NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

117 N° 5 1995

Le Nouvel Âge ou l'éternel retour du même

Andrius VALEVICIUS

p. 694 - 709

https://www.nrt.be/fr/articles/le-nouvel-age-ou-l-eternel-retour-du-meme-441

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le Nouvel Âge ou l'éternel retour du même

Kirilov: *Celui qui enseignera aux hommes qu'ils sont tous bons, celui-là terminera l'histoire du monde.*
Stavroguine: *Celui qui l'enseigna, on l'a crucifié.*
Kirilov: *Il viendra et son nom sera l'Homme-dieu.*
Stavroguine: *Le Dieu-homme?*
Kirilov: *L'Homme-dieu, c'est en cela qu'est la différence.*

F. Dostoïevski, *Les possédés*

Souvent les médias rappellent que nous traversons une période de profonde transformation de notre vision du monde. Les revues et les journaux sont pleins de cette idée. «Des milliers de personnes sont emportées par le courant alternatif, qu'il soit médical, alimentaire, psychologique, spirituel ou même musical», lit-on. «Ce n'est plus une mode», nous disent les experts: on y voit un changement profond de notre conscience. Les lignes qui suivent vont regarder ce phénomène appelé Nouvel Âge sous son aspect religieux, où il s'agit d'une nouvelle popularité de la gnose, de la théosophie, du spiritisme, d'un éclectisme religieux fortement marqué pas des idées religieuses venant, en forme simplifiée, de l'Orient. Nous n'avons pas l'intention de faire ici l'inventaire de toutes ces croyances: le lecteur intéressé peut s'informer facilement grâce au grand choix de livres qui traitent le sujet. En termes généraux, les religiosités du Nouvel Âge peuvent se résumer en quelques points: 1. Dieu est une force. 2. Toutes les religions mènent à Dieu. 3. Les personnes sont parcelles divines. Les buts de ce mouvement pourraient être ainsi décrits: réalisation de soi, harmonie avec soi et avec les autres, transformation de l'univers par la réalisation de l'individu (qui transformera ensuite la planète).

Dans un premier moment, nous nous demanderons si les manifestations du Nouvel Âge témoignent d'un véritable changement de notre conscience ou si elles ne représentent qu'une résistance à

tout changement réel. Puis, dans un deuxième temps, nous comparerons certaines idées du Nouvel Âge avec l'enseignement des Pères de l'Église, pour démontrer leur infécondité et la perpétuelle jeunesse du christianisme *semper novissimus*. Malgré ses façades de nouveauté et de non-conformisme, malgré même ses apparentes fuites dans l'irrationalisme, où il aime se réfugier, et sa tendance à confondre les concepts par une espèce de pseudo-mysticisme, le Nouvel Âge est encore enraciné dans la vision d'un passé qui respire son dernier souffle: telle est notre thèse. Cette vision du monde en péril, c'est l'anthropocentrisme du Moyen Âge et du siècle des Lumières.

Selon J.M. Bochenski, célèbre historien de la philosophie, le Moyen Âge et le siècle des Lumières continuent d'influencer la majorité des gens, même les personnes éduquées; les pays catholiques le sont davantage par le Moyen Âge et les pays «libéralisés» par le siècle des Lumières[1]. Où situer l'anthropocentrisme du Moyen Âge dans cette époque apparemment cosmocentrique quant à sa philosophie? Selon Bochenski, l'homme y est maître de la terre, la terre est le centre de l'univers, le soleil et les planètes tournent autour d'elle, les étoiles l'encadrent. La biologie enseigne que l'homme est l'unique être intelligent, supérieur à tout être terrestre; l'homme devient le centre du cosmos.

Quant à la science, la position du Moyen Âge est plus modérée que celle du siècle des Lumières. En effet, le Moyen Âge distingue encore entre connaissance et foi. La connaissance et la science sont valables, mais inférieures à la foi qui les dépasse. Les potentialités de l'homme sont limitées, le sentiment prépondérant étant l'impuissance. La vision du monde médiéval est essentiellement anthropocentrique, statique, doucement rationaliste, et la conviction profonde est que les possibilités de l'homme sont limitées.

Au XVII[e] siècle, cette vision du monde a subi une transformation. L'ancienne façon de voir a été rejetée, sauf son anthropocentrisme; et même, celui-ci y apparaît dans une forme beaucoup plus radicale. Le siècle des Lumières a fait sa profession de foi dans le progrès et le rationalisme illimités. Rien ne semble fermé à l'investigation humaine. La science ne connaît pas de limites: tout ce qui se trouve au-delà de sa compétence relève de la mythologie, et l'homme, au milieu de ses découvertes scientifiques et technologiques, se croit tout-puissant.

---

1. J.M. BOCHENSKI, *The Spiritual Situation of our Age*, dans *Studies in Soviet Thought* 40 (1990) 257-266, traduit du polonais par E.M. Swiderski.

