité? Oui et non donc, et probablement pas – en tout cas pas tel quel – comme la «relève» du religieux pour nos sociétés d'aujourd'hui, même si le *New Age* est bien une expression typique de notre temps, voire un symptôme, tant dans sa face de refus que dans sa face de quête ou d'aspiration.

Le *New Age* signe-t-il la fin du christianisme? Il cristallise certes une part du refus contemporain assigné au christianisme, tout au moins dans ses formes et ses expressions modernes et présentes. Mais j'ai déjà signalé que le christianisme avait connu, tout au long de son histoire, des formes très différentes, et que sa vérité ou sa valeur ne saurait se jouer sur le plan de ses formes, de ses énoncés et de ses représentations, même si ce plan ne peut pas non plus être tenu pour purement et simplement indifférent.

Mise en perspective, objet d'écoute attentive et différenciée, la mouvance *New Age* peut, ai-je aussi dit, féconder aujourd'hui ou relancer le christianisme¹⁶. Voie syncrétiste? Pas nécessairement. D'abord, je l'avais annoncé, le syncrétisme est, culturellement, donc sur le plan des formes et des représentations, inhérent au christianisme historique, originairement¹⁷. Secondement – n'en déplaise à ceux qui s'empressent de dénigrer ici, voire de diaboliser –, ce qui peut apparaître, dans les concrétions religieuses d'aujourd'hui, comme du syncrétisme ou du «bricolage» pourrait aussi receler ses cohérences de fait (les personnes se reconnaissant dans le *New Age* ou dans d'autres recompositions religieuses ne sont quand même pas plus schizophrènes que d'autres!), même si l'on ne sait pas encore les dire et qu'on en reste à un examen de la provenance des différents thèmes ou motifs mobilisés. Si l'accusation de syncrétisme touche un point qui a une validité spirituelle – existentielle et sociale aussi –, c'est au sens où l'identité de chacun – et en

¹⁶ Pour des éléments de débat à partir du christianisme, éléments pour l'essentiel critiques à l'égard du *New Age*, cf. *Christus* 164 hors-série : «Le Nouvel Âge. Sortir de la confusion», 1994⁴, et J. VERNETTE, *Le Nouvel Âge. À l'aube de l'ère du Verseau*, Paris, Téqui, 1990 (cf. aussi, du même, *Jésus dans la nouvelle religiosité. Ésotérismes, gnoses et sectes d'aujourd'hui*, Paris, Desclée, 1987) ; pour une position plus ouverte en ces matières, cf. C.-A. KELLER, *Le New Age. Entre nouveauté et redécouverte* (1990), Genève, Labor et Fides, 1991², ou G. SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, t. III/1 : *Cosmologie théologique : sciences et philosophie de la culture*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1996.

¹⁷ Cf. P. GISEL, «Syncrétisme» (avec bibliogr.), in *Encyclopédie du protestantisme*, op. cit. supra note 7, p. 1506 sq.

rapport au social comme au culturel – doit bien se cristalliser ou se structurer ; mais, bien compris, ce procès d'identité se noue selon des instances et des modalités spécifiques, et il ne fait pas nombre, encore une fois, avec les représentations au cœur desquelles il prend corps.

Relire le *New Age* comme invitation à renouveau ne me fait donc pas problème (ni intellectuellement, comme lecteur de ce qui se passe en matière de déploiements du religieux, ni théologiquement, adhésion au christianisme comprise, adhésion critique bien sûr). Au contraire. D'autant qu'historiquement, les «renouveaux» ou les modifications du christianisme ont toujours été le fait d'une double action : négociation avec son temps et relecture de son passé, une double action nouée de front, en va-et-vient ou en interaction. S'y jouent toujours peu ou prou des stratégies d'adaptation, même si les croyants et les agents porteurs n'en sont pas nécessairement conscients ou, tout au moins, ne le thématisent que rarement ainsi.

En outre et surtout, finalement, dans la tractation concrète, bien des motifs ou des thèmes centraux de la mouvance *New Age* peuvent trouver des résonances possibles au cœur du christianisme historique.

J'aimerais rappeler tout d'abord, fermement, que le christianisme entend bien rejoindre l'humain en lui-même. Non pour le rendre dépendant d'une donnée étrangère, extérieure, hétéronome et aliénante, mais en vue de sa réalisation vraie : la réalisation de l'humain comme tel. Penser le contraire ne peut qu'être l'effet d'une illusion d'optique, due pour une part, effectivement, à certaines des caractéristiques du christianisme en modernité (toutes confessions confondues, occidentales j'entends, même si, entre catholiques et protestants, les modalités varient) et pour une part aux schèmes culturels et rationnels propres à la modernité et donc aux lectures qu'elle produit.

