Des glissements du spirituel au « psy »

Entre quête de sens et quête de santé dans le contexte de la
sécularisation avancée

*Shifts from spiritual to “shrink”. A quest for meaning and a quest for health in
the context of advanced secularization*

*Deslizamientos de lo espiritual a lo “psi”. Entre la búsqueda de sentido y la
búsqueda de salud en el contexto de la secularización avanzada*

Nadia Garnoussi

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/25233>
DOI : 10.4000/assr.25233
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 17 octobre 2013
Pagination : 63-82
ISBN : 978-2-7132-2396-9
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Nadia Garnoussi, « Des glissements du spirituel au « psy » », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 163 | juillet-septembre 2013, mis en ligne le 01 octobre 2016, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/25233> ; DOI : 10.4000/assr.25233

Nadia Garnoussi

Des glissements du spirituel au « psy »

Entre quête de sens et quête de santé dans le contexte de la sécularisation avancée

Les évolutions du fait religieux à l'œuvre depuis une quarantaine d'années ont conduit la sociologie à s'intéresser à des croyances et des pratiques débordant le champ de la religion « classique ». Celles-ci tendent à se développer au sein de mouvances plus ou moins stables analysées notamment sous la forme de « nébuleuses » (J. Maître, 1998 ; F. Champion, V. Rocchi, 2000 ; N. Garnoussi, 2007). Ces analyses ont dégagé une logique de décomposition de la religion au profit de « bricolages », suivant plusieurs directions. Le domaine du psychologique en constitue l'une des principales, révélant l'extension des signifiants et pratiques « psys » parmi les classes moyennes et la généralisation d'une recherche de mieux-vivre supposant un travail de construction positive de soi (R. Castel, 1981 ; R. Castel, C. Haroche, 2001). La place ainsi conquise par la lecture psychologique renvoie au fait que les bricolages résultent de nouvelles règles sociales plus que d'une réelle individualisation de la religion (R. J. Campiche, 2003). En revanche, elle indique la porosité des frontières entre le champ religieux et des savoirs profanes pourvoyeurs de ressources éthiques, mais aussi « pratiques », applicables à la vie ordinaire (N. Garnoussi, 2007). Les transformations qui sont en jeu renvoient à un changement profond de la « nature » de la religion dans la modernité avancée, que signale notamment la limite de l'opposition entre définition substantive et fonctionnelle de la religion pour rendre compte des nouvelles spiritualités (S. Bruce, 2011). La fin de la religion englobante, la généralisation des pratiques de bricolage, démontrent en effet que la religion a changé dans sa « fonction », ce à quoi elle est supposée répondre et prendre en charge, et qu'elle a tout autant changé du point de vue de son essence même, caractérisée en premier lieu par la référence à une transcendance (Y. Lambert, 1991). Le nouveau statut de la religion dans le champ, plus large, du croire contemporain est mis en évidence par la configuration du marché des biens de salut (J.-P. Bastian, 2007) : elle donne à voir le contexte d'un nouveau pluralisme des ressources symboliques circulant et se renouvelant rapidement, mais aussi la philosophie pragmatiste et utilitariste présidant à la mobilisation de ces ressources. Or, si la religion y occupe indiscutablement une place, elle apparaît sous des formes

diversifiées et décomposées, se trouvant en outre dans une position de concurrence avec d'autres ressources, tout particulièrement celles qui relèvent des « biens de santé » physiques et psychiques (R. Castel, 1981 ; M. Bowman, 1999 ; D. Hervieu-Léger, 2005). On abordera ce nouvel équilibre des productions croyantes en suivant le fil conducteur que constituent les glissements du religieux vers le, ou plutôt vers « un » psychologique. Deux terrains distincts nous serviront d'appui : l'un est catholique et l'autre regroupe deux mouvances spirituelles d'inspiration orientale, convergeant autour de références et de pratiques communes. Suivant des stratégies différentes, ils permettent de rendre compte des logiques d'intégration des signifiants psychologiques et de leur impact sur la « religiosité » des bricolages spirituels. Nous verrons ainsi que la préoccupation commune pour le mieux-être individuel et la reformulation des questions spirituelles dans une grammaire « existentielle » tendent à dé-substantialiser les signifiants religieux au profit d'une spiritualité immanente aux contours plus flous et négociables.

Un christianisme d'adaptation

L'expansion des signifiants psychologiques dans le champ chrétien est visible sur plusieurs terrains où se renégocient les modalités d'identification à la religion (D. Hervieu-Léger, 2001) et où s'opèrent en conséquence de nouvelles « transactions symboliques » (J.-P. Hiernaux, 2005). En font partie des réseaux caractérisés par une sensibilité religieuse « libérale-progressive ». Ses figures représentatives sont des élites travaillant à une certaine adaptation du christianisme, en se plaçant dans un double registre de légitimité : celui du savoir intellectuel et celui de l'éthique – au sens de la bonne conduite de l'existence. Cette adaptation repose sur l'« accueil » et parfois l'incorporation de croyances et de pratiques extérieures à la religion classique. À ce titre, ces figures sont engagées dans des logiques de réinterprétations de la religion et d'une identité chrétienne qui se veut en phase avec la culture du bien-vivre « ici et maintenant » et de l'épanouissement personnel. Sensibilité « libérale » donc en matière culturelle, mais aussi sur le plan des mœurs : il faut ici rappeler combien le déclin de valeurs fondamentales, du point de vue de la doctrine chrétienne de la culpabilité et du péché, influe sur l'expérience religieuse (J. Sutter, 2003). En effet, c'est autour de ces dernières qu'a pu se cristalliser le désaccord entre la vision chrétienne du monde et celles des savoirs profanes qu'elle cherchait à intégrer, dont la psychanalyse (J.-P. Willaime, 1985). Sensibilité également « progressive » au sens de Jean Séguy (1999), quand elle refuse de voir dans le changement une menace, cherchant au contraire à s'y inscrire.

« Un pas dedans, un pas dehors »

Les transactions entre la spiritualité et le champ « psy » caractérisent des offres plus ou moins anciennes, certaines remontant au développement des spiritualités alternatives dans les années 1960-70, d'autres, comme la philosophie

« pratique » s'étant affirmées dans les décennies 1990 et 2000 (N. Garnoussi, 2007). Le feuilletage de ces différentes offres désigne une progression de la sécularisation, avec une tendance qui s'affirme depuis peu en faveur d'une spiritualité « laïque », trouvant un écho parmi les classes moyennes éduquées. Nous analyserons certaines de ces offres et transactions via des figures et des initiatives représentatives. Seront exploités des discours d'acteurs issus de sources écrites et d'entretiens. Notre perspective est compréhensive : elle considère le matériau discursif comme « activité sociale » à part entière, donc comme vision du monde, disposant d'une rationalité objectivable par rapport à un sens visé (C. Oger, C. Ollivier-Yaniv, 2003 ; M. Weber, 1965).

