

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

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 17 (1991)

Heft: 3

Artikel: De la religiosité parallèle en France ou la "nébuleuse mystique-
ésotérique"

Autor: Champion, Françoise

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-814877>

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: 23.02.2026

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

DE LA RELIGIOSITÉ PARALLÈLE EN FRANCE OU LA «NÉBULEUSE MYSTIQUE-ÉSOTÉRIQUE»

*Françoise Champion**

C.N.R.S Groupe de Sociologie des Religions,
59-61, rue Pouchet, F-75017 Paris

1. Perspectives diachroniques

Même si les nouvelles religiosités mystiques-ésotériques qui se sont développées depuis deux décennies ne sont pas des créations ex nihilo – elles s'inscrivent dans certaines filières historiques –, il est d'abord important de souligner qu'elles constituent *une invention originale, attachée à la conjoncture historique spécifique des années soixante-dix*. Divers éléments empiriques le signalent d'emblée : l'explosion du nombre de groupes, salons d'exposition, associations, réseaux, revues, maisons d'édition. Cela est tout particulièrement marqué pour les religions orientales. Et l'intérêt qu'elles suscitent est différent de ce qu'il était dans les décennies antérieures : non pas d'abord d'ordre intellectuel, philosophique, mais d'ordre pratique, comme religions particulièrement riches en méthodologies de transformation de soi. Egalement, en lien notamment avec la critique de l'ethnocentrisme de l'Occident et de son passé de colonisateur, la nouvelle religiosité mystique-ésotérique est très réceptive aux conceptions et pratiques de sociétés traditionnelles, indienne des Amériques notamment. Quant aux itinéraires des leaders – de groupes, de revues, de maisons d'édition –, ils sont souvent marqués par les divers mouvements contestataires des années soixante-dix.¹ Enfin, politiquement parlant, la nouvelle religiosité mystique-ésotérique, à la différence de nombre des «anciens» courants ésotéristes, ne marque aucune préférence pour la droite, bien au contraire.²

* Je remercie Frédéric Alexandre pour ses relectures de ce texte.

1 Ma recherche a privilégié cette dynamique, cf. notamment «D'une alliance entre religion et utopie post-68. Le rapport au monde du groupe. Eveil à la conscience planétaire», *Social Compass*, 1989, n°1.

2 Un sondage effectué en 1989 lors d'un «Premier salon du livre de spiritualité» (d'où les éditeurs chrétiens étaient absents), sur un échantillon de 121 visiteurs donne la répartition politique suivante : 31% se déclarent a-politiques, 20% à gauche, 13,5% écologistes, 6,5% à droite, 5,5% centristes, 13,5% se réfèrent à des labels divers («ouverture», «humaniste», «nouvel âge», «oecuménisme», «universalisme», «anarchiste», «radical», «droits de l'homme» principalement), 10% ne répondent pas (enquête menée en collaboration avec M. Cohen, D. Guitton, N. Savary). Ces chiffres recourent ceux de J. F. Mayer sur le public de plusieurs

Les nouveaux courants ont trois caractéristiques fondamentales :

- 1) le privilège total donné à l'«expérientiel» (J. F. Mayer parle de religions d'expérience) et corollairement l'idée que «c'est à chacun de trouver sa voie». Le refus de la croyance au nom de l'expérience signale moins une tendance gnostique que diverses influences proprement modernes (individualisme, référence à la méthode expérimentale de la science, notamment) ;
- 2) La visée de transformation de soi grâce à des techniques psycho-corporelles ou psycho-ésotériques : yoga, méditation, «dances sacrées», interprétation de «cartes du ciel», etc... ;
- 3) Le caractère «progressif» de la conception moniste du monde ; celle-ci, classique dans les courants mystiques et ésotériques, a souvent soutenu une protestation «rétrogressive» contre la société moderne ; dans la nébuleuse mystique-ésotérique actuelle la protestation «holiste» porte certes sur des séparations dues au développement de la modernité (distance de plus en plus marquée de l'homme et de la nature, fragmentation des savoirs et des approches de l'homme, etc.), mais également sur celles que la modernité n'arriverait pas à suffisamment lever, telles les divisions nationales, religieuses...