Pourquoi cette vision du monde respire-t-elle aujourd'hui son dernier souffle? Conscient de l'immensité de l'univers et de ses milliards de galaxies possibles, l'homme d'aujourd'hui ne peut pas facilement se croire le centre du monde, comme ce fut le cas jusqu'ici. L'homme se croyait supérieur, habitué à dominer la nature, mais la crise écologique a montré des positions renversées; l'avenir de l'homme sera dominé très probablement par une nature souffrante, qui risque de se retourner contre lui dans des proportions catastrophiques, jusqu'ici inimaginables. Au cours du XX^{e} siècle, des événements d'une cruauté sans précédent ont sérieusement mis en doute la croyance dans le progrès moral. Sans aucun doute la technologie a progressé, mais les menaces de guerre ou d'accidents nucléaires ou chimiques (comme Tchernobyl et Bhopal) étouffent toute espérance de trouver le salut dans la technologie. Ironiquement, cela nous ramène une nouvelle fois à la vision médiévale. Selon Bochenski, l'attitude contemporaine envers la science est, dans un certain sens, encore pire que celle du Moyen Âge. La science ne répond plus à des questions importantes de la vie, et là où elle répond, les réponses sont redoutables. Quant à l'homme, si au Moyen Âge il se sentait limité dans ses capacités, aujourd'hui il se sent pour le moins impuissant, incapable de changer les forces (chaotiques? naturelles?) qui l'emportent il ne sait où. La planète se réchauffe et le sens de son existence s'évapore.

Nous sommes donc au bord d'un «nouvel âge», mais autre que celui qui actuellement emporte les masses. Notre bon vieil anthropocentrisme nous lègue de sérieux problèmes; les visions du monde du Moyen Âge et du siècle des Lumières sont, de fait, dépassées et ne sont plus valides. Une telle situation exige que l'homme repense son existence, mais avec la montée du Nouvel Âge on constate que les gens ne veulent pas repenser leur existence, ne veulent pas comprendre. Les façades sont trompeuses: nous voyons de nouveaux emballages partout, mais le même contenu anthropocentrique demeure. Et ce n'est pas uniquement aux «nouvel-âgistes» que nous sommes confrontés; combien de chercheurs sérieux, en philosophie ou en d'autres sciences, continuent de donner à l'homme un rôle cosmocentrique. L'influence permanente de l'idéalisme allemand d'un Schelling ou d'un Hegel, où le Moi conscient est constructeur de la réalité, en reste un exemple. Ensuite, notre système économique capitaliste engendre par son essence un conservatisme anthropocentrique (le socialisme n'accusant aucune différence dans ce contexte). Les **richesses de la terre doivent être constamment exploitées au**

maximum, la production poussée à l'extrême, pour garantir un accroissement constant de la consommation, critère du succès. Ici les préoccupations écologiques du Nouvel Âge sont sincères et valables tant que le débat reste rationnel et que les distinctions entre l'homme et la nature sont respectées. Mais ne contredit-on pas la thèse de l'anthropocentrisme? Non, quand on s'élève sans mesure, par soi ou autrement, on aboutit toujours au mépris. Celui qui occupait le centre de l'univers se retrouve sans lieu privilégié. Celui qui dominait se retrouve maintenant le dominé. Mais ici le discours passe à un niveau plus profond... Restons encore à la surface.

Pour revenir à notre thèse, le Nouvel Âge n'est qu'une forme de résistance au monde qui meurt, une forme parmi d'autres certainement, peut-être la plus illusoire à cause de ses emballages nouveaux. Mais pourquoi résister, pourquoi ce refus du changement? Nous y avons touché plus haut. Les changements que nous vivons ont produit une crise du sens de la vie, et les menaces apportées par le progrès technologique et scientifique provoquent une profonde angoisse. L'homme ou la bête aiment se retrouver sur un territoire connu: celui de la bête est matériel et celui de l'homme spirituel. L'homme a besoin d'une spiritualité pour donner sens à son existence. Il a soif de consolation et la trouve apparemment dans le mouvement Nouvel Âge.

I. - Le Nouvel Âge et le christianisme

Au premier regard le Nouvel Âge n'est pas nécessairement en contradiction avec le christianisme (n'oublions pas que l'image biblique de l'homme comme sommet de la création a largement contribué à renforcer l'anthropocentrisme). Les nouvel-âgistes veulent préserver l'environnement; les chrétiens, le monde créé par Dieu; les uns s'occupent de leur corps et de leur santé, les autres voient le corps comme un temple de Dieu; les uns font appel à une transformation de l'homme par la connaissance, l'illumination ou la gnose; les autres aussi, mais à la différence que cette transformation s'obtient par le repentir (la *metanoia*). Les uns encouragent la paix mondiale, le pape romain aussi; les uns encouragent la coopération et la créativité; les autres, la coopération, mais moins la créativité. Les divergences majeures procèdent du fait qu'au fond le Nouvel Âge, sous son aspect religieux, n'est qu'une religion du Soi. C'est l'homme qui construit sa propre réalité, c'est l'homme qui est son propre dieu.