Le premier cas est celui de l'association catholique parisienne, le Forum 104. Auto-défini comme « espace de rencontre culturel et inter-spirituel », le Forum 104 est une association loi 1901 qui gère une maison d'associations ¹. Si son équipe de permanents reste ancrée dans le catholicisme, le centre revendique de faire se côtoyer des individus de tous horizons, y compris venus des « religions laïques » et des nouvelles « quêtes spirituelles » ². Foyer d'étudiants dirigé pendant une centaine d'années par la Société de Marie, le Forum 104 se constitue comme tel en 1984 sur l'initiative des Pères maristes pour maintenir le lieu dont la vocation initiale était en déclin. Le directeur impulse au Forum une orientation psychanalytique, par l'entremise de figures comme Françoise Dolto. Y sont organisés des stages de formation dans un cadre de « développement personnel » tout en conservant l'accent porté sur la « démarche de foi ». C'est à partir de la seconde direction, en 1992, que le centre voit arriver des associations perçues comme relevant du *New Age*. Leur accueil au sein du Forum 104 n'aura rien d'évident puisque le lieu est alors encore très centré sur le catholicisme. Néanmoins, une fois affichée la volonté de s'accorder aux évolutions du religieux, il aurait été difficile de refuser l'accès à des groupes en pleine expansion sur le « marché spirituel » (H. Van Hove, 1999). S'est ainsi constitué un axe « nouvelles spiritualités », et cela en lien avec la laïcisation de sa direction en 2000. Psychologue de formation, Marie-Françoise de Billy prend la suite du responsable mariste ³ :

« Ce lieu ne m'était pas indifférent, je le connaissais et j'y venais, et je me disais, ils ont un sacré toupet de proposer ce type de lieu quand on est une congrégation de religieux catholiques ! En même temps, c'est fabuleux de se tenir comme ça à la frontière de l'Église, avec un pas dedans et fermement enraciné parce qu'ils sont religieux, et puis un pas dehors sur un terrain où il y a toute la question des différentes religions, toute la question des recherches spirituelles plus ou moins évaporées, des questions d'ordre psychologique qui étaient déjà là très présentes. » (Entretien, septembre 2005).

1. Au nombre de 200. Le centre compte 500 adhérents, il accueille environ 200 personnes par jour.

2. D'ailleurs, pour les acteurs catholiques, leur identité est avant tout « chrétienne ». Soulignons qu'en 2013, un partenariat se crée avec une association soufie.

3. Jusqu'en 2009.

Le positionnement de l'association face aux nouvelles spiritualités apparaît donc justifié par la référence à l'« expérience » qu'alimentent les « quêtes de sens » contemporaines : toute question, pourvu qu'elle touche à l'« humain » ou à l'« existentiel » devient objet de « réflexion, d'étude et de recherche ». En revendiquant une posture de recherche *tous azimuts*, l'association justifie la sollicitation d'intervenants d'horizons diversifiés, tout en définissant son public. Celui-ci est composé de catholiques issus majoritairement de la génération de l'après-guerre, appartenant aux classes moyennes éduquées et aux classes supérieures, qui se placent dans une perspective d'apprentissage et de réflexivité. Est valorisée une forme de transmission et d'appropriation des savoirs soutenue par l'importance de l'offre de conférences, de « groupes de réflexion ». La fabrique de cette offre mêle des enjeux théoriques et pratiques. Ceux-ci renvoient d'une part à la constitution d'un espace où s'élaborent les conditions d'une alliance entre les savoirs, religieux et profanes : sont ainsi mises en évidence les passerelles entre le champ chrétien et celui des sciences humaines, qui se sont multipliées à partir de la deuxième moitié du XX^e siècle. D'autre part, ils révèlent un brouillage plus avancé des lignes par l'entremise de personnalités qui elles-mêmes naviguent plus ou moins aux marges de l'institution ou de l'orthodoxie, universitaire, religieuse, spirituelle ou psychanalytique. Psys, prêtres, laïcs, maîtres spirituels, thérapeutes, philosophes⁴... interviennent comme spécialistes, experts, ou encore et le plus souvent comme étant eux-mêmes engagés dans une « voie » spirituelle. C'est donc au croisement de plusieurs domaines de pensée et de pratique que ces acteurs inscrivent leur démarche, comme le montrent les thématiques privilégiées par le Forum 104⁵ : réflexion autour des « articulations entre le psychologique et le spirituel », sur la « spiritualité sans Dieu », la « guérison dans les pratiques ancestrales », la « maladie », le « corps et le langage », l'« art et la création », la « croissance de la personne », etc.

Significative du rapport à la tradition est ici la place accordée au corps. Corps « positif » tant est visible la reconnaissance de l'importance du bien-être physique, justifiant qu'y soit consacré un véritable « travail » articulé sur la démarche strictement réflexive. Cette évolution du rapport au corps va se mesurer via la renégociation du dualisme chrétien : nous pouvons la voir à l'œuvre dans la place donnée au bouddhisme – représenté par l'une des associations accueillies les plus importantes. Par ailleurs, elle s'opère au travers de l'intégration de méthodes psychocorporelles. Plusieurs types de pratiques méditatives sont proposées, soulignant la diversité des articulations avec les techniques orientales⁶ ; « méditation dans l'esprit du zen », « méditation à partir des dialogues

4. Un « café philo » est organisé à partir de 1999.

5. Nous citons là certains des thèmes proposés dans le programme de ces dernières années.

6. Adaptabilité dont nous ne suggérons pas qu'elle est inhérente aux traditions orientales mais qui procède des stratégies particulières de diffusion de ces derniers adoptées par ses leaders et ses représentants en Occident (V. Altglas, 2005).

avec l'ange », « méditation dans la tradition du Vedanta *Bhakti* »... Citons enfin le « chemin d'oraison avec le corps », animé par des prêtres, qui se situe dans la « tradition spirituelle du Carmel, tout en adoptant des techniques psychocorporelles à la portée de tous ».

Les arrangements que cette sensibilité réalise avec des approches extérieures au christianisme procèdent d'un recentrage des préoccupations sur l'individu et son intériorité. Le positionnement choisi par rapport à la « quête de sens » et son corrélat contemporain, la poursuite du bonheur en ce monde, justifient ainsi que soient renforcées ou développées des alliances. Celles qui s'établissent avec le champ « psy » sont particulièrement favorisées. De fait, il en émane une lecture qui croise l'intérêt des chrétiens libéraux pour l'organisation de la vie psychique et l'explication des tensions internes à la conscience individuelle : dans l'échange avec les sciences humaines, psychologie et psychanalyse ont ainsi pu supplanter les sciences sociales (J.-P. Willaime, 1985). En revanche, l'importance croissante accordée au « psy » questionne ce qu'il advient du sens de l'expérience religieuse, de sa consistance propre. Il s'agit alors de déterminer en quoi le « psy » constitue un axe de réorganisation du croire alors même qu'il représente une tension irréductible, bien que négociable, avec certains fondamentaux de l'expérience chrétienne.

