

Les racines cachées du Nouvel Âge

*«Je suis persuadé qu'en luttant contre le gnosticisme,
le deuxième évêque de Lyon a combattu,
il y a exactement dix-huit siècles,
la déviance la plus redoutable que rencontre aujourd'hui la foi
chrétienne,
du moins en Occident.»*
Cardinal Decourtray

I. – Un changement de paradigme

Nous sommes bien obligés de constater que la proposition de l'Évangile ne fait plus écho pour bon nombre de nos contemporains. Il semble qu'il y ait une rupture de sens entre la vision du monde, de l'homme et de Dieu de ce début de troisième millénaire et ce qu'elle pouvait être il y a un siècle. Pour le dire autrement: nous avons assisté, au cours du vingtième siècle, à un changement de paradigme¹ au niveau culturel, qui s'est manifesté par l'apparition de ce qu'il est convenu d'appeler le «Nouvel Âge»². L'ancien paradigme se structurait autour de la proposition de sens véhiculée par les Écritures judéo-chrétiennes, qui constituaient le fondement des cultures européennes; nous essayerons de préciser la vision du monde du nouveau paradigme à partir d'une rapide étude de son avènement historique.

Il apparaît que la préparation lointaine du Nouvel Âge se situe au début du XIX^e siècle, au tournant du rationalisme au romantisme. Le rationalisme ayant réglé son compte à la notion de Révélation et de manière plus générale au transcendantalisme, la voie était ouverte à une remise en cause, progressive mais

1. KUHN T., *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983; ID., *La tension essentielle*, Paris, Flammarion, 1990.

2. Pour une définition du Nouvel Âge, ses origines, ses principales thèses, nous nous permettons de renvoyer à notre article paru dans la Revue *Esprit et Vie*: «Le Nouvel Âge, quarante ans après», 74 (2003) 3-19.

radicale, de l'ancienne vision du monde, qui se verra de plus en plus critiquée au XIX^e s., pour être franchement contestée au début du XX^e s.

Le facteur déclenchant du passage au nouveau paradigme pourrait bien avoir été la crise de la rationalité scientifique au début du vingtième siècle. Nous pensons au théorème de Gödel en mathématique, aux interprétations de la mécanique quantique en termes de logique non-classique, à la nouvelle vision du monde issue des théories de la relativité — restreinte et générale. Sans oublier le développement de courants réductionnistes au sein des sciences humaines — tout particulièrement de la psychologie et de l'anthropologie.

La «révolution du Nouvel Âge» apparaît donc plutôt comme l'étape finale d'une évolution, marquée par l'érosion progressive de l'ancienne proposition de sens, dont un christianisme en voie d'affadissement n'a pas su démontrer la pertinence face aux défis du monde moderne. En d'autres termes, le «Nouvel» Âge n'est pas si neuf que cela: une rapide archéologie de ses principales propositions permettra de voir que celles-ci ne constituent qu'une vulgarisation d'anciennes idées, qui ont fait leur chemin dans les milieux des sciences humaines et de la philosophie avant de paraître et de se diffuser dans le grand public.

L'éclosion du phénomène se situe en Angleterre, à la fin des années 50. Né d'un réveil de la Théosophie, il se développera sous forme d'un vaste réseau mondial intégrant la plupart des nouveaux courants de pensée de l'époque autour de quelques principes communs. Les quatre axiomes principaux sont:

- une conception holistique, moniste ou unitaire de l'univers; avec comme corollaire: un homme divin par nature;
- un relativisme éthique et religieux;
- une conception réincarnationniste de la vie après la vie;
- un millénarisme «optimiste».

Notre propos sera précisément d'essayer de mieux comprendre le choix de ces grands pôles unificateurs — et en particulier la fascination pour l'Orient — à partir de l'évolution préparatoire à l'apparition du phénomène. Pour la clarté de l'exposé, nous aborderons successivement l'apport des sciences religieuses et celui de la philosophie, mais les dates permettront de vérifier que les deux courants se développent simultanément.

II. – L'apport des sciences religieuses

1. *La traduction du manuscrit parsi de l'Avesta*

En 1759, Abraham Yacinthe Anquetil-Duperron termine la traduction de l'*Avesta*, livre sacré des Parsis; puis, quelques années plus tard, en 1786, il propose une première traduction des *Upanishads*. Jusque-là, le vieux monde ne considérait qu'avec condescendance ces cultures inconnues et totalement indépendantes de lui. Inconsciemment, l'Occidental octroyait à sa culture une valeur inégalée, inégalable et même absolue. Les travaux de Anquetil-Duperron vont obliger le vieux continent à une révision de ces considérations.

Dans sa biographie consacrée à Anquetil-Duperron, R. Schwab a remarquablement dépeint ce revirement: «Anquetil a percé un isthme entre les hémisphères du génie humain, débloqué le vieil humanisme du bassin de la Méditerranée; il n'y a pas 50 ans que ses compatriotes demandaient comment on peut être persan lorsqu'il leur apprend à comparer les monuments des perses à ceux des grecs. Avant lui on ne réclame de renseignements sur le haut passé de la planète qu'aux écrivains latins, grecs, juifs ou arabes. La Bible apparaît comme un bloc isolé, un aérolite. L'univers de l'Écriture tient dans la main; à peine si l'on y soupçonne l'immensité des terres inconnues. Par cette traduction de l'*Avesta* commence la perception devenue maintenant vertigineuse avec les exhumations de la vie centrale, des parlers qui foisonnèrent après Babel. Dans nos écoles jusque-là fermées orgueilleusement sur l'étroit héritage de la renaissance gréco-latine, il lance une vision des civilisations innombrables et immémoriales d'un infini de littérature. Désormais quelques cantons européens ne sont plus seuls dans l'histoire à laisser des noms gravés»³.