Je n'ai pas encore entrepris l'analyse systématique des *filières historiques de la religiosité mystique-ésotérique* qui s'est développée à partir des années soixante-dix. Mais de prime abord celle-ci apparaît avoir puisé dans trois creusets. Tout d'abord celui de la Société théosophique et de ses dissidences – R. Steiner, A. Bailey, Krishnamurti –, qui déjà opéraient un syncrétisme ésotérisme occidental/religions orientales. Comme en Suisse, Steiner surtout, mais aussi A. Bailey sont des références majeures : nul doute que la religiosité parallèle ait un caractère trans-national marqué. Comme en Suisse encore ces deux auteurs sont bien plus cités que la fondatrice de la Société théosophique, H. Blavatsky. J'émettrai l'hypothèse qu'alors que la Société théosophique a été, de fait, un club d'idées, R. Steiner et A. Bailey, chacun à leur manière, ont inventé des pratiques, individuelles ou à caractère plus social, qui ont gardé leur pertinence dans la conjoncture des années soixante-dix. La religiosité mystique-ésotérique est redevable aussi, d'une part, à la mouvance rosicrucienne, d'autre part, à la mouvance *Planète*, du nom de la revue qui, dans les années soixante, connut le succès en parlant d'ésotérisme, de yoga, en popularisant auprès d'un public qui n'était pas a priori le leur, Jung, Gurdjieff, Henry Miller, les surréalistes, les auteurs de la beat-generation, les spiritualités orientales ..., le tout mêlé à un fantastique reposant sur l'exaltation de la science. Ces trois

librairies ésotériques : *Vers une mutation de la conscience religieuse ? Religiosité parallèle et nouvelles voies spirituelles en Suisse*. PNR 21, Bâle, 1991, p. 12.

creusets – théosophie, Rose-Croix, Planète – ont manifestement exercé de façon différentielle leur influence. Au début des années quatre-vingt, comme maintenant, on pouvait observer que R. Steiner et A. Bailey y étaient fort prisés, et il n'était pas rare que certains adeptes, notamment parmi les leaders, aient été plus ou moins partie prenante des mouvances de l'anthroposophie (Steiner) ou de l'école Arcane (A. Bailey). Des Rose-Croix, au contraire, on se réclamait peu, alors qu'eux aussi ont fourni des adeptes à la nouvelle religiosité mystique-ésotérique. Quant à la revue *Planète*, elle a incontestablement joué un rôle dans la diffusion de certains thèmes. Elle a eu pour postérité, dès le début des années soixante-dix, la revue *Questions de ...*, une des quatre ou cinq revues qui caractérisent la nébuleuse mystique-ésotérique. Son directeur, Marc de Smedt, qui collabora à *Planète* en est une des personnalités marquantes. Néanmoins les références à *Planète* y sont rares, manifestement parce qu'elle avait certaines caractéristiques bien trop en écart avec la nouvelle sensibilité, notamment son scientisme et son optimisme euphorique.

S'il est possible de repérer une influence directe d'autres «structures» (celles liées à la santé, à une alimentation saine ; certaines maisons d'édition, certaines associations qui, dès avant les années soixante-dix, s'étaient donné pour objectif la diffusion de courants et d'auteurs différents), les filiations en termes de groupes constitués sont néanmoins rares. L'influence de ceux-ci s'est plutôt exercée de manière diffuse. Déterminer cette influence n'est donc pas chose facile. D'autant moins qu'il y a aussi dans les milieux de la religiosité parallèle une propension à faire feu de tous bois – je vais y revenir –, et que les courants d'idées actuellement les plus fréquemment évoqués ne sont pas forcément ceux qui ont eu la plus grande importance effective. A l'inverse, des courants d'idées actuellement peu prisés peuvent avoir exercé une forte influence : c'est le cas du spiritisme. Il en va de même pour les auteurs : quelle a été, par exemple, l'influence réelle de Krishnamurti, Dürckheim, Jung, Gitta Mallasz (Dialogue avec l'Ange), aujourd'hui références majeures ? L'impact d'auteurs désormais de moins en moins cités, tels Guénon, Lanza del Vasto, Shri Aurobindo ... n'a-t-il pas été bien plus fort ?