Sur le fond, penser le contraire serait oublier ou ne plus savoir penser que ce qu'on appelle «salut», en christianisme, et qui peut effectivement entraîner une position d'hétéronomie, a été travaillé de l'intérieur par tous les Pères des premiers siècles en vue de le comprendre, de le valider, de le proposer et de le vivre comme «récapitulation» de la création, non sur un mode purement naturel et spontané, certes, mais bien comme reprise interne et comme accomplissement. Et c'est en lien avec ce dispositif central que le motif de la transcendance a également été retravaillé de l'intérieur, profondément, pour déboucher là aussi sur une compréhension qui ne soit pas celle d'un principe simple, «théiste» comme on dit volontiers aujourd'hui¹⁸. Le thème trinitaire n'a pas d'autre lieu ni d'autre raison d'être, de même qu'il faut rattacher au

¹⁸ Cf., entre beaucoup d'autres, P. TILICH, *Théologie systématique*, t. III : *L'existence et le Christ* (1957), Lausanne, L'Âge d'Homme, 1980, p. 23 sq. ; E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme* (1977), 2 vol., Paris, Cerf, 1983 ; J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne* (1972), Paris, Cerf, 1974, p. 288-291.

premier point évoqué la représentation christologique proposée selon l'axe d'une double nature, humaine et divine, et l'énoncé récurrent d'un engendrement ou d'un avènement non seulement d'«en haut», mais à partir «de la chair de Marie».

J'ajouterais, ensuite, que le christianisme va de pair avec la théologie d'une création positive et différenciée¹⁹. J'y reviendrai. Se profilent là des enjeux sous-jacents qui peuvent ou doivent marquer une comparaison différenciante et peut-être tendue avec ce qui anime le plus centralement la mouvance *New Age*. Mais il convient de rappeler, liminairement, que l'humain est, bibliquement, constitutivement inscrit dans une création qui ne se réduit pas à cet humain, mais qui le précède au contraire et le dépasse. C'est cette non-réduction qui commande la polarité entre, d'une part, une finitude originaire de l'homme et une déhiscence historique qui obligent à se dresser toujours à nouveau contre les possessions trop domestiquées ou contre les légitimations trop assurées (d'où la veine prophétique, contestataire, ou la tradition sapientiale, distanciée) et, d'autre part, le motif d'une parenté difficile, sans immédiateté, investie d'histoire et de dramatique personnelle mais néanmoins irrépressible, entre Dieu et l'humain : un humain fait «à l'image de Dieu» (Gn 1,27), un Christ comme «nouvel Adam» (cf. Rm 5,12-21, mais aussi Mt 4,1-11) et icône ou «image de Dieu» (Col 1,15 ; II Cor 4,4 ; cf. aussi Ép 1,4 sq.), la représentation d'un eschatologique où l'humain apparaît plus réaffirmé que nié, plus réassuré, recréé, métamorphosé ou transformé que dissous.

Il y a là, entre christianisme et *New Age*, à la fois des proximités et des différences, comme il y en a eu entre christianisme et gnose²⁰ : n'oublions pas que ce qui a pu rétrospectivement apparaître aux affirmations les plus orthodoxes du christianisme comme la pierre angulaire de son dispositif doctrinal et de son identité profonde – l'«homœousie», la similitude de nature entre le Révélateur en figure humaine et le divin – avait d'abord été porté par des mouvements gnostiques et alors condamné par la «grande Église».

Faut-il rappeler par ailleurs, enfin, qu'en ses formes classiques, le christianisme n'est rien sans un renvoi constant, méditatif et dialectique (cf. le jeu des théologies négative et positive), avec l'ordre d'un mystère, dans ses donnes sacramentaires (donc symboliques et rituelles), scripturales (où la «lettre» est l'objet d'une relecture «en esprit», selon allégories et typologies), voire cosmiques (où le Don prime et subvertit l'être en son étendue et en son déploie-

¹⁹ J'ai souvent souligné ce thème, cf. *La création* (1980), Genève, Labor et Fides, 1987², et «Théologie de la création : une nouvelle pertinence», *Théologiques* 2/1, Montréal, 1994, p. 25-43.