2. *La naissance de la philologie comparée; l'Asiatic Society of Bengal*

Ces découvertes provoquèrent un immense engouement pour les traditions orientales. L'Angleterre inaugura en 1784, à Calcutta, l'*Asiatic Society of Bengal*: «Le 15 janvier 1784, déclare solennellement Raymond Schwab, la Société Asiatique du Bengale, à Calcutta, ouvre avec ses séances l'an premier de

3. Cité par KIPPENBERG H.G., *À la découverte de l'histoire des religions*, Paris, Salvator, 1999, p. 66.

l'ère nouvelle. En novembre de la même année, est acquise, sous ses auspices, la première traduction directe et complète d'un grand texte sanscrit: la *Bhagavad Gîtâ* par Wilkins»⁴. La Société Asiatique sera créée à Paris en 1821.

C'est dans ce contexte de recherche fébrile que les soldats de l'armée de Napoléon découvrent en 1799, dans le delta du Nil, la fameuse «Pierre de Rosette», qui mentionnait en grec un décret des prêtres égyptiens datant de 196 avant J.-C. Le même texte était également écrit en hiéroglyphes et en écriture démotique. Il fallut 23 ans pour que Jean-François Champollion parvienne à déchiffrer les hiéroglyphes qui depuis l'antiquité étaient demeurés totalement obscurs.

Le 2 février 1786, William Jones faisait part devant l'*Asiatic Society* de ses suppositions concernant une parenté entre les normes indiennes et iraniennes et les langues grecques et latines. Ainsi naissait la philologie comparée. En 1816, paraît une première grammaire comparative du sanskrit, du grec, du latin, du perse et de l'allemand.

Non seulement les résistances dues aux préjugés par rapport à ces cultures inconnues étaient peu à peu surmontées, mais elles faisaient place à une véritable fascination pour tout ce qui venait de l'Orient.

3. *La science des religions: Max Müller*

En 1846, un jeune éditeur allemand devenu professeur de philologie comparée à l'université d'Oxford, Friedrich Max Müller (1823-1900), fut chargé de l'édition critique des *Rig-Veda*. Conquis aux doctrines romantiques, notre auteur était convaincu que l'évolution avait entraîné plutôt une dégénération du potentiel humain, et qu'il fallait donc chercher à remonter jusqu'aux origines des diverses religions pour trouver *la* religion, dans sa forme originelle et pure. Il comptait bien se rapprocher de cette source par ses études sur les *Rig-Veda*.

Les thèses de M. Müller connurent un succès retentissant à travers les fameuses «Hibbert-Lectures» (1878) intitulées *Lectures on the Origin and Growth of Religion, as illustrated by the Religions of India*. À la fin de son dernier cours, notre auteur «avait manifesté son espoir de voir la zone enfouie de la religion humaine devenir un jour accessible et offrir asile à quiconque aspirerait

4. SCHWAB R., *La renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950, p. 57.

à quelque chose de meilleur, de plus riche, de plus ancien et de plus vrai que ce qu'il pouvait trouver dans les temples, les mosquées, les synagogues ou les églises. M. Müller s'imaginait très concrètement que les croyants de toutes les religions devaient un jour vénérer, dans cette crypte paisible, ce qu'ils considéraient comme leur valeur suprême, et indiquait ensuite ce qu'était cette valeur pour un hindou, un bouddhiste, un musulman, un juif et un chrétien»⁵.

Lorsqu'en 1888 lui furent également confiées les «Gifford-Lectures», le chemin d'une nouvelle discipline, que M. Müller appela «science des religions», était ouvert. C'est également grâce aux efforts déployés par M. Müller, que le premier Congrès international des Religions, rassemblé à Chicago en 1893, connut un tel retentissement. Ce rassemblement sera le point de départ d'un important mouvement missionnaire des traditions orientales, qui prennent conscience de la possibilité d'étendre leur influence sur l'Occident.

C'est dans ce contexte qu'en 1875, Mme Blavatsky fonda, avec le colonel Olcott, la *Société Théosophique*. Il apparaît dès lors que l'ouverture sur l'Orient qui caractérise le Nouvel Âge, s'inscrit dans une démarche préparée de longue date, que la Théosophie a seulement fait sortir des milieux universitaires.

4. *Le mythe de la tradition universelle*

Ainsi donc, alors que les Lumières cèdent la place au Romantisme, l'intérêt des érudits se tourne vers l'Inde dont les doctrines métaphysiques fourniront un fondement au sentiment religieux des romantiques.

Le mythe de l'unité des traditions orientale et occidentale dans une tradition universelle enracinée aux Indes, prend corps sous la plume de E. Quinet qui développe cette thèse avec beaucoup de lyrisme mais peu d'arguments, dans son étude sur le *Génie des religions* (1824).

Poussé par l'amour de l'inconnu, Alexandre arriva au bord de l'Indus. Un instinct divin le ramenait au berceau de la race dont il était le premier représentant. Il touchait le mystère des origines de la civilisation grecque. Il put montrer aux Hellènes dans les monts sacrés de l'Inde, la mine d'où étaient sortis leurs dieux⁶.

5. KIPPENBERG H.G., *À la découverte...* (cité *supra*, n. 3), p. 89.

6. QUINET E., *Du génie des religions*, Paris, Charpentier, 1842, p. 56.

L'alliance fut cependant de courte durée car, fasciné par la religion morbide du Crucifié, l'Occident reniait ses origines et sombra pendant toute la durée du moyen âge, dans un profond obscurantisme. Ce n'est que depuis le dix-huitième siècle que l'Europe porte à nouveau son regard au delà de l'Olympe, jusqu'à l'Himalaya, en quête de la tradition universelle d'où seraient issues les deux sages. E. Quinet pressent même que ce retour à la Source commune, annonce l'avènement d'une humanité nouvelle: «Tout ce que le passé renferme de religion, tous les éléments sacrés de la tradition se rapprochent subitement dans un chaos divin, pour enfanter, il semble, une forme nouvelle d'humanité»⁷.

Tradition universelle, syncrétisme religieux, nouvelle humanité: autant de thèmes clés du Nouvel Âge, qui sont déjà clairement formulés plus d'un siècle avant son fondement. À la même époque, dans ses leçons munichoises sur la philosophie de la mythologie de 1828, Schelling (1775-1854) tente de décrire le mouvement de l'esprit qui mène de la toute première religion — une religion astrale qu'il nomme le sabisme⁸ — à l'émergence des monothéismes via les cheminements des mythologies et des polythéismes égyptiens, indiens et grecs.