Il y a deux impasses dans l'analyse des filières historiques de la religiosité parallèle : le suivi précis, à l'excès, des différents groupes, ou, à l'inverse, la minoration de leur diversité pour considérer qu'un même fonds d'idées serait toujours à l'œuvre. Il faut plutôt s'attacher à repérer les voies qu'empruntent divers courants de sensibilité, en définissant ceux-ci tant à partir de ce qui est actuellement important qu'à partir de ce que l'on sait avoir été important. De prime abord je retiendrai les courants de sensibilité suivants, nullement étanches entre eux :

- les courants mystiques chrétiens ;
- les courants de la mystique spéculative, avec notamment la lignée qui se réclame de l'hermétisme, la kabbale, Jacob Böhme, Saint-Martin... ;
- les courants plus ou moins nettement attachés aux religions orientales ;
- les sociétés initiatiques, notamment Rose-Croix et franc-maçonnerie ;
- un ésotérisme qui à partir du XIX^{ème} siècle compose largement avec des idées modernes, notamment celle de progrès, avec l'optimisme qui lui est associé (cas aussi bien de la Société théosophique que du spiritisme) ;
- opposé à cet ésotérisme, un ésotérisme traditionnel, rétrogressif, auquel on peut associer de façon emblématique le nom de Guénon ;
- les courants qu'on peut apparenter à la Naturphilosophie ;
- les réseaux ayant pour préoccupation majeure l'alimentation, la santé ;
- l'ésotérisme porté par certains milieux littéraires ou artistiques depuis le romantisme et le symbolisme ;
- la mouvance du para-scientifique, flirtant avec le religieux mais se voulant surtout «autre» science ;
- les courants attachés à des revendications particularistes, tels le catharisme ou le celtisme ;
- la sensibilité psychologisante.

2. Problèmes de conceptualisation

On l'aura probablement remarqué : j'ai, tour à tour, parlé de «religiosités parallèles» ou de «nouvelle religiosité mystique-ésotérique» lorsqu'il s'agissait précisément des réseaux que j'ai observés. C'est en référence aux conceptualisations de Max Weber sur les voies du salut que je caractérise en premier lieu la nébuleuse de groupes que j'étudie de «mystique». Parmi les voies du salut qui reposent sur un auto-perfectionnement, M. Weber distingue la voie éthique, où le salut est attaché à un agir conforme à la volonté de Dieu, et la voie mystique où le salut découle de la réalisation d'un certain état d'être obtenu grâce à un travail de transformation de l'intériorité même du sujet. Tel est le cas aussi dans les groupes que j'étudie, le salut étant ici, non pas extra-mais intra-mondain puisqu'il s'agit de s'assurer le bonheur ici-bas, bonheur pour l'essentiel défini selon les critères dominants dans la société globale.³ Le critère de l'auto-perfectionnement volontaire exclut de la nébuleuse mystique-ésotérique les «simples» lecteurs de toute la littérature sur l'ésotérisme et les «mystères», et aussi les formes de religiosité uniquement fondées sur l'expérience

3 Cf. «Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains», F. Champion, D. Hervieu-Léger (eds). *De l'émotion en religion en religion. Renouveaux et traditions*. Paris, Le Centurion, 1990.

de «guidances», de «lumière», d'«énergies de guérisons», etc... S'il y a bien là centralité de l'expérience intime, il n'y a pas travail actif de transformation de soi. Cependant il faut avouer que dans la réalité la différence est rarement très nette. Bref, la nébuleuse mystique-ésotérique telle que je l'ai définie n'est qu'une partie d'un ensemble beaucoup plus vaste.