Culture des liens entre religion et psychanalyse

L'intérêt de la sensibilité libérale-progressive pour la « quête de sens » s'inscrit dans un espace d'offres existentielles, diffus et concurrentiel. Les acteurs tendent toutefois à contourner cette question de la concurrence en se définissant comme des éclaireurs dont dépendrait l'avenir d'un christianisme évolué :

« L'équipe fait face aux questions que soulève le métissage spirituel et religieux refusant l'attitude de protection qui serait du côté de la pureté de la race, de la pureté de la tradition, de la pureté de la religion... Le Forum veut vivre dans le réel de la cité, à l'écoute des questions d'ordre spirituel telles qu'elles sont posées aujourd'hui. » (M.-F. de Billy, *Présence mariste*, octobre 2005, <http://www.presence-mariste.fr/spip.php?article61>).

« Aération », « respiration », « dialogue », création de « liens »... : l'attitude soutenue ici s'approprie la critique, commune, du cloisonnement et de la rigidité dogmatiques des idéologies passées. À l'« enfermement » dans le seul discours de l'institution est alors opposée l'idée d'un cheminement hors des sentiers battus, qui engagerait l'individu dans une démarche spirituelle plus authentique, mais aussi dans celle d'une connaissance de soi approfondie. Celle-ci repose sur la conception d'un « soi » positif non plus à combattre, mais à réhabiliter dans une éthique du « bien-vivre ». Cet aggiornamento des valeurs chrétiennes s'accompagne d'arguments défendant l'adaptabilité de la religion au mouvement de l'histoire, refusant toute idée d'incompatibilité de celle-ci avec les aspirations que la culture psy prend désormais massivement en charge :

« Que des psys disent que l'Église catholique a exagéré et que nous avons hérité du XIX^e siècle des contraintes effrayantes et une imagerie qui ne peuvent pas aider à vivre, pourquoi pas [...] Mais aujourd'hui, on se rend bien compte que les religions sont beaucoup moins menaçantes qu'elles ne l'ont été, donc que l'on n'a pas à les combattre – Freud a combattu “une” religion, il y a moins de risques [aujourd'hui] finalement. » (M.-F. de Billy, Entretien, *op. cit.*).

La construction de nouvelles articulations entre religion et savoirs profanes interroge la redéfinition du rapport de force entre les différents champs. En effet, si l'intégration au champ religieux de ressources initialement extérieures à celui-ci correspond à la sécularisation, elle s'est généralement effectuée suivant une logique que Jean-Paul Willaime a pu qualifier de « centripète » (1985 : 96), ou qui s'accomplit dans le but de réaffirmer la légitimité du message religieux. En voyant dans la psychanalyse une mise à jour des signifiants religieux et de leur portée symbolique, l'orientation libérale-progressive semble relever de cette logique. Toutefois, elle ne le fait que partiellement, dans la mesure où elle s'écarte davantage du centre des orthodoxies, religieuse et psychanalytique : son contexte est celui d'une dérégulation institutionnelle plus poussée, contexte favorisant des articulations originales de la religion et du monde « psy ».

Diverses personnalités travaillent à ces articulations au Forum 104. Ainsi de Marie Romanens, psychanalyste-psychothérapeute, auteur d'un ouvrage sur la psychanalyse et le christianisme, *Le Divan et le prie-Dieu* (2000). Dans le sillage de l'écrivaine protestante Marie Balmory, elle propose de revisiter le sens du « message évangélique ». F. Dolto avant elle s'était engagée dans cette voie et en reste l'une des références centrales. Toutefois, cette dernière, bien qu'ayant entrepris une démarche qui s'écartait de la psychanalyse classique, restait affiliée aux milieux intellectuels universitaires. Est engagé ici un autre registre de légitimation, valorisant le fait de choisir des chemins « de traverse ». M. Balmory enracine sa pensée dans le refus, par l'université, de sa thèse de doctorat : cet échec apparent l'aurait « libérée de tout programme et [aurait] ouvert des chemins d'errance »⁷. Se déclarant « agnostique », elle voit dans les textes bibliques une « Parole » à réinterpréter. De son côté, M. Romanens, après avoir exercé en tant que psychiatre, a quitté l'Ordre des médecins, car elle ressentait, dit-elle, une grande « souffrance intérieure » et un « non-sens existentiel »⁸. Elle se détourne alors de la psychanalyse freudienne et s'intéresse à ses dissidences : l'orientation jungienne, les thérapies humanistes et psychocorporelles.

Dans cette orientation, certains signifiants, la « vie », l'« accomplissement », la « vérité », l'« être », le « chemin », l'« amour universel » sont remobilisés pour insister sur le sens humaniste du message chrétien. Il est entendu comme une ouverture sur un « divin » ou une « transcendance » détachés de la conception

7. « Marie Balmory, psychanalyste inspirée », Le Figaro, 15/10/2007, http://www.lefigaro.fr/litteraire/20060817.FIG000000246_marie_balmory_psychanalyste_inspiree.html

8. Nous exploitons ici un entretien réalisé le 2 décembre 2002.

dualiste traditionnelle. C'est en « soi » que ce divin pourrait s'expérimenter, non pas seulement en son esprit, mais dans un corps non « souffrant ». Derrière cette lecture se fait entendre le refus net de la religion comme soumission à une « toute-puissance » perçue comme régressive et « infantilisante ». Seul un travail d'introspection psychologique offrirait alors une prise sur ces affects qui tissent la « névrose ». Dans les groupes qu'elle co-anime avec un prêtre, M. Romanens propose, sur la base des textes, de travailler doublement sur le plan psychologique et spirituel, de déconstruire la lecture au « premier degré » pour revenir à la « source » du « mystère révélé » et lever les obstacles à la « libre circulation de la vie ». La critique de la psychanalyse classique se transpose à celle d'une religion « fonctionnelle » et « totalitaire ». Le freudisme aurait à tort délaissé la spiritualité, tandis que la psychanalyse jungienne permettrait de « rouvrir des canaux d'écoute pour le message chrétien » :

« [...] les textes sacrés reprennent de la fraîcheur. Ils laissent apparaître un sens, car un message se révèle, un message qui concerne la vie au plus intime [...] D'un individu qui se veut magiquement assisté, ils cherchent à faire un homme debout, entièrement responsable et créateur de son destin mystérieux. » (M. Romanens, 2000 : 198).

Sont également fortement ancrés au Forum 104 des « groupes de réflexion » auxquels participent des figures assumant l'étiquette de « religieux psychanalystes » ou de « psychanalystes chrétiens », comme Jacques Arènes. Il anime au Forum 104 depuis 2010, en partenariat avec une psychanalyste théologienne, un « groupe de recherche sur l'articulation du psychique et du religieux ». L'hypothèse faite d'une « défaillance » de la dimension religieuse dans le champ de la santé mentale fait ainsi pleinement écho au souci chrétien pour la « souffrance ». Une illustration de cette prise en compte de la souffrance psychique est l'axe de réflexion proposé autour du « mal », non comme force supranaturelle, mais dans les formes, psychopathologiques, qu'il prendrait dans la vie ordinaire, de la « perversion » au « trauma ». La préoccupation pour la conduite de l'existence convoque une démarche d'introspection et de construction « par tâtonnements » d'une éthique basée sur un humanisme chrétien. Celle-ci est d'ailleurs l'une des passerelles importantes entre chrétiens et « laïcs » ou « athées » revendiquant un même investissement dans la quête de sens. Les lignes de séparation entre ces identités se font aussi plus floues avec une priorité accordée à la recherche et à l'expérience, comme l'illustre cette réflexion de M. Romanens :

« Je peux être proche des textes, qui me parlent beaucoup, mais pas de l'institution ! Quand les gens veulent me mettre une étiquette, je leur dis de me mettre l'étiquette "chrétienne agnostique". J'ai besoin des deux, j'ai besoin de penser agnostique et parfois mes racines chrétiennes sont là. En même temps, j'irai voir du côté des bouddhistes, des soufis. Je ne veux pas faire du syncrétisme, mais je ne veux pas m'enfermer. » (Entretien, *op. cit.*).