Dans le Nouvel Âge, l'homme est parfait; dans le christianisme, il est pécheur; dans l'un il s'accepte tel qu'il est (pourquoi pas, s'il est parfait?), dans l'autre on l'exhorte à se repentir; dans l'un il affirme son indépendance, dans l'autre il y renonce; dans l'un on montre la faiblesse de l'homme dans l'ignorance, dans l'autre dans le péché. L'un adore la création, l'autre adore le Créateur; l'un voit le mysticisme et la transformation de la conscience comme une fin en soi, l'autre les voit pour Autrui. L'un se sauve par ses propres moyens, l'autre n'est sauvé que par Dieu; l'un cherche la plénitude, l'autre la kénose. Pour l'un l'expérience spirituelle est aussi une fin en soi, l'autre la veut pour le Christ. L'un croit à la réincarnation, l'autre à la régénération. Pour l'un émotions et sentiments sont le fondement de la foi, pour l'autre c'est la révélation et le fait historique de Jésus: la volonté y occupe plus de place que l'émotion. Pour l'un seule la nature est réelle, pour l'autre elle est éphémère. L'un parle du paranormal, y cherche la sensation et la glorification des pouvoirs cachés de l'homme, l'autre parle de surnaturel, se met en quête non du sensationnel, mais d'une vie spirituelle à la gloire de Dieu. L'un ne croit pas à la vérité, l'autre la professe dans son Credo. La «religion» de l'un est centrée sur soi, la religion de l'autre sur Dieu. Pour l'un Dieu n'est qu'une force indéterminée et inanimée, pour l'autre il est une personne. Pour l'un Dieu est en l'homme, pour l'autre Dieu est le souverain transcendant.

Dans le Nouvel Âge l'homme est divin. Ce thème revient partout, par exemple chez l'actrice de cinéma américaine Shirley McLaine, qui dit ouvertement «I am God», ou chez le Docteur Gerald Jampolsky, fondateur de *Attitudinal Healing*, qui écrit: «la vraie amitié consiste dans cet état de béatitude où nous ne voyons que le dieu-Soi dans un autre»[2]; ou le *Course in Miracles* de Helen Schucman (vendu déjà à plus d'un demi-million d'exemplaires), qui transmet aux fidèles la révélation «channellée» que chaque personne est dieu. (Entre autres, ce cours enseigne aussi que Dieu n'a pas créé le monde: le Moi l'a créé; que Jésus n'est pas le seul Fils de Dieu, que nous sommes tous des Christs et que le péché n'existe pas.)

Par contre, le christianisme met l'homme en voie de devenir Dieu, en processus de «déification»; voilà toute la différence. Dans le christianisme la déification comporte toujours la transformation de l'homme. Si l'on compare la divinité de l'homme du

---

2. Dans R. CHANDLER, *Understanding the New Age*, Dallas, World Publishing, 1991, p. 191.

Nouvel Âge et l'extase néo-platonicienne de Plotin, avec une réduction de l'être à la simplicité absolue (l'Un), le christianisme offre plutôt une sortie de cet être. Chez Plotin, il est vrai, l'union avec l'Un peut aussi évoquer une sortie de soi-même, mais seulement en termes d'une prise de conscience de l'unité primordiale, ontologique, de l'homme avec Dieu. Dans le christianisme et surtout chez Denys l'Aréopagite, cette sortie se réalise plutôt par un refus d'acceptation de l'être comme tel et un renoncement au domaine du créé pour accéder à l'incréé. L'union avec la Divinité serait dans ce contexte un nouvel état, qui suppose un acheminement, un changement profond, un passage du créé vers l'incréé, l'acquisition d'une réalité que le sujet ne possédait pas par nature. Ici, la théologie chrétienne est fondamentalement une théologie de l'expérience existentielle et non la recherche de connaissances. La purification chrétienne, la *catharsis*, implique un changement du coeur, un repentir, qui se traduit en actes, tandis que pour Plotin, elle est surtout intellectuelle, ayant pour but d'affranchir l'intelligence de l'Être.

Sans manquer de respect pour le génie du monde néo-platonicien et pour la pensée de Plotin, concédons que ces idées, transmises dans notre culture contemporaine par une vulgarisation monstre des théosophes du début du siècle, poussent l'homme vers la passivité et l'indifférence. Il n'est pas exhorté à se transformer, à sortir de lui-même dans le sens existentiel. Il suffit de «se rendre conscient» au lieu d'avoir «une conscience». Cette façon de penser s'adapte à une culture occidentale très égocentrique et de plus en plus lascive. Selon Daniel Davis, co-fondateur en Californie d'un centre de discernement des visions du monde (appelé *Lord of the Rings*), le Nouvel Âge encourage le désintéressement dans les choses difficiles (*si Plotinus audiat*), le désir d'être riche sans travailler, intelligent sans étudier, saint sans renoncer aux vices[3].

Si l'homme est une parcelle de divinité, quel sens aura pour lui l'extériorité, l'autre, le prochain? Le psychologue américain Richard Alpert, alias Guru Ron Dass, maintenant sur la voie d'une réforme personnelle, a déclaré au sujet de son passé de Guru célèbre: «J'ai appris comment il faut être, mais non pas ce qu'il faut faire. Je ne pensais pas à mon humanité, j'étais trop occupé en essayant de devenir divin[4].»