²⁰ Sur la gnose, cf. M. SCOPELLO, *Les gnostiques*, Paris/Montréal, Cerf/Fides, 1991 ; M. TARDIEU, J.-D. DUBOIS, *Introduction à la littérature gnostique*, t. I : *Histoire du mot «gnostique», instruments de travail, collections retrouvées avant 1945*, Paris, Cerf/Éd. du C.N.R.S., 1986.

ment chronologique, sans oublier le thème majeur de la «participation», de frappe platonicienne, lié à un jeu de médiations et de différenciations, inscrites dans le cosmos et striant la réception qu'on en fait ou qu'on est invité à en faire, thème travaillé au surplus, en même temps, par une problématique de l'Un, «l'Un au-delà de l'être»²¹)?

Voilà quelques éléments quant à des zones de proximités et de fécondations possibles entre *New Age* et christianisme, susceptibles de nourrir tant une relecture du christianisme – la matrice religieuse traditionnellement porteuse en Occident – qu'un débat avec telles aspirations ou telles apories de notre temps.

Pour les proximités, ici mises en avant *via* décentrement et problématisations, il suffit. Reste, pour terminer cette seconde partie, avant l'épilogue, à dire, entre *New Age* et christianisme, des différences qui résistent et qui sont donc lourdes de certains enjeux à expliciter.

La confrontation va être ici menée au niveau religieux (interreligieux et/ou recompositions du religieux ou du croire). Les mises en perspective critiques du *New Age* ne seront donc nullement fonction d'une orthodoxie doctrinale (toujours plus ou moins autoréférée), ni fonction de données qui seraient, par principe ou selon adhésion personnelle, propres à certains et non à d'autres (textes sacrés, *credo* spécifique, moment fondateur, etc.). Les mises en perspective visent, sur fond de confrontations de même niveau, à faire apparaître des différences instructives en termes humains et de rationalité publique.

Du côté du *New Age*, les aspirations sont, somme toute, assez claires : épanouissement personnel, ouverture au cosmos, conciliation, sur un arrière-plan restitué à une certaine polyphonie interne ou à une certaine multidimensionnalité peu ou prou organique. L'aspiration est à honorer. Comme sont, à mon sens, à ratifier les refus corrélatifs de formes aujourd'hui dominantes en christianisme. Mais si l'aspiration est à honorer, la modalité de sa mise en œuvre ne va pas sans options, assumées ou non, qui requièrent, d'abord, explicitation et, ensuite, débat.

Énonçons sans attendre l'axe de débat. Il touche au couple différence et similitude, ou altérité et identité. C'est un axe qui traverse les réalités religieuses en cause : le couple indiqué touche alors la manière dont on comprend le rapport de l'humain au divin, de l'humain au monde, de l'humain à soi. Et, ici, à la différence du *New Age*, le christianisme me semble mettre en avant une posture de fond selon laquelle si la différence n'est pas l'étrangeté (qui requerrait une révélation extrinsèque, une grâce hétéronome et un corps ecclésial séparé pour en faire état et les gérer), elle est bel et bien, et comme

Cf. sur ces points tout particulièrement la tradition du Pseudo-Denys, forte tout au long du Moyen Âge, et non seulement chez des auteurs réputés «mystiques», mais aussi chez ceux qu'on appelle docteurs de l'Église, Thomas d'Aquin compris (sur ce dernier, cf. G. LAFONT, «Le 'Parménide' de Platon et Saint Thomas d'Aquin», in P. GISEL, PH. SECRETAN (éds), *Analogie et dialectique*, Genève, Labor et Fides, 1982, p. 53-80).

telle, féconde. Sur la triple face indiquée, et en interaction (non en télescopage) : le soi, le monde, Dieu ²².

Le couple indiqué – et pour en rester encore aux réalités proprement religieuses – touche aussi ce qu’il en est, par exemple, de la transcendance et de l’immanence. Pour la posture foncière du christianisme, c’est certes au cœur de l’immanence – en prise avec elle et non sans au surplus en valider la donne – que toute identité humaine se joue en vérité, mais c’est selon un axe qui, pour être interne, ne lui en est pas moins hétérogène.

Pour le christianisme, le corps à corps avec la nature (qui est justement ici un corps à corps) n’est donc pas simples épousailles, en tout cas pas fusion, même s’il y a secrète fécondation interne. Et l’on parlera d’accès à soi, *via* décentrement et retour, plus que de simple épanouissement, de même qu’on parlera de naissance, plus que de simple réalisation d’une potentialité.