Il faut à cet égard souligner la spécificité des bricolages du christianisme libéral-progressif avec « une » psychanalyse. Nous l'avons dit, les passerelles qui s'étaient constituées précédemment entre religion et psychanalyse impliquaient

des figures engagées dans un humanisme spirituel-existential, et révélaient des affinités culturelles et sociales plus générales entre ces milieux. Un certain christianisme intellectuel a bien pu trouver dans la conceptualisation que la psychanalyse fait de l'intériorité psychique – notamment, via l'inconscient, le conflit entre les instances qui la structurent –, un écho à sa propre anthropologie. On peut parler en ce cas d'une véritable affinité élective au sens wébérien du terme, qui met non seulement en jeu des intérêts de classe, mais aussi un ethos commun ⁹.

Bricolages psycho-spirituels et identité chrétienne

Le travail de désinstitutionnalisation dans la religion autant que dans le champ « psy » a décuplé les possibilités de divers bricolages et transactions symboliques. L'intérêt pour les dissidences qui réhabilitent la spiritualité et qui accordent une grande importance au corps le montre. Ces bricolages restent toutefois limités ; le fait que l'éclectisme et le syncrétisme soient devenus des traits du croire contemporain ne change en rien l'existence de « compétences bricoleuses » différenciées (D. Hervieu-Léger, 2005). Dans la tendance libérale-progressive, sont placées au premier plan la référence aux « textes » et la collaboration avec des intellectuels, qui même s'ils ne sont pas académiques, apparaissent comme des « défricheurs ». Elle se maintient de ce fait dans un espace dont la distance prise avec l'orthodoxie est contrôlée et qui se légitime par un positionnement plus avant-gardiste qu'alternatif.

La gestion des mouvances alternatives présentes au Forum 104 en est aussi un indicateur. Bien que soit défendue l'ouverture à la diversité, la « vigilance » face aux mouvances labellisées *New Age* ¹⁰ reste le maître mot. Le public que ces mouvances touchent est plus diversifié que celui du christianisme libéral-progressif, car celles-ci puisent plus largement parmi les classes moyennes (M. Wood, 2007). Le rapport des acteurs chrétiens à l'éclectisme s'avère être dûment maîtrisé : ceux-ci se dotent en effet d'une capacité de régulation minimale sur des langages symboliques et des pratiques extérieures, tout en les concurrençant dans un contexte de démonopolisation amplifié (P. Berger, T. Luckmann, 1967). Cette stratégie est confirmée par la collaboration avec le service « croyances nouvelles et dérives sectaires » du diocèse de Paris : l'une des missions que se donne en effet le Forum 104 est d'« offrir des repères structurants » à des « nouveaux mouvements religieux » qui acceptent « le dialogue ». Indirectement, cette

9. Nous renvoyons à l'analyse détaillée que fait M. Löwy de cette notion dans l'œuvre de Weber, et dont il propose la définition suivante ; « l'affinité élective est le processus par lequel deux formes culturelles – religieuses, intellectuelles, politiques ou économiques – entrent, à partir de certaines analogies significatives, parentés intimes ou affinités de sens, dans un rapport d'attraction et influence réciproques, choix mutuel, convergence active et renforcement mutuel » (2004 : 103).

10. Référant à des groupes mystiques-ésotériques, des mouvements néo-hindouistes et néo-bouddhistes, des mouvances chamaniques, etc.

logique de sélection met en évidence l'hétérogénéité des tendances dites *New Age*. Outre le problème qu'elle soulève en termes de conceptualisation sociologique, cette appellation a aussi revêtu un sens extensif dans le langage commun, tendant à niveler des phénomènes relevant pourtant d'univers sociaux et religieux très distincts. Or, comme l'analysent précisément Bunn et Wood (2012), l'étude des groupes religieux doit reconsidérer le capital social qui sous-tend la construction des réseaux, les relations entre les acteurs à l'intérieur du groupe et avec la société extérieure, assurant leur statut et leur légitimité culturelle. Cette lecture permet d'affiner considérablement l'étude du courant spirituel de masse dit *New Age*. Si l'individualisation et la désinstitutionnalisation sont incontestablement devenus les traits majeurs du religieux dans la modernité, il convient selon nous de reconsidérer la diversité des expressions spirituelles qui en résultent, en fonction de leur ancrage dans des univers sociaux spécifiques. La spiritualité identifiée au *New Age* provient souvent de mouvances inégales, qui font des usages distincts des ressources du marché spirituel, et donnent lieu à des formes d'adhésion variant des plus dures aux plus souples (J. Roelandt *et al.*, 2010).

Au Forum 104, l'ouverture à des pratiques visant le mieux-être se fait sous couvert d'une certaine gnose. Max Weber avait placé cette dernière au centre de la voie mystique qui suppose autant l'acquisition de connaissances accessibles à une certaine élite, qu'une transformation active de soi par le biais de pratiques psychocorporelles intensives comme la méditation ; pour cette raison, il la rattachait directement à la religiosité orientale (M. Weber, 1996). Aujourd'hui, la gnose peut se recomposer, de manière « *soft* », avec la valorisation d'une démarche d'« approfondissement » des « textes » et de réflexion sur la portée existentielle des « mythes ». Cette volonté de dépassement du niveau de connaissance « littéral » est aussi liée à la re-visitation du régime de la transcendance. L'insistance sur le « lien », sur l'« altérité », va en ce sens : la construction de la relation au divin va s'établir dans un registre philosophique qui cultive une certaine abstraction. Elle pourra alors s'appuyer sur des « sagesse » qui orientent les discours vers un plan plus immanent. Paradoxalement, on peut dire que, dans ce cas, si la transcendance est intériorisée et psychologisée, elle semble également de plus en plus lointaine et dépersonnalisée (M. Gauchet, 1998), comme l'indique le fait qu'elle n'est plus conçue comme le seul fondement possible des valeurs morales (P. Bréchon, 1998).