---

3. Cf. R. CHANDLER, *Understanding...*, cité n. 2, p. 218.
4. C. MCGRAW, *Seekers of the Self Now Herald the New Age*, dans *Los Angeles Times*, 17 février 1987, p. 3.

Les Pères, qui partagent souvent le même langage avec leur contemporains néo-platoniciens, notamment saint Grégoire de Nazianze, parlent aussi de l'homme comme une parcelle divine: «C'est pourquoi en ma qualité de terre je suis attaché à la vie ici-bas, mais étant aussi une parcelle divine, je porte dans mon sein le désir de la vie future[5].»

Pris à la lettre, ces mots de Grégoire de Nazianze sont irréconciliables avec le christianisme, parce que s'il en était ainsi l'homme ne pourrait pécher étant Dieu par son âme, parcelle de divinité; ou Dieu pécherait en homme, parce qu'il partagerait avec lui le péché originel. Grégoire de Nazianze ne pouvait soutenir un tel point de vue. Mais il affirme ici que l'âme est assistée par quelque chose de plus grand qu'elle: elle est habitée par la force divine et mérite donc le nom de «parcelle de divinité». Elle est insufflée avec un jet de divinité qui est la grâce.

Chez Grégoire de Nysse on trouve la même ambivalence. Il répète souvent que l'âme est «une participation de la nature divine» et «une parente de la nature divine». Il parle de *syngeneia*, une connaturalité foncière originelle qui nous unit à Dieu: «Dieu nous fit non seulement spectateurs de la puissance divine, mais encore participants de sa nature et parents[6].» Le vocabulaire est plotinien, mais les pensées s'opposent. Pour Plotin, la parenté réside dans l'identité entre la nature divine et l'âme, qui n'en est qu'une émanation. Chez Grégoire de Nysse, cette parenté est une «communication mystérieuse, consciente et libre»[7]. Il l'appelle aussi la grâce divine, mais une grâce qui est partie constituante et essentielle de l'âme, car il ne conçoit jamais la nature séparée de la surnature «puisque la surnature, qui implique l'esprit (*nous*), est le passage du niveau du cosmos à celui de super-cosmos»[8].

L'idée de l'Un n'est pas sans représentation parmi d'autres auteurs chrétiens. Syméon le Nouveau Théologien écrit: «Qui est aveugle à l'Un, l'est à toutes choses. Qui voit l'Un contemple toutes choses... Étant dans l'Un, il voit le tout. Étant dans le tout, il est détaché de tout. Qui voit l'Un considère le tout: lui-même, les hommes et les choses à travers l'Un[9].» La différence ici avec le néo-platonisme, ou son expression primitivement simplifiée dans

5. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Poemata dogmatica VIII, v. 70-75, PG* 37, 452.
6. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De Oratione Dominica/Oratio II, PG* 44, 1137 B.
7. J. GAITH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse,* Paris, Vrin, 1953, p. 35.
8. *Ibid.*
9. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques,* trad. J. Darrouzès, *SC* 51, Paris, Cerf, 1957, p. 51-52.

le Nouvel Âge, est que l'homme contemple l'Un, mais il n'en fait pas partie, il est extérieur à cet Un. L'*ousia* de l'Un chrétien est «synonyme d'un double mouvement: ésotérique et exotérique, libre et conscient»[10]. Mais l'Un du Nouvel Âge, comme l'Un de Plotin, est incapable de sortir de lui-même, il est captif de son *ousia*. Par contre, l'*ousia* trinitaire du Dieu chrétien, une *ousia* réalisée mystérieusement en trois personnes divines égales, est essentiellement sortie d'elle-même.

Néanmoins, nous avons reçu la parole de l'Écriture: nous sommes *divinae consortes naturae*. Mais comment cela se fait-il? Nous sommes appelés à l'union avec Dieu, mais notre union n'est pas hypostatique comme pour la nature humaine du Christ, ni substantielle comme pour les trois personnes divines. Nous sommes unis à Dieu par grâce (ou par les énergies divines qui rayonnent de Lui, dirait saint Denys), mais sans que notre essence devienne l'essence de Dieu. Dans notre déification, selon saint Maxime le Confesseur, nous possédons par la grâce «tout ce que Dieu a par nature, sauf l'identité de nature»[11].

L'idée de l'élément divin se retrouve dans de multiples traditions de pensée, que ce soient les idées de Platon, la théorie du Verbe de Philon, les théories des émanations des gnostiques, ou dans la théorie athée de l'autonomie complète de l'homme, qui n'a pas de souverain. Mais, selon les Pères, la vérité de l'homme, sa vérité ontologique ne se trouve ni dans l'âme, ni dans la matière, ni dans les théories, ni dans la personnalité; elle se trouve dans son Archétype incréé, le Christ. Son ontologie est donc iconique. Le Christ, en qui se réalise l'union des deux natures divine et humaine, est à la tête du corps de l'Église et de l'humanité véritable. Les hommes, créés à l'image de Dieu, sont appelés à devenir l'image du Christ. Dans les anciens manuels dogmatiques, l'homme est à l'image de Dieu parce qu'il est rationnel. Chez les Pères il est rationnel, parce qu'il est à l'image du Christ qui est le Verbe (*Logos*) hypostatique du Père. Il est aussi créateur, parce qu'il est à l'image du Verbe. Il est à l'image, parce qu'il collabore à la naissance de l'homme. Il est responsable de toute la création parce que son archétype, le Christ, est le Sauveur de tout. Il est constitué d'une âme et d'un corps, parce qu'il est médiateur de la création. Il concrétise et révèle la nature, puisqu'il est l'image du Fils. La venue du Christ, c'est l'anniversaire de l'humanité. C'est le Christ qui a uni Adam avec Dieu. Le