La recherche philosophique et la recherche des sciences religieuses convergeaient ainsi vers une exaltation d'une religiosité naturelle, basée sur le sentiment, l'intuition, dont le caractère subjectif était incompatible avec toute structuration institutionnelle, considérée comme répressive. Il est clair que dans cette perspective, les religions révélées, orientées vers l'histoire d'un peuple, apparaîtront comme des déviations par rapport au naturalisme originel.

5. *La perspective d'une unification de la sagesse ésotérique*

L'ésotérisme a accueilli avec beaucoup de sympathie cette redécouverte de l'Inde, dont les doctrines ne sont pas étrangères au panthéisme idéaliste qu'il professe. Désormais l'ésotérisme peut se rattacher non seulement à Pythagore, mais peut également citer la *Mahâbhârata*, démontrant ainsi le caractère universel de sa sagesse. Dans les *Œuvres Posthumes* (1807) du Philosophe Inconnu, Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), on peut lire:

7. *Ibid.*, p. 62-64.

8. SCHELLING F.W.J., *Philosophie de la mythologie* (1828), tr. A. PERNET, Grenoble, Millon, 1994, p. 109.

Les fruits sont tombés dans l'Occident, comme au pied de l'arbre, quand ils sont mûrs. La racine est toujours restée en Asie, et c'est de là que, semblable à un grand fleuve, cette source a distribué ses eaux sur toute la terre, afin que tous les êtres vinsent s'y abreuver⁹.

R. Schwab commente: «Source, l'Orient — surtout “aryen”, celui des mages et des brahmes — fleuve, la Tradition — et non pas l'Église —: ici c'est avec toute une philosophie de l'histoire et des religions, celle qui aboutit à Schopenhauer et Gobineau, que la théosophie concorde. Combien elle aura contribué à répandre davantage telles idées, et le prestige même du sanscrit, l'extraordinaire influence de Saint-Martin le donne à calculer»¹⁰.

Dans *La langue hébraïque restituée* (1815), un autre ésotéricien de renom, Fabre d'Olivet (1767-1825), établit trois langues mères: l'hébreu, le sanscrit et le chinois, et reprend la question ésotérique par la linguistique, dans la perspective des travaux en science des religions. Même si, en tant que réseau, le Nouvel Âge ne peut pas s'identifier aux écoles ésotériques, occultes et spiritistes, en raison de la forte structuration de celles-ci, il a cependant puisé dans ces différents courants ce qui lui semblait compatible avec les orientations qu'il avait prises.

Nous ne saurions bien sûr intégrer Jacob Böhme (1575-1624), ni Louis-Claude de Saint-Martin, représentants notables de l'ésotérisme occidental, comme des fondateurs du Nouvel Âge; cependant leur influence est indéniable, au même titre que celle d'auteurs comme René Guénon (1886-1951) ou encore Georges Ivanovic Gurdjieff (1868-1949) et Piotr Demianovic Ouspensky (1875-1948).

III. – L'apport de la pensée philosophique

1. Une doctrine dans l'air du temps

L'engouement du Nouvel Âge pour les religions naturistes — et tout particulièrement pour les Traditions orientales — ne s'origine pas seulement dans les recherches des sciences religieuses du XIX^e siècle. Il profite d'un mouvement de pensée plus vaste, qui s'enracine chez les philosophes marquant la charnière entre l'illumination et le romantisme.

9. *Saint-Martin, Le Philosophe inconnu*, éd. J. MATTER, Nantes, Éd. Dix de cœur, 1992, n° 201.

10. SCHWAB R., *La renaissance orientale* (cité *supra*, n. 4), p. 253.

Des auteurs tels que les frères August Wilhelm (1767-1845) et Friedrich von Schlegel (1772-1829), Friedrich von Hardenberg (1772-1801) (Novalis), Johann Ludwig Tieck (1773-1853) ou encore (le premier) Schelling déjà cité, voire Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) à ses tout débuts, ne cachent pas leur profonde insatisfaction devant l'héritage critique kantien, qui barrait l'accès à l'absolu. Aussi, tout en intégrant la critique rationaliste de la Révélation, les précurseurs du romantisme vont-ils redéfinir le phénomène religieux en termes de sentiment de la nature, préparant par le fait même l'accueil des mystiques naturistes.

Dans cette élaboration d'une autre voie d'accès au divin, on ne saurait minimiser l'influence de Baruch Spinoza (1632-1677) redécouvert depuis les travaux de Lessing (1729-1781) dans les années 1750. Rappelons que Spinoza réduit la Révélation à un ensemble de lois morales, utiles à la majorité du genre humain, mais que le philosophe justifie par la raison naturelle. Dans l'Écriture, précise B. Spinoza,

les faits sont rapportés à Dieu parce que l'objet de l'Écriture n'est pas de faire connaître les choses par des causes naturelles, mais seulement de raconter des choses qui puissent tenir une grande place dans l'imagination et cela suivant une méthode et dans un style propres à exciter le plus possible l'admiration et à imprimer en conséquence la dévotion dans l'âme du vulgaire. L'Écriture ne contient que des enseignements très simples et ne tend à autre chose qu'à l'obéissance. Tous, hommes, femmes, enfants, peuvent bien également obéir par commandement, mais non posséder la sagesse. Seule une partie comparativement très petite du genre humain atteint l'état de vertu sous la seule conduite de la Raison; si donc nous n'avions pas le témoignage de l'Écriture, nous douterions du salut de presque tous¹¹.

Nos auteurs romantiques gardent la critique spinoziste de la Révélation mais veulent s'élever à un sentiment du divin qui, sur l'horizon de la philosophie de B. Spinoza, ne pouvait être que fusionnel et panthéiste¹². Friedrich Schleiermacher (1768-1834) cristallise cette tendance dans son *Discours sur la religion à ses contempteurs qui sont des esprits cultivés* (1799). Pour notre auteur, la religion n'est ni pensée ni action, mais contemplation intuitive, sentiment de la Nature infinie.

11. SPINOZA B., *Traité théologico-politique*, tr. Ch. APPUHN, Œuvres, t. 2, Paris, GF-Flammarion, 1965, p. 126-127; 232-258.