La lecture « psy » soutient de nouvelles conceptions éthiques et permet des déplacements de signifiants religieux vers un langage relationnel, que l'on retrouve aujourd'hui à la base d'un développement personnel d'inspiration chrétienne¹¹. En revanche, il apparaît tout aussi nettement que la large diffusion de la lecture « psy » a une action de revitalisation de la religion très relative. En

11. Mentionnons le leader J. Salomé, dont la méthode de communication non violente est enseignée au Forum 104.

effet, si les signifiants « psys » viennent manifestement moderniser le système de valeurs chrétien, ils ont également, au fur et à mesure que s'intensifient les bricolages psycho-spirituels, un effet corrosif sur la doctrine religieuse et sur une orthopraxie marquée par la référence au péché et à la culpabilité¹². Car, de fait, la « pratique » devant participer de la recherche personnelle de sens, et, surtout, d'un travail sur soi, favorise des méthodes dont les conceptions qu'elles alimentent, du corps, ou du « moi », contrastent très fortement avec l'univers chrétien et le concurrencent plus qu'elles ne le réactivent ou le complètent. La sensibilité libérale-progressive révèle ainsi une logique de déchristianisation entendue comme effacement des marqueurs d'une adhésion religieuse forte au profit d'un type religieux « inclusif » (R. Campiche, 2004). La recomposition du croire qui s'y opère correspond à une configuration flottante permettant la circulation de ressources diversifiées et concurrentielles dont les visées s'inscrivent largement dans le champ de la santé globale (M. Bowman, 1999 ; D. Hervieu-Léger, 2005). Cette configuration, favorable au développement d'un croire sans appartenance nette ou exclusive (P. Bréchon, 2008), accueille des bricolages qui confirment la subordination de la religion à une philosophie de vie. La référence aux traditions orientales y est en position de force tout en participant de l'autonomisation de cette dernière par rapport à la religion classique (P. Heelas, L. Woodhead, 2005).

Mouvances orientalisantes

Parmi les courants qui ont emprunté aux traditions orientales, certains ont d'emblée superposé l'expérience de la spiritualité à l'idéal de « santé », entendu ici comme la réalisation d'un équilibre entre le corps et l'esprit, mais aussi entre l'identité « profonde » de l'individu et sa vie sociale « normale ».

Contre l'ego, le retour à soi

À la différence des réseaux chrétiens, l'enseignement se légitimera moins en référence aux « textes » et à la connaissance intellectuelle qu'à la parole des leaders charismatiques : en revanche, cette parole circule aussi par les livres que publient ces leaders – et leur visibilité dans les médias psycho-spirituels (revue *Nouvelles Clés*¹³, *Psychologies Magazine*, etc.), où leur parcours participe de leur « enseignement ». Jacques Castermane (1934) et Arnaud Desjardins (1925-2011), respectivement fondateurs du Centre Dürckheim et de l'ashram d'Hauteville sont deux figures emblématiques de ces offres au croisement de la spiritualité et de la psychologie. J. Castermane enseigne la « voie de la

12. Orthopraxie dont la perte de légitimité s'observe via l'effondrement de pratiques comme la confession (J. Sutter, 2003 : 38).

13. Devenue la revue « Clés » après son rachat par l'ex directeur de *Psychologies magazine*, J.-L. Servan-Schreiber, avec pour slogan « Retrouver du sens ».

technique » qui lui a été transmise par Karl Graf Dürckheim (1896-1988)¹⁴. A. Desjardins était le disciple du maître indien Swami Prajnanpad (1891-1974), connu pour avoir articulé la philosophie non dualiste du Vedanta sur la psychanalyse freudienne¹⁵. C'est dans les années 1970 que leur parcours de disciples et de « passeurs » des traditions orientales a débuté. Depuis cette époque, on pourra parler d'une évolution en termes d'euphémisation des contenus religieux aboutissant à des propositions de « sagesse universelle » à destination des « chercheurs spirituels ».

« [La voie de la technique] concerne toute personne qui, quelque soit sa place dans le monde, ses intérêts philosophiques ou religieux, sent le besoin de tendre vers la sagesse. » (J. Castermane, 2005 : 24). « [L'ashram d'Hauteville] est un lieu dédié à la recherche spirituelle. Il concerne des hommes et des femmes de toutes confessions et de tous milieux sociaux qui viennent y faire des séjours de durée variable pour approfondir leur propre quête »¹⁶.

J. Castermane comme A. Desjardins insistent sur l'« adaptation » des traditions orientales à la demande occidentale ainsi que sur la nature supra-religieuse de l'expérience spirituelle. Les religions ne seraient que des traductions singulières d'un message essentiel, dépassant le cadre et les normes imposés des traditions. La référence aux religions orientales est certes centrale, mais présentée comme non exhaustive ou exclusive : elle participe même du jeu de rapprochement et de distanciation d'avec le religieux, dans la mesure où la fréquentation des diverses traditions devrait aboutir à la formulation d'une philosophie universelle :

« J'ai cherché, partout, dans les groupes Gurdjieff comme dans les Évangiles, dans le bouddhisme tibétain comme chez Maître Eckhart. Et ce qui m'a passionné, c'était de découvrir peu à peu que ces enseignements si différents se rejoignaient sur plusieurs points essentiels, qui sont vraiment des clés pour se transformer »¹⁷.

« “Face au zen, deux attitudes sont possibles : on peut soit se convertir au Bouddhisme, soit accueillir et réaliser ce qu'il renferme d'universellement humain”, écrit Dürckheim. C'est la seconde attitude qui est constitutive du travail que nous vous proposons au Centre. »

Il faut souligner que les acteurs produisent un effort constant de distinction à l'égard du *New Age*, commun à la sensibilité chrétienne libérale-progressive.

14. Ce dernier avait défini la « voie » au croisement des spiritualités orientales, de la psychologie jungienne et d'une certaine mystique chrétienne inspirée par Maître Eckart.

15. En revanche, S. Prajnanpad a vivement critiqué la psychologie de C. G. Jung et d'A. Adler qui ne prenait pas suffisamment en compte le domaine de la sexualité infantile ; ainsi a-t-il entièrement validé la lecture freudienne de l'Œdipe.

16. Nous renvoyons pour ces extraits de la présentation et du programme de l'ashram d'Hauteville et du Centre Dürckheim à leurs sites internet : <http://www.amis-hauteville.fr/index.htm> et <http://www.centre-durckheim.com>

17. A. Desjardins, « La recherche spirituelle vaut d'être vécue », *Psychologies magazine*, juillet 2009, <http://www.psychologies.com/Culture/Philosophie-et-spiritualite/Pratiques-spirituelles/Interviews/Arnaud-Desjardins-La-recherche-spirituelle-vaut-d-etre-vecue>

En même temps qu'ils définissent leur religiosité du côté d'une quête « laïque », ils font valoir leur connaissance des traditions. A. Desjardins évoque ce point au sujet des lieux de culte, catholique, musulman et juif, aménagés à l'ashram :

« La présence de ces trois sanctuaires ne signifie en aucun cas qu'Hauteville est un lieu de syncretisme où l'on mélange un peu tout sans rien approfondir. »