---

10. J. GAITH, *La conception...*, cité n. 7, p. 39.
11. MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambiguorum Liber*, *PG* 91, 1308 B.

salut de l'homme, maintenant, c'est la déification de l'homme. C'est l'union avec l'Archétype, la «christification», qui conduit l'homme à son accomplissement. Même le mal n'ébranle pas la déification. Pour les Pères, le salut de l'homme n'est pas réduit à la référence au mal, mais lié au Christ. Le mal est toujours relatif, car même le péché le plus grave n'atteint ni le principe ni la fin de l'homme. Son principe divin et sa fin théologique le font plus grand que le mal et le péché. Mais dans le Nouvel Âge la déification de l'homme est tournée et repliée sur elle-même au lieu d'être tournée vers un principe qui lui viendrait de l'extérieur. Aussi, elle ne peut que rester stérile, parce qu'elle est grevée d'un anthropocentrisme insoutenable face à la vraie nouvelle conscience cosmique.

Parmi les chrétiens, il est vrai, ce thème de la déification ne connaît plus aujourd'hui la même popularité que dans l'Église ancienne; moins connu, il risque peut-être d'être confondu avec la déification du Nouvel Âge, mais celle-ci pourrait au moins avoir un bon effet, celui de pousser la théologie chrétienne à puiser dans sa propre tradition pour se hisser de nouveau à la hauteur d'un débat métaphysique avec les nouveaux métaphysiciens d'aujourd'hui.

II. - Le sens cosmique

Nous entendons souvent aujourd'hui des expressions comme: convergence harmonique cosmique, opération planétaire, gachette cosmique, journée de guérison mondiale, société planétaire, village global, politique globale, vision globale, télévision globale, suprême unité, citoyens de la planète, bonne volonté mondiale, et nouvel ordre mondial. Cela suggère-t-il que nous entrons vraiment dans une nouvelle ère? Mais «cosmologie» et «humanisme cosmique» diffèrent. Le Nouvel Âge continue à nous livrer des messages comme «tout est Un». Les écologistes du Nouvel Âge affirment: «nous sommes la Terre». Bob Hunter a écrit dans les *Greenpiece Chronicles* que «le monde est notre Corps... S'accorder avec ses énergies veut dire libérer la Divinité en nous, nous élever à un état d'être supérieur»[12]. On reçoit l'impression que l'homme fait partie d'un tout. Et par cette intuition le Nouvel Âge croit exalter l'homme, toujours au centre de toute conception.

---

12. B. HUNTER, *Environmentalism in the 1980s*, dans *Greenpiece Chronicles* n° 18 (1979) 3.

Le message des Pères au contraire affirme que l'homme, plutôt que d'en faire partie, contient en lui le tout. Selon saint Maxime, l'homme, posé sur la limite de l'intelligible et du sensible, réunit en lui ces deux mondes. En ce sens, il participe à toutes les sphères de l'univers, mais toujours à l'univers créé de Dieu: «Car tout ce qui a été créé par Dieu dans les natures diverses concourt ensemble dans l'homme, comme dans un creuset, pour ne former en lui qu'une perfection unique, telle une harmonie composée de sons différents[13].» Et même si l'homme contient en lui tous les éléments de l'univers, selon Grégoire de Nysse, il n'en tire pas encore son vrai titre de gloire: «Il n'y a rien de remarquable en ce qu'on veut faire de l'homme l'image et la ressemblance de l'univers; car la terre passe, le ciel change et tout leur contenu est aussi transitoire que le contenant.» Et aussi: «On disait que l'homme est un microcosme... et, en croyant exalter la nature humaine par ce nom grandiloquent, on n'a pas remarqué que l'homme se trouvait gratifié en même temps des qualités des moustiques et des souris[14].» Donc, la perfection humaine ne réside pas dans ce qu'il possède en commun avec tout l'univers, mais plutôt dans ce qui le distingue de l'univers, et l'assimile au Créateur, notamment sa création à l'image de Dieu. Chez les Pères l'homme est certes un microcosme, mais aussi bien plus que cela, parce que sa vocation est de devenir un «vivant divinisé», une existence créée qui a reçu le commandement de devenir Dieu. Il est appelé à former l'Église mystique, «un monde grand et nouveau au sein de ce monde petit et ancien», selon l'expression de Syméon le Nouveau Théologien[15].