12. GROSOS P., *Philosophie et théologie de Kant à Schelling*, Paris, Ellipses, 1999, p. 102-103.

Elle veut contempler intuitivement l'Univers; elle veut l'épier pieusement dans les manifestations et les actes qui lui sont propres; elle veut se laisser, dans une passivité d'enfant, saisir et envahir par ses influences directes¹³.

Ce n'est pas Dieu qui se révèle mais l'Univers, que l'homme accueille de manière totalement passive dans une série d'intuitions, auxquelles sont nécessairement liés divers sentiments. Les tentatives de conceptualiser le Tout infini de la nature relèvent de la métaphysique et non de la religion; celui qui veut se représenter Dieu sous quelque forme que ce soit, se condamne, selon notre auteur, à l'illusion de la mythologie. Comme les manières de voir l'Infini sont infinies, il est impossible de construire un «système d'intuitions» conduisant à une religion qui serait normative.

Ainsi chacun voit aisément que personne ne peut posséder la religion tout entière, car l'homme est un être fini, et la religion est infinie. Toutes les religions positives sont précisément les formes déterminées sous lesquelles la religion infinie se manifeste dans le fini. Toutes contiennent de la religion, et plus ou moins de ce qui constitue sa véritable essence; chacune a été une des formes que la religion éternelle et infinie a nécessairement dû revêtir, au milieu d'êtres finis et limités¹⁴.

L'engouement de l'époque pour les traditions orientales faisait de celles-ci des candidates tout indiquées pour incarner cette hypothétique religion primordiale. Quelques années auparavant, vers les années 1770, un autre philosophe, Johann Gottfried Herder (1744-1803), donnait déjà de l'indou un tableau idyllique, annonciateur de la rencontre entre l'idée romantique de la religion et les traditions orientales.

Les Indous sont la variété la plus douce des hommes. Ils n'offensent aucun être vivant: ils honorent ce qui apporte la vie et se nourrissent des mets les plus innocents, le lait, le riz, les fruits des arbres, les bonnes herbes que leur offre leur terre natale. Leur silhouette est droite, élancée et belle. À leur physique ressemble aussi la forme originelle de leur esprit. Modération et calme, douceur de sentiment et une tranquille profondeur d'âme caractérisent leur travail et leurs plaisirs, leur morale et leur mythologie, leurs arts et même leur résignation sous le joug le plus dur de l'humanité¹⁵.

13. SCHLEIERMACHER Fr., *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*, tr. I.J. ROUGE, Paris, Aubier, 1944, p. 151.

14. *Ibid.*, p. 276-281.

15. HERDER J.H., *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, tr. M. ROUCHÉ, Paris, Aubier, 1962, p. 119.

2. *La distinction entre religions aryennes et sémitiques*

Nous avons fait allusion à l'influence décisive de Max Müller dans l'ouverture aux religions orientales. Il faut encore le citer dans le contexte de la transformation de l'image de Dieu que va subir la culture occidentale au XIX^e siècle. H.G. Kippenberg précise en effet que la distinction entre religions aryennes et sémitiques remonte à cet auteur, et apparaît dans ses travaux comme le fruit de l'application de la philologie comparée à l'étude des religions. «Il ressortait d'une comparaison entre les documents les plus anciens, que le signe le plus saillant de la religion aryenne était la vénération du Dieu dans la nature, la reconnaissance du divin régnant sous le voile splendide de la nature. Par opposition, le signe caractéristique de toutes les religions sémitiques était la vénération de Dieu dans l'histoire»¹⁶.

Cependant, saisi par la fascination romantique du retour à la pureté des origines, et s'appuyant sur la philologie, M. Müller croit avoir découvert à la source du courant indo-européen, une phase originelle des religions, au cours de laquelle le divin se serait «révélé» à l'état pur à l'esprit humain. Comme par hasard, cette première révélation porte sur l'intuition de l'infinité de Dieu, que F. Schleiermacher avait définie, on s'en souvient, comme essence même de l'expérience religieuse. Pour M. Müller, le succès de la tradition sémite dans le développement ultérieur de la religion, serait dû au fait que les noms divins qu'elle transmet «auraient mieux su préserver la révélation originelle de l'infini contre la corruption par la mythologie, que ne le firent les noms divins aryens»¹⁷. Cependant, la découverte de l'Inde et de la religion indo-européenne la plus ancienne permettrait selon notre auteur, de revenir à la «religion pure», rendant obsolète la tradition sémite.

3. *Schopenhauer et la condamnation de la religion juive*

Cette analyse qui reconnaît un rôle positif à la tradition sémitique dans le cours de l'histoire des religions, ne réussit pas à modérer le racisme ambiant, et plus particulièrement l'anti-sémitisme juif. Le philosophe Arthur Schopenhauer (1788-1860) ne mâche pas ses mots pour condamner la religion juive et à travers elle toute forme de théisme, du moins dans sa version monothéiste, dont le judaïsme est le paradigme.

16. KIPPENBERG H.G., *À la découverte...* (cité *supra*, n. 3), p. 97.

17. *Ibid.*, p. 98-99.

L'intolérance n'est essentielle qu'au monothéisme. Un Dieu unique est, d'après sa nature, un Dieu jaloux, qui n'en laisse vivre aucun autre. Au contraire, les dieux polythéistes, d'après leur nature, sont tolérants. Voilà pourquoi les religions monothéistes seules nous donnent le spectacle des guerres, des persécutions, des tribunaux hérétiques, comme aussi celui du bris des images des autres dieux, de la destruction des temples indous et des colosses égyptiens qui, pendant trois mille ans, ont regardé fixement le soleil; c'est que leur Dieu jaloux avait dit: "Tu ne graveras pas d'image", etc.¹⁸.

Le seul monothéisme qui pourrait trouver grâce à ses yeux, serait une personnification de la nature entière dans son ensemble. La conception juive d'un Dieu personnel créateur, qui tirerait l'être humain et toutes choses du néant, est pour notre auteur non seulement absurde et idolâtrique, mais conduit également à la séparation contre nature entre l'homme et le monde animal, dont il fait pourtant partie. Les naturalismes — en particulier le brahmanisme et le bouddhisme — ont par contre su intégrer la parenté de l'homme avec la nature dans la doctrine de la métempsycose. La critique du théisme s'achemine ainsi chez A. Schopenhauer, vers une exaltation des traditions orientales.