Si le « bricolage » n'est plus recommandé, il est question en revanche de réinvestir le legs des religions, en tant que celles-ci sont des savoirs sur l'homme, au prisme de la « connaissance de soi ». Il est fondamental pour les acteurs de revendiquer cette réhabilitation du sujet, plus précisément du sujet psychologique, et de l'appréhender positivement, comme le montrent les notions d'« amour », d'« estime de soi », partagées avec la psychologie du développement personnel. Ces notions sont toutefois inséparables de la reconnaissance de la « souffrance » psychologique ordinaire, à laquelle répond la psychothérapie en permettant une « réconciliation avec soi-même », préalable à la « croissance » spirituelle. L'enseignement proposé peut être à double usage, comme nous avons pu l'observer lors des échanges entre les maîtres et leur public. Visiteurs ou disciples soulèvent une diversité de questionnements qui relèvent de la conduite de la vie et des manières d'affronter ses épreuves, comme de la recherche de technicité pour vaincre l'« ego ». Ces demandes se mêlent et on y répond par le découpage des activités, qui prévoit des temps collectifs consacrés à l'enseignement spirituel, des échanges en petits groupes, et des entretiens individuels plus propices à un « accompagnement » personnalisé. En rend compte ici Gilles Farcet, auteur et enseignant à Hauteville :

« C'est très clair qu'Hauteville n'est pas un centre de psychothérapie et c'est très clair aussi qu'Hauteville tient compte de la psychologie. Hauteville est aussi un lieu d'accueil où les gens peuvent venir guérir leurs blessures [...] Après il n'y a que des cas individuels, il y a des gens à qui l'on conseille de suivre une thérapie [...] d'autres vont établir une relation avec l'un des collaborateurs qui va leur permettre d'exprimer beaucoup de choses et qui relève autant de la psychologie que de la spiritualité. » (G. Farcet, Entretien, avril 2006).

L'écrit et la parole structurent fondamentalement ces offres psycho-spirituelles, qui se diffusent bien au-delà des individus engagés dans la « voie ». L'atteste le succès éditorial des livres publiés par ces leaders. De fait, ces offres cherchent moins à organiser des communautés – même si compte leur ancrage dans un lieu consacré –, qu'à capter une demande spirituelle-existentielle individualisée puisant dans une diversité de propositions. Les pratiques qu'elles retiennent participent de cette configuration, en proposant un travail flexible de transformation de soi.

La thérapie comme spiritualité et inversement

Les pratiques mises au service de la transformation individuelle placent au premier plan l'exercice de la méditation. Au Centre Dürckheim, dont l'enseignement se veut épuré, elle est « sans objet » (*zazen*), et se décline sous forme de

cures de silence (*sesshin*), de marche (*kin-hin*), de réapprentissage du « quotidien comme exercice » (*samu*). Le yoga est également présenté comme complémentaire de ces pratiques. Une session porte sur la psychanalyse jungienne et depuis quelques années, une autre est consacrée à la philosophie avec l'intervention régulière d'André Comte-Sponville. À Hauteville, méditation et yoga rythment aussi le quotidien, à cette différence que quelques rituels empruntés aux ashrams indiens y sont maintenus¹⁸. S'il existe une ligne de démarcation différemment négociée par ces offres entre religion et spiritualité « laïque », en revanche elles font appel à ce même langage de la santé physique et mentale. Alors que la médecine classique est renvoyée à une vision appauvrissante de l'humain, elles tentent un ré-enchantement du corps et de la santé à partir de symbolisations mettant en valeur les émotions et leur sens « profond ». C'est ce que traduit l'expression commune aux acteurs des réseaux psycho-spirituels que l'homme n'a pas un corps, mais qu'il *est* un corps :

« C'est pourquoi le corps peut devenir, aussi pour l'homme qui est né en Occident que pour celui qui est né en Orient, un champ d'expérience et de réalisation de soi-même sur la voie de la sagesse. » (J. Castermane, 2005 : 23).

Caractérisent cette lecture de la santé « globale » les deux modalités de psychothérapie spirituelle élaborées par K. G. Dürckheim et par S. Prajnanpad, la *Personale Leibtherapie* et le *Lying*. Placée dans le prolongement de la conception jungienne, intégrative, de la cure analytique, la *Leibtherapie* se veut hybride et elle entend dépasser l'« espoir » chrétien comme le « concept » philosophique :

« La *Leibtherapie* a un caractère très pragmatique [...] En même temps, la *Leibtherapie* a un caractère initiatique, l'ouverture à cet état d'être si différent dans lequel j'ai pu vivre l'expérience de la plénitude, de l'ordre et de l'unité. » (J. Castermane, *Ibid.*).

Quant au *Lying*, il subordonne les outils de la psychanalyse, freudienne cette fois, à l'effort de réalisation intérieure de la « non-dualité ». Loin de simplement se superposer, le psychologique et le spirituel redéfinissent mutuellement les contours de leurs significations respectives :

« Deux voix appellent en nous, disait [A. Desjardins], celle qui demande Dieu, le Soi, l'Absolu, le silence, la sérénité, et celle qui réclame la satisfaction de ses besoins et désirs, et le soulagement de ses peurs. Il faut savoir distinguer ces deux voix en soi et les concilier. » (*Clés*, <http://www.cles.com/enquetes/article/arnaud-desjardins-un-gourou-laic>).

Cela se joue, encore, autour de la question de l'accessibilité même du « sens » : ramenée vers l'individu et l'ici-et-maintenant, la spiritualité revêt un caractère pragmatique, tandis que l'univers de la psychologie, ses ressources et ses pratiques, élargit son potentiel explicatif. Pour A. Desjardins, aider les individus à

18. Des deux côtés sont aussi proposés diverses autres activités psychocorporelles et psycho-spirituelles (comme le « travail sur la voix », la « danse orientale », les « constellations familiales »).

se « construire » évite précisément toute approche « radicale », potentiellement « dangereuse » dès lors qu'elle « masque les problèmes immédiats » :

« [Le disciple comme le commun des hommes] viendra lui aussi me parler de sa vie amoureuse ou de ses problèmes avec son patron, mais s'en servira comme un échantillon lui permettant, avec l'aide du gourou, de voir très concrètement le mental à l'œuvre et l'étendue de son illusion. » (A. Desjardins, G. Farcet, 1991 : 140).

Relève également de cette optique l'insistance sur la *simplicité* de la pratique. La *Leibtherapie* consiste en une imposition des mains et en des massages. Prenant le contre-pied des conceptions du salut comme processus extra-ordinaire, dans sa sophistication théorique et pratique, la simplicité est relue comme le véritable accès à l'« Être ». Le travail sur le « souffle » vise le « centre vital » du corps, le *Hara*¹⁹ : par celui-ci, le « moi façade » pourrait « lâcher prise », et les maux qu'il engendre, être dissipés. D'une « simplicité enfantine », mais qui, pour autant, n'est « pas toujours aisée » : Bernard Perel, médecin-psychiatre initialement formé à la psychanalyse lacanienne qui a participé à la fondation du premier ashram d'A. Desjardins, décrit le *Lying* dans ces termes :

« Techniquement, l'extrême simplicité empêche que l'on définisse le *Lying* autrement que par une invitation à s'allonger, se relâcher dans l'expir, être là, présent et s'abandonner [...] » (*Clés*, <http://www.cles.com/enquetes/article/le-lying-une-pratique-du-non-faire>).