Le sens cosmique n'a jamais été étranger à la pensée chrétienne. On trouve des motifs cosmiques dans la liturgie, la poésie chrétienne, l'iconographie et la tradition mystique. Différente en cela du Nouvel Âge, la cosmologie chrétienne ne cesse de rendre gloire à Dieu le Créateur, alors que le Nouvel Âge occulte cet aspect de gloire. La cosmologie chrétienne est essentiellement eucharistique. Quant à la création, Isaac le Syrien évoque le coeur charitable:

> C'est un coeur qui s'enflamme de charité pour la création entière, pour les hommes, pour les oiseaux, pour les bêtes, pour les

13. MAXIME LE CONFESSEUR, *Quaestiones ad Thalassium de Scriptura sacra, PG* 90, 262.
14. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De hominis opificio, PG* 44, 177; *SC* 6, 151-152.
15. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Traités théologiques et éthiques II,* **trad. J. Darrouzès, *SC* 129, 64.**

> démons, pour toutes les créatures. Celui qui a ce coeur ne pourra se rappeler ou voir une créature sans que ses yeux ne se remplissent de larmes à cause de la compassion immense qui saisit son coeur. Et le coeur s'adoucit et ne peut plus supporter, s'il voit ou s'il apprend par d'autres une souffrance quelconque, ne fût-ce qu'une peine minime infligée à une créature. C'est pourquoi un tel homme ne cesse de prier aussi pour les animaux, pour les ennemis de la Vérité, pour ceux qui lui font du mal, afin qu'ils soient conservés et purifiés. Il prie même pour les reptiles, mû par une pitié infinie qui s'éveille dans le coeur de ceux qui s'assimilent à Dieu[16].

Nous avons ici une cosmologie d'extériorité, une cosmologie de conversion, de transformation, une cosmologie de prière. Une cosmologie à la base de laquelle se retrouve non pas une conscience éclairée mais un coeur charitable, autrement dit, une conscience reconnaissante, gratifiée, «une conscience» au lieu d'un «se rendre conscient».

Cet aspect de remerciement est absent du Nouvel Âge. Il implique que l'homme, au lieu de se placer au centre, y mette plutôt l'Autre, à qui s'adresse le remerciement. Dans le Nouvel Âge qui remercier, si tous les êtres, Dieu, la création, l'homme, sont égaux? Dans la tradition liturgique byzantine, par exemple, pendant tous les offices ecclésiastiques du matin, en plus de cette reconnaissance constante, s'exprime le repentir, jamais séparé de la conscience cosmique: «Allons, ma pauvre âme, en ta chair, confesse le Créateur de l'univers, renonce à ta déraison et offre à Dieu le repentir des larmes»(1ère ode). La Sainte Vierge a place dans la prière, parce qu'elle est la Porte et l'Échelle qui unit le Ciel et la Terre. C'est Elle qui introduit dans le cosmos la dimension hypercosmique: «Nous te chantons, nous te bénissons, nous te vénérons, génitrice de Dieu, qui as enfanté l'Un de la Trinité indivisible ouvrant devant nous, habitants de la terre, la porte des cieux» (7e ode). Cette dernière est bientôt suivie par les prières de contrition. Pour arriver au Royaume un changement radical est exigé. Cette transformation, cette *metanoia*, s'obtient par le repentir, qui transforme les pécheurs en saints: «Comme le larron je te crie: souviens-toi, comme Pierre amèrement je pleure, avec le publicain je crie: pardonne-moi, comme la prostituée je me lamente, Toi qui jadis reçus la Cananéenne, reçois aussi ma prière» (8e ode). Et, la suivante: «Le Christ s'est fait homme,

16. ***Mystic Treatises by Isaac of Nineveh***, édit. A.J. WESNICK, Amsterdam, 1923,

appelant brigands et prostituées au repentir, repens-toi, ô mon âme, déjà s'est ouverte la porte du Royaume, déjà ils le ravissent: pharisiens, publicains et débauchés, transformés» (9e ode). Mais, dans la vision cosmique du Nouvel Âge, le repentir semble complètement absent; pourtant la *metanoia* est le commencement de l'expérience chrétienne. Le système de pensée du Nouvel Âge méprise cet élément: ce qui en fin de compte appauvrit l'homme, parce qu'il n'aperçoit aucune vocation supérieure. L'homme y est, certes, parcelle de divinité, mais d'une divinité très relative. Le Nouvel Âge, puisqu'il n'admet pas l'existence du péché, devient aussi indifférent face au mal. Les gens sont conscients que le mal existe, mais ce mal restera toujours, pour eux, quelque chose d'extérieur, dont ils ne sont pas responsables. Dans les formules cosmiques du repentir chrétien nous sommes tous des participants, tous responsables, tous des larrons qui crient: «Souviens-toi, Seigneur.»

En plus, dans la tradition chrétienne, c'est surtout le «sens» cosmique qui est donné, et jamais la «compréhension» cosmique. Hélas! aujourd'hui, nous assistons dans le Nouvel Âge au mélange des théories gnostiques et occultes à la manière d'un Faust qui cherche une connaissance synthétique de l'univers. Mais aucune connaissance empirique humaine ne pourra jamais pénétrer par ses propres forces la sphère divine, parce que cette connaissance sera toujours limitée par l'aspect de désacralisation qui marque sa condition après la chute. Pour cette raison les Pères ne furent jamais systématiques dans leurs explications soit de l'homme, soit de l'univers.