Comment qualifier cet ensemble ? C'est dans l'exposé de ses détours réflexifs qu'une conceptualisation prend véritablement son sens. J. F. Mayer parle de «groupes spirituels», de «nouvelles voies spirituelles», conceptualisation sur laquelle je n'ai pas encore réfléchi, et de «*religiosité parallèle*», conceptualisation que je reprendrai, notamment à la lueur d'une autre conceptualisation : celle de Jacques Maître en termes de «nébuleuse d'hétérodoxies».⁴ Celle-ci déborde la religiosité parallèle puisqu'elle inclut également les «médecines parallèles», les «psychothérapies post-analytiques» : on y trouve tout ce qui échappe aux grandes institutions de régulation des croyances (science, Etat, confessions dominantes). Pour J. Maître, «le paradoxe fondateur des éléments idéologiques constitutifs de la 'nébuleuse' réside dans le jeu entre une contestation des systèmes officiels de représentation et une compétition avec ceux-ci sur leur propre terrain». Il s'en suit une fondamentale dépendance des hétérodoxies par rapport aux orthodoxies de référence et un manque de consistance propre ; elles peuvent donc se conjuguer et tendent de fait à s'épauler systématiquement. Ces analyses sont éclairantes. La religiosité parallèle ne manque pas, en effet, de contester religions établies, science et médecine «officielles». Elle ne manque pas non plus, ni de s'affirmer plus «authentique», plus «vraie», plus proche de la «tradition originelle» que les religions conventionnelles, ni de se prétendre plus opératoire que la science et la médecine «officielles». Et tout observateur ne peut qu'être frappé par son éclectisme, notamment par le grand bazar que constituent les salons d'exposition ou les rubriques «annonces» des revues. Et son discours, pour pallier le manque de cohérence interne, fait très largement usage, comme l'a bien analysé J. Maître, de «signifiants flottants» qui renvoient à des signifiés extrêmement flous. A commencer par celui d'«énergie», mais également pêle-mêle : «se nettoyer», «vibration», «lumière», «corps astral», «unité», «cosmos», «divin» ...

Pourtant, malgré ses aspects stimulants, le concept de «nébuleuse d'hétérodoxies» ne m'apparaît pas vraiment pertinent. Il ne tient pas compte de la conjoncture historique qui s'est ouverte avec les années soixante-dix. Jusqu'alors la science avait réussi à toujours plus largement imposer sa ligne de partage entre le possible et l'impossible, jusque et y compris dans les Eglises conventionnelles. A partir des années soixante-dix il n'en va plus exactement

4 «Régulations idéologiques officielles et nébuleuses d'hétérodoxies. A propos des rapports entre religion et santé», *Social Compass*, 1987, vol.34.

de même, et ce alors que l'emprise du christianisme continue encore de se desserrer. C'est dire qu'il y a déficit de régulations orthodoxes des croyances. Dès lors les croyances «hétérodoxes» s'affirment très largement, comme en témoigne la diffusion que leur assurent nombre de moyens d'information. Beaucoup de ces croyances deviennent de fait socialement légitimes. En ce qui concerne celles qui veulent rivaliser directement avec la science (magnétisme humain, extra-terrestres, etc...) la conceptualisation en termes d'«hétérodoxies» s'avère néanmoins la plus adéquate. Car, pour le dire très vite, sur le terrain de la science (des sciences physiques et biologiques) il n'est de science que la science qui se reconnaît et se contrôle elle-même à travers une communauté scientifique où le pluralisme des approches ne s'accompagne pas d'une pluralisation de la vérité : le sujet qui «fait» la science est un sujet impersonnel. Il n'en va pas de même en médecine (activité clinique) et encore bien moins en matière de religieux. Là, dès lors que les institutions officielles ne réussissent plus que partiellement à contrôler les croyances, celles-ci cessent d'être «hétérodoxes» : *elles deviennent des croyances parallèles*.⁵

Le qualificatif de parallèle convient d'autant mieux que le contenu de ces croyances ne relève pas seulement d'une logique d'opposition à «l'officiel» : chaque sous-ensemble de ce qu'on peut donc appeler religiosité parallèle a malgré tout une certaine consistance propre.

3. Une identité commune ?

J. F. Mayer pose la question de l'existence d'une identité commune aux réseaux de la religiosité parallèle qui n'affichent pas de «prétention exclusiviste». Pour la nébuleuse mystique-ésotérique que j'étudie le sentiment d'une certaine appartenance commune existe, mais s'est atténué comme on va le voir. Ce sentiment repose sur des «orientations psycho-religieuses» largement partagées.⁶ Il repose aussi sur l'opposition aux religions, à la science, à la médecine «officielles». Ce fut même, dans le prolongement des multiples contestations des années soixante-dix, cette opposition, alors très vive, qui structura la nébuleuse mystique-ésotérique. Depuis la protestation s'est euphémisée. D'autant plus aisément que nombre de ses thématiques ont acquis une certaine légitimité (par ex. la valorisation du sujet des affects, les médecines parallèles), et le sentiment

5 Plusieurs personnes m'ont fait remarquer que la caractérisation de parallèle était trompeuse puisque religiosités «parallèles» et religions «classiques» sont fort loin d'être sans contacts et que probablement elles en auront de plus en plus. Je retiens cette remarque : sans doute un autre terme devra-t-il être trouvé.