4. La «récupération» du Christ et du christianisme

Le sort du judaïsme étant réglé, où situer le christianisme? Pour A. Schopenhauer, l'essence du christianisme serait orientale et il n'aurait qu'un lien extrinsèque avec le judaïsme.

Comme un parfum de fleurs porté des lointains tropiques à travers les montagnes et les torrents, on sent dans le Nouveau Testament l'esprit de la sagesse indoue. Tout ce qui est vrai dans le christianisme se trouve aussi dans le brahmanisme et le bouddhisme. Comme un lierre en quête d'appui, s'enlace autour d'un tuteur grossièrement taillé, s'accommode à sa difformité, la reproduit exactement, mais reste paré de sa vie et de son charme propres, en nous offrant un aspect des plus agréables, ainsi la doctrine chrétienne issue de la sagesse de l'Inde a recouvert le vieux tronc, complètement hétérogène pour elle, du grossier judaïsme. Le tronc semble le même, mais il est tout autre. Les doctrines du Nouveau Testament ont rectifié et changé celles de l'Ancien, ce qui les a mises en accord, dans leur fond intime, avec les antiques religions de l'Inde.

18. SCHOPENHAUER A., *Parerga et paralipomena. Sur la religion*, tr. A. DIE-TRICH, Paris, Alcan, 1906, p. 67-68.

Reste à justifier ce transfert de la doctrine orientale vers la religion juive. C'est ici qu'on voit apparaître sous la plume de A. Schopenhauer, le mythe du Christ initié aux arcanes égyptiens et indous.

La notion de fuite en Égypte pourrait bien avoir un fondement historique: Jésus, élevé par des prêtres égyptiens dont la religion était d'origine indoue, aurait pris d'eux l'éthique de l'Inde et la notion de l'avatar, qu'il se serait ensuite efforcé d'accommoder aux dogmes juifs et de greffer sur l'ancien tronc. Un sentiment de supériorité orale et intellectuelle l'aurait enfin poussé à se regarder lui-même comme un avatar et à se nommer le fils de l'homme pour indiquer qu'il était plus qu'un homme. On pourrait même penser que, dans la force et la pureté de sa volonté, et en vertu de la toute-puissance qui devient la prérogative naturelle de la volonté et que nous connaissons par le magnétisme animal ainsi que par les effets magiques apparentés à celui-ci, il aurait été en état, lui aussi, d'accomplir de soi-disant miracles, c'est-à-dire d'agir par l'influence métaphysique de la volonté; et en cela l'enseignement des prêtres d'Égypte lui serait venu à propos¹⁹.

5. La «vulgarisation» de H.S. Chamberlain

Ce mythe a été adopté et largement diffusé par bon nombre de ressortissants du Nouvel Âge. Il est cependant peu probable que ceux-ci se soient directement inspirés des œuvres de A. Schopenhauer. L'anti-christianisme — plus ou moins affiché — des nouvelles religiosités donne à penser qu'elles ont eu accès aux idées de notre philosophe par le biais des versions vulgarisées de ses ouvrages. Parmi celles-ci, *Les Assises du XIX^{ème} siècle* (1899) de Houston Stewart Chamberlain (1855-1927) ont joué un rôle de premier plan. Cet écrivain anglais prétend que le christianisme proviendrait d'une triple origine: par son origine aryenne, la véritable, il serait une religion excellente; par son origine juive, il serait pervers; par son origine méditerranéenne, il serait méprisable. C'est sous sa forme catholique que les facteurs juif et méditerranéen l'auraient surtout corrompu. En lui-même, il serait tout mystique, proche parent du brahmanisme et du germanisme antique. Il s'agirait donc de retrouver cette pure essence au sein d'une race sélectionnée²⁰.

19. *Ibid.*, p. 106.

20. Cf. DE LUBAC H., *Affrontements mystiques*, Paris, Éd. Témoignage Chrétien, 1949, p. 136-137.

Le monothéisme juif «ne serait qu'un appauvrissement métaphysique, une déchéance véritable au regard de l'admirable monothéisme aryen, déjà réalisé dès longtemps par les brahmanes. Car ces prêtres géniaux, grâce à une puissante synthèse de leur panthéon compliqué, proclamèrent le "Dieu un" et non pas "unique", ce qui est bien différent»²¹.

Il est facile de reconnaître, précise Ernest Seillière dans l'article qu'il consacre à l'ouvrage de H.S. Chamberlain, que «l'unité synthétique qui est applaudie en ce lieu n'est pas autre chose que le panthéisme de la philosophie allemande classique; et l'auteur des *Assises* oublie vraiment trop vite que ce prétendu monothéisme aryen, si "vivant", fut réveillé dans l'âme moderne par un penseur juif, Spinoza»²². Quant à Jésus, H.S. Chamberlain est convaincu qu'il est de pure race aryenne.

Nous ne découvrons pas la moindre raison d'admettre que les parents de Jésus-Christ aient été de race juive... Il est si probable que Jésus n'avait pas dans ses veines une seule goutte de sang juif, que cette probabilité équivaut presque à une certitude²³.

Pour les adeptes de l'arianisme mystique, le Christ serait aryen et l'héritier qualifié du védisme. Lorsque «le véritable Jésus sera retrouvé..., on comprendra [enfin] sa parole, que "le Royaume de Dieu est en nous", c'est-à-dire que la divinité de la Nature est ce que l'homme lui fournit de sa propre substance... La religion de l'avenir, rendant aux hommes "la vive émotion du grand mystère cosmique", marquera une vigoureuse renaissance d'idéalisme»²⁴.

6. La dérive du néo-paganisme allemand

À mesure que les vulgarisateurs s'éloignent de leur source philosophique, le naturisme, mais aussi le racisme, ne feront que s'amplifier. On songe ici à Alfred Rosenberg — *Le mythe du XX^e siècle* —, dont la volonté de ressusciter un christianisme nordique qui ne serait qu'un franc paganisme, servira de justification aux persécutions que l'on connaît. Citons dans le contexte

21. SEILLIÈRE E., «Les capacités religieuses des trois races occidentales», dans *Revue des deux mondes*, 15 décembre 1903, p. 860-882.