III. - La liberté

La question de la liberté pose des problèmes quant à l'autonomie de l'homme, mais cette autonomie, précisément les Pères l'ont toujours condamnée. En effet, la question de l'autonomie ne se pose pas ici, parce Dieu n'est pas pour l'homme un «principe» extérieur dont il dépendrait, mais son principe ontologique et sa fin. Par sa constitution l'homme est centré sur Dieu. L'anthropologie des Pères suit l'anthropologie de saint Paul, pour qui la maturation de l'homme coïncide avec sa christification: l'homme, pour s'accomplir, doit porter l'image du «Céleste», de l'homme «à la taille de la croissance de la plénitude du Christ» (*Ep* 4,13), puisque le Christ «est l'image du Dieu invisible, premier-né de toute la création» (*Col* 1,15). Les Pères prolongent cette pensée

de saint Paul, du Christ à l'image de Dieu, en la reliant au thème de la Genèse: l'homme créé à l'image de Dieu. Irénée, Clément, Origène, Athanase, font tous la distinction suivante: le Christ est l'Image de Dieu, et l'homme l'image du Christ, c'est-à-dire que l'homme est image de l'Image. Le Christ devient l'Archétype de l'homme.

Par conséquent la notion de la liberté humaine pour les Pères n'est pas équivalente à celle d'une autonomie arbitraire. La liberté de l'homme est toujours reliée à l'image de Dieu, en une structure libre et transcendante. L'homme est libre, parce qu'il est image du libre arbitre absolu. Selon Grégoire de Nysse, «il possédait aussi, dans sa souveraine liberté de choix, la ressemblance avec le Maître universel, car il n'était assujetti à aucune nécessité du dehors, mais se gouvernait à son gré selon ce qui lui semblait bon, avec le pouvoir de choisir ce qui lui plaisait»[17]. Il est souverain, parce que le Christ, à l'image de qui il a été créé, est le Seigneur et Roi tout-puissant: «Devenir image de la nature régnant sur l'univers n'est rien d'autre que d'être créé directement comme nature reine[18].»

La liberté de choix pour Grégoire de Nysse est ce qui permet à l'homme de s'acheminer graduellement vers la liberté structurelle réellement parfaite, telle qu'elle fut conçue dans le plan du créateur. En parlant de la liberté par rapport à la nécessité (*to eleutheron anankes*), Grégoire décrit l'homme avec des mots comme autocrate et *adespotos*, dans le but d'exclure toute intervention extérieure, même divine. C'est par la liberté effectivement que l'homme est égal à Dieu; il est sans maître. Dieu a donné à l'homme une structure libre et l'homme doit se l'approprier par un choix libre. Dans le Nouvel Âge une telle liberté semble impossible. Sujet aux lois universelles, qu'est-ce que l'homme peut choisir? Il n'est qu'un rouage dans l'immense processus de naissance et destruction, comme dans la pensée présocratique d'Anaximandre ou d'Héraclite.

Maintenant, cette transformation du monde, cette «christologisation» ou déification, comment se réalise-t-elle en termes pratiques? Le Nouvel Âge semble fournir des moyens de transformation de la vie: une nourriture végétarienne, le sport, l'encouragement à la bonne santé, des étoffes naturelles. Puis il y a les carreaux ouija, les cartes tarots, les cristaux et toutes sortes d'autres dispositifs; des lectures qui mènent de l'ignorance à

17. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De virginitate*, *PG* 46, 369 C; *SC* 119, 403.
18. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De hominis opficio*, *PG* 44, 136 B; *SC* 6, 94-95.

l'illumination, une musique Nouvel Âge, des médecines douces. Et le christianisme? Selon Nicolas Cabasilas, grand théologien laïque de l'Église grecque du XIV^e^ siècle, «il n'est pas nécessaire ni d'adopter une nourriture inhabituelle, ni de changer de vêtements, ni d'altérer sa santé, ni d'oser autre audace[19].» L'important, c'est l'insistance sur les oeuvres de charité et d'amour du prochain. Le christianisme aussi opère sa transformation du monde par certaines pratiques, notamment par des pratiques ascétiques comme, par exemple, le jeûne. Mais surtout cette transformation doit s'accompagner d'une expérience vécue des mystères, qui sont dans le christianisme des réalités spirituelles sous des signes visibles, mais néanmoins d'un tout autre ordre que nous-mêmes. Vie de pratique et vie mystique sont en harmonie et dirigées vers l'extérieur, vers ce qui est en dehors de nous, tandis que dans le Nouvel Âge nous sommes constament renvoyés à nous-mêmes. Pour Cabasilas le contenu essentiel de la vie spirituelle était la participation réelle à la croix (l'ascèse et la purification) et à la résurrection du Christ (par les sacrements et surtout par l'Eucharistie). Il voulait montrer dans ses écrits que l'union avec le Christ n'est pas réservée uniquement aux moines, qui pratiquent une ascèse corporelle assez sévère, mais que la vie dans le monde et le monde lui-même peuvent s'unir à Dieu et être transfigurés en son Corps par l'intégration à l'Église, où ils trouvent leur fonction eucharistique restaurée. Pour lui l'Eucharistie transforme non seulement l'homme, mais l'univers entier. Elle est l'éternité dans le quotidien.