Leibtherapie et *Lying* sont emblématiques des pratiques « post-psychanalytiques » (R. Castel, 1981), et, pourrait-on dire « post-religieuses », rejoignant l'espace de l'existentiel qui se définit autour de la question centrale du « comment vivre ». L'introduction dans les années 1990 d'une philosophie pratique dans les réseaux psycho-spirituels, via des « cafés philo » et des ouvrages, éclaire particulièrement cette donne. Du côté chrétien, l'intérêt pour cette philosophie renouant avec la recherche antique d'un « art de vivre », répond à la volonté de réinscrire la religion dans le champ de l'existentiel, en plaçant à un niveau optionnel l'adhésion aux principes et pratiques encadrés par l'institution. Ils font par conséquent valoir la complémentarité du christianisme avec la philosophie, ce qui, là encore, est soutenu par des affinités sociales, et justifié par des affinités culturelles :

« Quand on parle de l'homme et que l'on fait référence aux grands philosophes, la dimension spirituelle est présente. Et à partir de la dimension spirituelle, des personnes s'interrogent sur "faut-il une religion, faut-il des religions ?" [...] C'est complètement naturel, quand une approche philosophique nous parle de l'homme, l'aspect spirituel et l'aspect psychologique suivent immédiatement. » (M.-F. de Billy, Entretien, *op. cit.*).

En revanche, si la sensibilité libérale-progressive s'est emparée de ce « nouveau » de la philosophie, cette dernière s'est mêlée plus franchement aux réseaux psycho-spirituels non chrétiens. Ainsi des liens qui ont été cultivés entre philosophie et spiritualité orientale. En effet, la tendance dominante au sein de cette philosophie est de proposer une « sagesse », une spiritualité « immanente ». En

19. Terme japonais désignant la partie de l'abdomen située entre le nombril et le pubis.

somme, de réconcilier un certain matérialisme avec une pratique permettant de se reconnecter au « moment présent », temporalité dans laquelle la philosophie pratique a réinscrit sa conception du « sens » de la vie : dans cette visée, les traditions orientales sont des pourvoyeuses de méthodologies *ad hoc*. Le développement de la philosophie pratique semble de cette façon avoir poussé plus avant la sécularisation des ressources orientales en les redéfinissant comme des « exercices » dont les bienfaits sur le corps et sur l'esprit suffisent à justifier la pratique. Tandis que les croisements entre christianisme et philosophie sont essentiellement entretenus par les chrétiens, les échanges avec les spiritualités orientales profitent aux deux parties, car il s'agit de proposer une alternative, a-doctrinale, à la voie de salut religieuse. À celle-ci on cherche à substituer une forme de « pratique de soi », pour reprendre la notion foucauldienne (2001)²⁰. En parle ici A. Comte-Sponville, dans sa préface de *La Sagesse exercée*, de J. Castermane :

« Les philosophes se sont beaucoup interrogés, en Occident, sur l'existence de l'âme. Au point d'oublier, pour certains d'entre eux, qu'ils avaient un corps – ou plutôt, pour parler comme Nietzsche ou Dürckheim, qu'ils *étaient* un corps. Ils ont beaucoup disserté sur la sagesse. Au point d'oublier, pour certains d'entre eux, qu'elle n'est pas une dissertation. Ils ont inventé des techniques, à la fois conceptuelles et très argumentatives, très sophistiquées. Mais sans voir, sauf exception, que cette technicité, tant qu'elle restait exclusivement intellectuelle, les séparait de cela même – la sagesse, le silence – qu'ils visaient [...] » (2005 : 10).

Conclusion

Les bricolages psycho-spirituels sont un analyseur particulièrement pertinent de la poursuite du processus de sécularisation dans la modernité tardive. Les glissements de signifiants observés dans une tendance chrétienne correspondent à ce qui est généralement désigné comme une « psychologisation » du religieux. En revanche, cette psychologisation indique des transformations sociétales plus larges que l'adaptation positive de la religion à la modernité. Elle renvoie d'ailleurs à la centralité du souci de soi dans la culture individualiste et la réorganisation, autour des préoccupations « existentielles » qui en découlent, du marché des biens de salut. Cette distinction apparaît essentielle pour analyser les nouvelles négociations qui se jouent au sein du champ du croire et dégager les logiques concurrentielles entre les diverses ressources de sens. Or, cette concurrence semble de plus en plus se jouer sur la dimension « pratique » de ces ressources et non plus sur leur capacité à livrer un système ou un récit fini. Dans ce contexte, s'imposent des méthodologies brouillant la frontière entre le *soin* – s'étendant lui-même du pôle de la guérison à celui du bien-être –, et le « sens de la vie dans le monde » que le désenchantement, défini par Weber, a « rapatrié

20. Pour M. Foucault, le « souci de soi » était au principe même de la philosophie antique, avant que ne s'impose la recherche de la « connaissance rationnelle » représentée par le moment cartésien.

vers l'homme » (F.-A. Isambert, 1986 : 100). Et, si l'on doit se prononcer sur ce qui, du « psy » ou du « spirituel », l'emporte, il semblerait que les bricolages étudiés indiquent, si ce n'est une « sacralisation » de la psyché (W. J. Hanegraaff, 1998), *a minima* l'hyper-investissement de la santé aujourd'hui. Celle-ci recouvre en effet un sens global sur lequel repose l'individualité « positive », dont la normativité est particulièrement active parmi les classes moyennes-supérieures. Aussi, la très grande vitalité du marché de la spiritualité n'est-elle pas pour autant le signe d'une dé-sécularisation, car les religions libérales, pour y défendre leur place, sont soumises à des contraintes de réinterprétation et d'épuration de leurs contenus qui renouvellent le pluralisme religieux contemporain.

Nadia GARNOUSSI
CeRIES (Centre de Recherche Individus, Épreuves, Sociétés)
EA 3589 Université Lille 3
ngarnoussi@gmail.com

Bibliographie

- ALTGLAS Véronique, 2005, *Le nouvel hindouisme occidental*, Paris, CNRS éditions.
- BASTIAN Jean-Pierre (dir.), 2007, *Pluralisation religieuse et logique de marché*, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien.
- BERGER Peter, LUCKMANN Thomas, 1967, « Aspects sociologiques du pluralisme », *Archives de sciences sociales des religions*, 23 (1), p. 117-127.
- BOWMAN Marion, 1999, « Healing in the Spiritual Marketplace: Consumers, Courses and Credentialism », *Social Compass*, 46 (2), p. 181-189.
- BRÉCHON Pierre, 2008, « La religiosité des Européens : diversité et tendances communes », *Politique européenne*, 1, 24, p. 21-41.
- BRUCE Steve, 2011, « Defining religion: A practical response », *International Review of Sociology*, 21 (1), p. 107-120.
- BUNN Christopher, WOOD Matthew, 2012, « Cultured Responses: The Production of Social Capital in Faith Based », *Current Sociology*, 60 (5), p. 636-652.
- CAMPICHE Roland J., 2003, « L'individualisation constitue-t-elle encore le paradigme de la religion en modernité tardive ? », *Social Compass*, 50 (3), p. 297-309.
- , 2004, *Les deux visages de la religion*, Genève, Labor et Fides.
- CASTEL Robert, 1981, *La gestion des risques*, Paris, Minuit.
- CHAMPION Françoise, 2003, « La religion n'est plus ce qu'elle était », *revue du MAUSS*, 2 (22), p. 171-180.
- FOUCAULT Michel, 2001, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Seuil/Gallimard, Paris.
- GARNOUSSI Nadia, 2007, « De nouvelles propositions de sens pratiques dans le domaine de l'existential : étude sociologique de la nébuleuse psycho-philosophico-spirituelle », thèse, École pratique des hautes études, décembre.
- HANEGRAAFF Wouter Jacobus, 1998, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, SUNY Press, New York.
- HAROCHE Claudine, 2001, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard.