22. *Ibid.*

23. CHAMBERLAIN H.S., *La Genèse du XIX^{ème} siècle* (1899), Paris, Payot, 1913, p. 285-299; cité par DE LUBAC H., dans *Affrontements mystiques* (cité *supra*, n. 20), p. 107.

24. DE LUBAC H., *Affrontements mystiques* (cité *supra*, n. 20), p. 137.

du néo-paganisme allemand des années 30, quelques lignes de Bergmann sur la religion indo-germanique:

Le sentiment de ne faire qu'un avec le tréfonds divin de l'Univers est le principe de l'expérience religieuse. Il nous fait éprouver la sainteté de l'Univers et de notre propre existence. La contemplation, base de toute religion indo-germanique, nous dit que nous sommes le lieu de Dieu en ce monde. Nous savons que nous sommes les enfants de cette Toute-Maternité, que nous ne faisons qu'un avec son noyau le plus intime. Dans la paix de la nature, dans le silence solennel d'une forêt ou d'une cathédrale gothique, nous nous sentons enfant de Dieu ou Dieu-Enfant. Nous éprouvons que nous sommes le Saint Esprit même²⁵.

Qu'est-ce donc que le dieu qui est ici invoqué? Hauer répond: «La foi nordique est une religion de l'identité, ni panthéisme, ni monothéisme, ni polythéisme: Dieu est partout. La divinité échappant à toute représentation, la divinité impersonnelle, omniprésente, objet d'expérience intérieure, est essentiellement aryenne et germanique; le Dieu personnel, trônant au ciel, saisissable par l'idée, est plutôt sémitique et latin. Pour l'Allemand, Dieu est présent dans le cosmos comme dans sa propre conscience. Dieu est ressenti par lui comme une force à la fois personnelle et impersonnelle, agissant dans le monde et dépassant le monde»²⁶.

Hermann Mandel tient à prendre clairement ses distances par rapport à toute révélation historique et surnaturelle, à laquelle il oppose un émanationisme radical:

Dieu n'est point le Dieu d'une révélation surnaturelle, mais uniquement et exclusivement le Dieu du monde, qui n'existe pas plus sans le monde que le monde sans lui. Le monde est sa perpétuelle révélation, sa propre réalisation, non point créé arbitrairement du néant, mais nécessairement issu de la nature divine, et en perpétuelle naissance. Dieu est le fond et le principe d'unité du monde, la totalité omniprésente qui conditionne le monde, qui en fait un cosmos, mieux: un organisme, non point un Toi en face du Moi, mais le fond vital de l'univers²⁷.

25. Cité par BÉGUIN A., «Le néo-paganisme allemand», dans *Revue des deux mondes*, 15 mai 1935, p. 280-306.

26. *Ibid.*, p. 283.

27. *Ibid.*, p. 285.

IV. – Retour au Nouvel Âge

1. *Un antichristianisme à peine voilé*

Fidèle à ses sources — qu'il ne cite jamais —, le Nouvel Âge s'oppose vigoureusement au transcendantalisme judéo-chrétien. Un auteur aussi influent que Aldous Huxley (1894-1963) ne se prive pas de condamner sévèrement les méfaits des religions dévouées à un Dieu personnel. Il n'hésite pas à fustiger le Dieu «presque infra-humain» de l'Ancien Testament, «ce remarquable résumé de littérature de l'âge de Bronze», qui permet au croyant de justifier ses pires passions en se référant au comportement divin. Selon notre auteur, il est important de dénoncer à temps et à contretemps la lourde part de responsabilité qui incombe à la croyance au Dieu personnel chrétien dans les exactions de l'histoire, afin d'en tirer les leçons qui s'imposent pour l'avenir.

La dévotion à l'égard du Dieu personnel du christianisme a été associée, d'un bout à l'autre de l'histoire de cette religion, au massacre en masse des païens et à la torture et à l'assassinat en détail des hérétiques. Il appartient à l'idéaliste rationaliste de revenir continuellement sur ce fait d'importance fondamentale. De cette manière, peut-être, il pourra mitiger les tendances pernicieuses qui, l'histoire le montre, sont inhérentes au chemin de la dévotion et à la croyance en une divinité personnelle, qui en est le corollaire²⁸.

A. Huxley ira même jusqu'à suggérer que les exactions nazies se justifiaient de la conception d'un Dieu personnel.

C'est un fait de vérité historique que les plus excentriques d'entre les erreurs théologiques ont été associées fort souvent à la croyance à la personnalité de Dieu. C'est là une chose bien naturelle. Une personne a des passions et des caprices; et il est donc naturel qu'elle fasse des choses bizarres, exigeant par exemple la persécution des Juifs²⁹.

Après ce que nous venons de dire sur le néo-paganisme allemand des années 30, cette dernière affirmation, selon laquelle l'antisémitisme aurait été conduit par des ressortissants d'une religion adorant un Dieu personnel, c'est-à-dire par des sémites, a de quoi surprendre.

Ce genre de réflexion outrancière de la part d'un philosophe dont la pensée a marqué la culture contemporaine, peut expliquer,

28. *Ibid.*, p. 291.

29. *Ibid.*, p. 286.

au moins partiellement, l'animosité de bon nombre des ressortissants du Nouvel Âge envers le christianisme dont ils réduisent l'histoire à une longue série d'exactions criminelles, menées par des clercs sans scrupules, avides de pouvoir; aucune allusion aux actions héroïques de charité accomplies par les Saints, si ce n'est pour récupérer ceux-ci comme précurseurs du Nouvel Âge.

2. Tentatives de réinterprétation de la figure du Christ

Cette condamnation irrévocable du christianisme ne suffit cependant pas à conjurer l'attrait que suscite le Jésus des Évangiles. Aussi, ne pouvant évacuer la figure du Christ, le Nouvel Âge, fidèle à ses précurseurs, va tenter de réinterpréter la personne de Jésus-Christ à la lumière de ses doctrines. Un survol de quelques-unes de ces propositions suffira pour en saisir les grandes orientations et l'enracinement dans les ouvrages des auteurs déjà cités. Si le Christ Jésus n'est pas celui qu'il prétend être, qui est-il donc?