Il est de bon ton – et ce n’est pas sans valeur – de se référer aujourd’hui, dans la mouvance *New Age*, à la mystique. Mais ce renvoi même ne va pas sans ambiguïté : la mystique, en christianisme classique (cf. Grégoire de Nysse, le Pseudo-Denys, Maître Eckhart, Thérèse d’Avila ou Jean de la Croix), n’est rien hors d’une entrée en extériorité, hors d’une perte et d’un engendrement qui, au plus intime de la rencontre, reste toujours en différence, parce que la différence et l’excès qui s’y love sont au principe de ce qui est ici engendré, créé ou recréé, de ce qui se trouve accusé ou radicalisé, le désir pour tout dire. L’existence est alors passage, non comme moment à dépasser, mais comme lieu de l’être, d’un être en surcroît à tout étant ou en surcroît au cosmos. Classiquement, on dit ce surcroît en termes de singularités et de personnes (au niveau du divin comme de l’humain). Ce sont certes là des images, mais elles disent autre chose quant à l’homme et quant à son rapport aux autres que les métaphores ici correspondantes du *New Age*, qui évoquent plutôt des forces cosmiques ou naturelles justement, et dès lors plus anonymes.

Compris en profondeur, je crois que c’est le même axe de débat qu’on vient d’explicitier sommairement en matière religieuse qui se retrouve au cœur des rapports que les deux postures religieuses évoquées – la mouvance *New Age* et le christianisme – nouent avec le monde historique et social.

Pour dire le moins, le rapport qu’entend nouer le *New Age* avec le monde social est peu structurant. Ni quant au monde, plus ou moins laissé à lui-même, ni quant aux effets en retour qu’un investissement plus lourd de ces frontières pourrait avoir sur l’expression religieuse. J’ajouterais qu’il en va de même du rapport à l’histoire. Il apparaît en effet, là encore, comme le rapport au social, peu structurant. C’est que l’identité ne se noue pas, ici, dans un rapport généalogique au passé – un rapport dès lors différencié – qui permette d’assumer, sans risque d’absolutisation, un présent dans sa particularité.

²² Traditionnellement, c’est là un des motifs centraux d’une théologie biblique et chrétienne de la création (cf. *supra* note 19).

En profondeur, la faiblesse du rapport au monde social et une certaine indifférence quant à l'histoire me paraissent aller de pair avec une thématique religieuse en elle-même foncièrement conciliante et unitive. L'une renvoie à l'autre. Et l'on se retrouve ainsi avec un religieux plutôt «soft», comme disent certains, voire finalement «narcissique», dit-on parfois.

Épilogue

On l'aura compris ou pressenti, l'abandon d'une problématique de l'institutionnalisation (sur sa double face, interne, de régulation et de problématisation, et externe, de gestion dialectique des frontières) est indicatif d'un type religieux, type qu'en l'occurrence, un examen rapide des thèmes et des dispositifs proposés confirme. C'est que la gestion de l'institutionnalisation, au-delà de ses aspects parfois peu encourageants ou moroses, est indirectement lourde d'un enjeu proprement spirituel, aussi vrai que la prise en compte et en charge du rapport à ce qui n'est pas comme tel religieux contribue à casser les risques d'enfermement sur soi ou d'autosatisfaction que secrète le religieux (en Occident en tout cas), et donc propre à lutter contre son idéologisation, qu'elle soit «soft» ou plus dure. Du coup, le spirituel se trouve provoqué, obligé de s'assumer dans sa différence, gagnant ainsi en radicalité et en intensité du fait même de ce qui, extérieurement, le limite. On ajoutera que, de leur côté, laissés à eux-mêmes, tant le social que l'histoire, le plus souvent, se «vengent».

Enfin, en Occident tout au moins et tout particulièrement aujourd'hui, le rapport au monde social, parcouru par des instances diverses de rationalité et de régulation (scientifiques, politiques, etc.), oblige à une clarification quant à ce qu'il en est du savoir, dans sa validité et ses limites, et à ce qu'il en est du croire, dans sa validité et ses limites. Or c'est là, significativement à mon sens, une thématique que non seulement le *New Age* prend peu en compte, mais qu'il tend même, de fait, à obturer, le religieux – ou la spiritualité, dit-on souvent, pour s'engager moins, en fait de croire justement – étant présenté, de façon avouée ou subreptice, comme savoir, savoir réservé ou redécouvert, on n'ose même pas dire ouvert moyennant initiation : s'il y a, dans le *New Age*, reprise d'ésotérismes, c'est en effet selon un accès en principe public, hors procédures spécifiquement religieuses en tout cas.

Personnellement, je crois qu'une clarification des statuts respectifs et des rapports entre savoir et croire est d'une importance toute particulière aujourd'hui, tant sur le plan de la société globale que sur le plan de la compréhension interne de ce qui s'annonce de fait comme religieux. Que le *New Age* fasse sur ce point plutôt l'impasse me paraît à la fois significatif des difficultés de nos réalités contemporaines et ne pouvoir dès lors que réclamer dépassement.