- HEELAS Paul, WOODHEAD Linda, 2005, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford, Blackwell.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 2005, « Bricolage vaut-il dissémination ? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique », *Social Compass*, 52 (3), 2005, p. 295-308.
- HIERNAUX Jean-Pierre, 2005, « Bricolages religieux ou transactions symboliques ? Quelques éléments à partir de la recomposition des croyances relatives à l'après-mort dans un Occident déchristianisé », *Social compass*, 52 (3), p. 325-330.
- ISAMBERT François-André, 1986, « Le "Désenchantement" du monde : non-sens ou renouveau du sens », *Archives de sciences sociales des religions*, 61/1, p. 83-103.
- LAMBERT Yves, 1991, « La tour de Babel des définitions de la religion », *Social Compass*, 38 (1), p. 73-85.
- LÖWY Michael, 2004, « Le concept d'affinité élective chez Max Weber », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 127, juillet-septembre, p. 93-103.
- OGER Claire, OLLIVIER-YANIV Caroline, 2003, « Analyse du discours institutionnel et sociologie compréhensive : vers une anthropologie des discours institutionnels », *Mots. Les langages du politique*, 71, p. 125-144.
- ROCCHI Valérie, 2000, « Le soin des âmes et des corps en débat public : l'analyste psychomystique-ésotérique », in Bréchon P., Duriez B., Ion J., *Religion et action dans l'espace public*, Paris, L'Harmattan, p. 241-253.
- ROELDAND Joan, AUPERS Stef, HOUTMAN Dick, DE KONING Martijn, NOOMEN Ineke, 2010, « The Quest For Religious Purity in New Age, Evangelicalism and Islam Religious. Renditions of Dutch Youth and the Luckmann Legacy », *Annual Review of the Sociology of Religion*, vol. 1, p. 290-306.
- SÉGUY Jean, 1999, *Conflit et utopie, ou réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*, Paris, Cerf.
- SUTTER Jacques, 2003, « La culpabilité, un défi pour l'avenir du fait religieux », in Michelat G., Potel J., Sutter J. (dir.), *L'héritage chrétien en disgrâce*, Paris, L'Harmattan.
- VAN HOVE Hildegard, 1999, « L'émergence d'un marché spirituel », *Social Compass*, 46 (2), p.161-172.
- WEBER Max, 1965 [1913], *Essais sur la théorie de la science*, 3^e essai, « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », Paris, Plon.
- , 1996 [1910-1920], « Les caractéristiques générales de la religiosité asiatique », *Sociologie des religions*, Gallimard, éd. de poche, chap. VIII, p. 462-481.
- WILLAIME Jean-Paul, 1985, « Les pasteurs et les sciences humaines : l'exemple de la psychanalyse », in Vincent G. (dir.), *Les nouveaux clercs*, Labor et Fides, p. 87-116.
- WOOD Matthew, 2007, *Possession, Power and the New Age: Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*, Adershot, Ashgate.

Sources empiriques

- CASTERMANE Jacques, 1990, « La Personale Leibtherapie », in Dürckheim K. G., *Textes et témoignages inédits, Question de*, Paris, Albin Michel, 81, p. 41-55.
- , 2005, *La sagesse exercée*, Paris, La Table ronde.
- DESJARDINS Arnaud, FARCET Gilles, 1991, *Confidences impersonnelles*, Paris, Critérium.
- ROMANENS Marie, 2000, *Le divan et le prie-Dieu. Psychanalyse et religion*, Paris, Desclée de Brouwer.

Des glissements du spirituel au « psy » Entre quête de sens et quête de santé dans le contexte de la sécularisation avancée

Les bricolages psychospirituels occupent une place majeure sur le marché des biens de salut qui s'est constitué dans le mouvement de la sécularisation. Ils sont ici analysés à partir de deux terrains : l'un, chrétien, où sont cultivés des va-et-vient entre le religieux et le « Psy », l'autre, qui mêle références aux traditions orientales et psychothérapies alternatives. Les logiques de bricolages qui y sont à l'œuvre constituent un analyseur des redéfinitions du croire contemporain et de ses recompositions à partir des ressources issues de la religion classique, mais aussi des sciences humaines. Elles s'opèrent en faveur d'une spiritualité-philosophie de vie qui consiste à entreprendre un travail sur soi en recourant à diverses méthodologies psychocorporelles, au risque de vider de leur substance les contenus proprement religieux.

Mots-clés : bricolages psychospirituels, christianisme, psychanalyse, spiritualité, philosophie.

Shifts from spiritual to “shrink” A quest for meaning and a quest for health in the context of advanced secularization

The psycho-spiritual “makeshift” has a major place in the spiritual market that was established in the movement of secularization. It is here analysed via two movements: one which is Christian and that practices to-ing and fro-ing between the religious field and the psychological field, and the other that mixes references to Eastern traditions and to alternative psychotherapies. The logics that guide these “make-shifts” are an analyzer of some redefinitions of current belief and its reconstructions with sources coming from religion but also from humanities. These reconstructions promote spirituality as a philosophy of life, which consists on working on the self using a variety of psycho-physical methods. We will show that in this context, the desubstantialization of religious signifiers continues.

Key words: psycho-spiritual makeshift, christianity, psychoanalysis, spirituality, philosophy.

Deslizamientos de lo espiritual a lo “psi” Entre la búsqueda de sentido y la búsqueda de salud en el contexto de la secularización avanzada

Los bricolajes psico-espirituales ocupan un lugar mayor en el mercado de los bienes de salvación que se constituyó en el movimiento de la secularización. Son aquí analizados a partir de dos campos: uno, cristiano, donde se cultivan las idas y vueltas entre lo religioso y lo “psi”, el otro, que mezcla referencias a las tradiciones orientales y psicoterapias alternativas. Las lógicas de los bricolajes que se están produciendo constituyen un elemento analizador de las redefiniciones del creer contemporáneo y de sus recomposiciones a partir de los recursos tomados de la religión clásica, pero también de las ciencias humanas. Estas lógicas decantan a favor de una espiritualidad-

filosofía de vida que consiste en emprender un trabajo sobre sí recurriendo a diversas metodologías psico-corporales, con el riesgo de vaciar de su sustancia los contenidos propiamente religiosos.

Palabras clave: bricolages psico-espirituales, cristianismo, psicoanálisis, espiritualidad, filosofía.