Les interprétations les plus contradictoires, s'appuyant sur des révélations de grands Maîtres cachés, sur des consultations par clairvoyance de la mémoire de l'univers, ou sur des démonstrations pseudo-scientifiques, se disputent le haut du pavé, prétendant toutes bien sûr à *la* vérité. Depuis l'agitateur politique jusqu'au Maître de la Hiérarchie cosmique, en passant par le magicien ou le grand initié, toutes les sensibilités sont représentées³⁰. Nous pouvons néanmoins regrouper ces tentatives de réinterprétation réductrice des Évangiles autour de quatre positions.

- La négation pure et simple de l'historicité de Jésus de Nazareth. Nous ne citons cette thèse que parce qu'elle apparaît sous la plume de l'éminence grise du Nouvel Âge: Helena Petrovna Blavatsky.
- L'interprétation de l'incarnation sur l'horizon de la doctrine des *Avatars* à laquelle se référait A. Schopenhauer. Le terme sanskrit *Avatar* se réfère dans l'hindouisme aux multiples interventions mythiques du dieu *Vishnou* dans le cours de l'évolution cosmique, en vue de rétablir la Loi universelle. Jésus serait un *Avatar* réservé à notre monde occidental, s'inscrivant entre *Bouddha* et un certain *Maitreya* à venir.

30. Pour une présentation critique plus développée de ces thèses, voir VERLINDE J.-M., *Le christianisme au défi des nouvelles religiosités*, Paris, Pr. de la Renaissance, 2002.

- La théorie de la divinisation d'un agitateur politique, érigé par l'Église en fondateur religieux. Il s'agit d'une dramatisation caricaturale de la thèse de la distinction entre «le Jésus de l'histoire» et «le Christ de la foi», introduite au début du XX^e s. par l'école libérale de la *Leben-Jesu-Forschung*, dans le prolongement des ouvrages de Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) et David Friedrich Strauss (1808-1874).
- La thèse de la dualité Christ cosmique – Jésus historique. Les interprétations qui développent cette thèse puisent l'essentiel de leur doctrine dans les écrits gnostiques des premiers siècles.

3. *Peut-on parler d'un nouvel athéisme?*

Pour les ressortissants du Nouvel Âge, le terme «athéisme» n'a de sens qu'en référence à une forme de pensée typiquement occidentale, et désormais en voie de dépassement. Selon Patricia M. Mische, «nous assisterions à une “nouvelle Genèse” qui nous révèle un “Dieu interdépendant”; un Dieu qui n'est pas séparé de la nature et du monde, mais qui en dépend, de même que réciproquement, la nature et le monde dépendent de Dieu. Il s'agit d'un Dieu “qui agit à travers nous, qui dépend de nous; de notre volonté de participer à créer le futur; de notre volonté d'assumer les interrogations critiques de l'histoire et de participer de manière consciente à la genèse d'un monde toujours en devenir”»³¹.

La nouveauté de cette doctrine n'est toutefois qu'apparente: la conception d'une énergie impersonnelle en évolution immanente se retrouve sous des formes similaires dans la plupart des traditions naturistes. S'il ne s'agit pas d'un athéisme au sens que prenait ce terme dans les doctrines anti-théistes des philosophes du soupçon, nous pouvons néanmoins reconnaître dans le Nouvel Âge un athéisme au sens où Bouddha récusait déjà le dualisme qui maintient l'adepte et le Principe divin vers lequel il tend, dans l'illusion de l'altérité.

Pour sortir de «l'aliénation» d'un Dieu transcendant et permettre la rencontre libératrice avec le Pouvoir spirituel immanent, le Nouvel Âge insiste sur la nécessité pour l'individu de se déprogrammer de ses conditionnements religieux, qui le lient à la vision dépassée de l'ère astrologique du Poisson — dominée par le christianisme — et l'empêchent d'accéder à la liberté nouvelle

31. MISCHÉ P.M., *Toward a global spirituality*, New York, Global Education Associates, 1988; cité par INTROVIGNE M. dans *New Age & Next Age*, Casale Monferrato, Piemme, 2000, p. 159.

de l'ère du Verseau. Ce n'est qu'à ce prix que les hommes pourraient être guéris de leur aveuglement et prendre conscience de leur propre nature divine. Ils pourraient alors commencer, de façon participative, le grand voyage vers la réintégration de l'unique conscience cosmique, au delà de l'illusion d'un Dieu personnel incréé. En ce sens, il n'est pas excessif de parler d'un athéisme militant, le Dieu visé étant ici le Dieu personnel de la tradition juive, et plus particulièrement le «Père» que nous révèle Jésus.

L'extrait suivant d'un article de la plume de Xavier De Schutter et paru dans le Journal *La Libre Belgique*, est sans doute significatif de la mouvance contemporaine:

L'athéisme, l'existentialisme, l'agnosticisme, voire l'indifférence religieuse, ont contribué à dissoudre le théisme. Il paraît que même prêtres et pasteurs se réfèrent de moins en moins à Dieu le Père et concentrent davantage leurs prédications sur l'Esprit, qui est au sein de la Trinité l'entité la plus impersonnelle. N'est-ce pas l'indice le plus sûr de l'érosion du théisme? À vrai dire, Dieu n'a pas totalement disparu de la littérature *New Age*, mais il n'y subsiste qu'incognito. Il n'est plus perçu comme un être métaphysique extérieur à l'homme et qu'il s'agit d'adorer, mais comme un état intrapsychique qu'il convient de réaliser en soi. C'est précisément cette évolution qui explique l'actuel succès du bouddhisme en Occident: cette philosophie adogmatique propose une méthode pour se libérer de la souffrance et atteindre le bonheur ici-bas sans l'intervention d'un Dieu extérieur. Exactement ce dont rêve l'Occident³².