Une autre caractéristique du Nouvel Âge est qu'il tente de situer l'homme dans le tout. Mais, dans ce tout, l'homme reste isolé, sans réel contact avec lui. Par sa spiritualité du loisir, spiritualité bien adaptée à la culture occidentale — c'est-à-dire spiritualité sans engagement, sans sacrifice et même dépourvue de toute conscience de l'autre —, le Nouvel Âge n'est qu'une forme d'individualisme très avancé en cette fin de siècle. Celui qui ne cherche en réalité que soi peut se croire sur le chemin de la libération personnelle, mais ce n'est qu'une libération trompeuse, parce que dans ce cadre de pensée l'homme est incapable de sortir de lui-même: il devient prisonier de lui-même et, comme nous détestons ceux qui nous gardent en captivité, il finit par se détester lui-même ou par se déshumaniser après s'être démesurément divinisé.

---

19. Cf. NICOLAS CABASILAS, *De Vita in Christio, Lib. VI, PG* 150, 650 D-660 A; *SC* 361, 58-80.

Conclusion

Le sens global, cosmique et mystique offert au monde dans les nouvelles religions n'est la plupart du temps qu'un pseudo-sens, parce qu'il est lui-même encore prisonnier de l'anthropocentrisme. En revanche, nous avons essayé de présenter la richesse de la tradition chrétienne quant à certains concepts véhiculés aujourd'hui, tels que la déification, le sens cosmique, la liberté, etc. L'approche des Pères à la question de l'homme, que nous avons ici présentée sous forme de contrepoids au Nouvel Âge, est loin d'être individualiste ou anthropocentrique. L'anthropologie des Pères se fonde sur l'homme créé à l'image de Dieu. Leur enseignement sur l'homme n'est pas systématique, mais iconique. C'est une approche qui renvoie à un Autre, à l'image de qui l'homme est fait. Le centre du cosmos n'est pas l'homme, mais le Christ qui siège à la droite du Père dans la gloire éternelle.

Cet aspect personnaliste est absent dans le Nouvel Âge, où l'homme se sent en contact avec une essence divine impersonnelle sur laquelle il se projette, parce que, comme personne, il doit appuyer son être sur un fond quelconque. Être une personne est une réalité de son existence, mais si cette réalité ne trouve pas sa correspondance dans la divinité, il doit lui-même, en quelque sorte, suppléer à ce manque et la fusion humano-divine se produit. Par contre, si la divinité est fondamentalement personnaliste comme dans le dogme trinitaire, l'être-personne de l'homme reconnaîtra son reflet en dehors de lui-même. Il deviendra conscient du fait que sa vraie réalisation est un phénomène extérieur, qu'il s'épanouit dans son dépouillement, dans le don de soi-même, dans sa kénose, dans le sacrifice de sa vie, tout comme la Vérité fut crucifiée. Mais l'homme contemporain n'aime pas le mot «sacrifice», n'y est pas prêt et semble même en avoir perdu la capacité. Le Nouvel Âge veut amener à la mystique et à la religion, mais craint d'effrayer; il évacue donc le sacrifice, le déchirement, et l'homme suit. Mais existe-t-il un chemin mystique dispensé de sacrifices?

Canada J1K 2R1
Sherbrooke (Québec)

Andrius VALEVIČIUS
Université de Sherbrooke
Faculté de théologie

Sommaire. — Dans un premier moment nous demandons si les religiosités du «Nouvel Âge» témoignent d'un véritable changement de notre conscience ou si elles ne représentent qu'une résistance à tout

changement réel. Notre argument est que malgré ses façades de nouveauté, le Nouvel Âge est encore enraciné dans l'anthropocentrisme du Moyen Âge et du siècle des Lumières. Puis, dans un deuxième temps nous comparons certaines idées du Nouvel Âge avec l'enseignement des Pères grecs pour démontrer la richesse et la perpétuelle jeunesse de la tradition chrétienne, où la vision de l'homme n'est pas anthropocentrique mais iconique et où la transformation de l'univers est eucharistique avant d'être l'œuvre de la volonté de l'individu.

Summary. - This article shall begin by examining some of the religious aspects of what is commonly known as the New Age movement and it will ask whether one can really talk about something new, or rather a refusal to accept real change. The position defended here is that despite its novel appearences, the New Age movement is still rooted in the anthropocentrism of the Middle Ages and of the Enlightenment. Then, it will compare certain ideas of the New Age movement with the teaching of the Greek Fathers of the Church in order to show the richness and the perpetual youthfulness of the Christian tradition where the vision of man is not anthropocentrical but iconic and where the transformation of the universe is eucharistic before being the work of the individual will.