6 Ces «orientations» sont le principal sujet du texte cité en note 3.

d'une appartenance commune est devenu moins fort. Il y a désormais davantage d'étanchéité entre les divers sous-ensembles de la nébuleuse mystique-ésotérique.

Dés le début des années quatre-vingt, après que l'effervescence fut retombée, s'était fait jour, dans divers réseaux, la volonté de donner plus de consistance propre aux croyances. Il s'agissait d'asseoir les engagements et souvent, pour les leaders, de pouvoir compter sur un revenu financier régulier (la plupart des pratiques correspondent à des séminaires, conférences, stages payants). Les logiques sociales dominantes ont alors commencé de reprendre toute leur force. Notamment l'obligation de compétence pour les leaders, la spécialisation dans telle ou telle activité, la séparation des différentes sphères de l'activité sociale. Ainsi certains qui, dans les années soixante-dix, étaient le fer de lance de la protestation contre la séparation des approches religieuses et scientifiques de l'homme et du monde, s'insurgent-ils désormais contre le syncrétisme science-religion. Jouent également de nouveau à plein les écarts socio-culturels, moins évidents au moment de la plus grande effervescence. Il en résulte des clivages, fonction notamment de la plus ou moins grande importance donnée aux expériences extraordinaires, désormais bien moindre dans les réseaux socialement les plus élitistes. Des réseaux, ou des adeptes de façon individuelle, cessent de s'opposer à l'«officiel» et portent un regard positif, qui sur la logique scientifique pourtant toujours aussi «séparatrice», qui sur le christianisme. On notera, sans l'expliquer ici, qu'alors que l'opposition au christianisme s'est atténuée, l'opposition aux thérapies «officielles», médecine allopathique et psychanalyse freudienne essentiellement, est restée, elle, très vive.

Deux points majeurs ont été ici laissés dans l'ombre : un point empirique, l'évaluation quantitative de la religiosité parallèle ; un point théorique, la «nature» de cette religiosité.

Faute de moyens financiers, la recherche académique n'est guère en mesure de tenter une estimation chiffrée de la religiosité parallèle. D'une récente enquête d'un institut de recherches appliquées, la COFREMCA, enquête menée pour le compte des Pompes Funèbres sur un échantillon de 2.500 personnes, représentatif de la population française, il ressort que le milieu de la religiosité parallèle pourrait être extrêmement important, plus encore que ce que je pouvais supposer. La COFREMCA, conformément à ses méthodes d'enquête, a, face à la mort, dégagé cinq «socio-styles» spirituels dont celui des «défricheurs» (18%). A voir les attitudes – notamment celle consistant à attacher «une assez grande importance à tout ce qui touche la spiritualité, indépendamment de la religion» – et aussi les pratiques (20% font des «exercices de méditation ou de concentration»), ces «défricheurs» (donc presque 1/5ème de la population française) semblent correspondre au milieu de la religiosité parallèle. La religiosité

parallèle n'est peut-être donc plus un phénomène marginal, mais une composante à part entière du paysage socio-religieux contemporain.

La religiosité parallèle relève-t-elle du religieux ? Au moins pour certains groupes il faut se poser la question : a-t-on affaire à de nouvelles inventions religieuses ou à une subversion du religieux ? Les diverses recompositions du religieux que nous observons sont-elles «seulement» de nouveaux remaniements, des réinterprétations après bien d'autres de telle ou telle tradition, de telle ou telle signification (notamment celle de «salut») ? Ou bien s'agit-il de ré-emplois structurés de part en part par une dynamique profane, voire même d'instrumentalisations lorsque notamment les religions ne sont plus perçues que comme un immense réservoir de techniques du soi ou de modes de pensées alternatifs ? En ce qui concerne la religiosité mystique-ésotérique, elle peut ainsi aussi bien pencher du côté du magique que vers la revendication d'un au-delà de l'homme, immanent et universel, tendances le plus souvent conjuguées dans des proportions variables. Cela peut apparaître paradoxal mais a en fait sa cohérence, la souveraineté du pragmatisme, et est soutenu par les évolutions socio-religieuses globales. En effet, c'est bien au-delà des réseaux mystiques et ésotériques que l'érosion de la religion «classique» conduit aussi bien vers le magique que vers un spiritualisme humaniste.