V. – L'évolution du Nouvel Âge

1. *Du New Age au Next Age*

Massimo Introvigne³³ décrit l'évolution contemporaine du Nouvel Âge comme un passage du «nous» collectif au «moi» individuel. Dans les années 60, les prophètes de notre utopie annonçaient l'entrée prochaine de la planète Terre dans une ère de conscience supérieure, de bonheur, de bien-être. Face aux événements dramatiques de la fin du XX^e s. et de ce début de millénaire, le *New Age* réajuste son discours: le «*Next Age*» abandonne la perspective d'une transformation joyeuse de la planète ou de la société dans son ensemble, pour se concentrer sur le sort des individus. Même

32. Reproduit dans la Revue *Courrier International* du 3 juin 2002.

33. INTROVIGNE M., *New Age & Next Age* (cité *supra*, n. 31), p. 17.

une aggravation de la situation mondiale ne devrait pas empêcher chacun de nous d'accéder à son âge d'or individuel et privé, grâce à certaines techniques qui donneront accès à un état supérieur de santé, de bien-être, de prospérité. Ce virage individualiste est particulièrement sensible dans l'analyse de l'amour proposée par un des fondateurs de ce nouveau courant, le psychologue américain Morgan Scott Peck.

Je ne fais jamais quelque chose pour un autre, si je ne le fais avant tout pour moi-même. Un des malentendus majeurs sur l'amour, réside dans l'affirmation que l'amour signifierait sacrifice de soi. Lorsque nous pensons à nous-mêmes comme à des personnes faisant quelque chose pour les autres, nous nions en quelque sorte notre responsabilité. Tout ce que nous faisons, nous le faisons parce que nous choisissons de le faire. Tout ce que nous faisons pour quelqu'un d'autre, nous le faisons en réalité parce que cela satisfait un de nos besoins personnels³⁴.

2. *Le Next Age et après?*

Si le *New Age* était tributaire des philosophies romantiques, le *Next Age* se situe peut-être davantage dans la mouvance d'un auteur dont l'influence demeure particulièrement prégnante: Friedrich Nietzsche (1844-1900). À titre d'illustration, nous voudrions simplement mettre en parallèle le passage que nous venons de lire de Morgan Scott Peck avec un extrait du *Gai Savoir* (1882).

À faire du bien ou à vouloir du bien nous exerçons notre puissance sur ceux qui, de façon ou d'autre, sont déjà dans notre dépendance; nous voulons accroître leur puissance parce qu'ainsi nous accroissons la nôtre, ou nous voulons leur montrer l'avantage qu'il y a à être en notre pouvoir; ils en seront plus satisfaits de leur situation et plus hostiles aux ennemis de notre puissance, plus prêts à les combattre. Que nous fassions des sacrifices pour faire du bien ou du mal, cela ne change rien à la valeur définitive de nos actes; même si nous jouons notre vie, comme le martyr pour son Église, c'est un sacrifice que nous faisons à notre besoin de puissance, ou afin de conserver notre sentiment de puissance³⁵.

34. SCOTT PECK M., *The Road Less Traveled. A New Psychology of Love, Traditional Values and Spiritual Growth*, Simon & Schuster, New York, 1978; cité par INTROVIGNE M., *New Age & Next Age* (cité *supra*, n. 31), p. 19.

35. NIETZSCHE Fr., *Le gai savoir*, tr. A. VIALATTE, coll. Idées, n° 50, Paris, Gallimard, 1950, p. 54.

Partout Nietzsche ne voit à l'œuvre qu'une recherche de plaisir et de pouvoir, même sous les comportements traditionnellement qualifiés de vertueux. D'où son appel à sortir de l'édifice mensonger des valeurs chrétiennes dont il invite l'humanité à se libérer définitivement.

Je vous enseigne le Surhomme. Le Surhomme est le sens de la terre. Je vous en conjure, mes frères, restez fidèles à la terre et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espairs supraterrrestres³⁶!

On sait hélas où cette descente vertigineuse va conduire notre auteur, qui se rendait d'ailleurs compte qu'il sombrait progressivement dans la démence.

Après l'utopie d'une humanité nouvelle, celle d'un individu absolu reproduit à l'infini, pourrait bien conduire les hommes de ce début de troisième millénaire à une forme de folie dont il faudra discerner à temps les signes avant-coureurs. À moins qu'ils ne soient déjà là, dans le mépris de la vie sous ses formes les plus vulnérables; la perte du sens de la valeur de la parole donnée, de la fidélité, de l'engagement, de la responsabilité; la fuite dans le relativisme et la dérision morbides. C'est à un monde devenu fou en voulant être sage par lui-même, que nous avons à annoncer la folie d'un Dieu qui meurt pour que nous puissions vivre de sa Vie.

F-69380 Chasselay
 Famille de saint Joseph
 Mont-Luzin B.P. 16
 pjm@fsjinfo.net

Joseph-Marie VERLINDE

Sommaire. — S'affirmant au grand jour dans les années 60 et se diffusant très rapidement grâce à un important support médiatique, le Nouvel Âge — qui n'est pas aussi «nouveau» que son nom l'indique — s'enracine dans les courants de pensée qui prennent le relais du rationalisme au tournant du XIX^e s. Philologie comparée, science des religions et philosophie romantique posent les jalons et définissent les grands thèmes de ce monisme, proposé dans un «habillage» emprunté aux traditions orientales. Ce néo-agnosticisme, qui s'est imposé progressivement comme nouveau paradigme culturel, constitue un des principaux défis posés au christianisme en ce début de millénaire.

Summary. — Emerging clearly in the 1960s and spreading very rapidly thanks to considerable support in the media, the New Age —

36. NIETZSCHE Fr., *Ainsi parlait Zarathoustra*, tr. M. BETZ, coll. Le livre de poche classique, n° 987-988, Paris, Gallimard, 1966, p. 18-19; 171.

which is not as “new” as its name suggests — originated in post-rationalist currents of thought dating from the end of the XIXth century. Comparative philology, religious sciences and Romantic philosophy prepared the ground and defined the guiding themes of this form of monism, which appeared carefully disguised in traditions borrowed from the East. This neo-gnosticism, which has gradually come to represent a new cultural paradigm, is one of the major challenges to Christianity at this millenium’s beginning.