

LE NOUVEL AGE

Les origines du mouvement "Nouvel Age" comme phénomène de société remontent aux "cultes" des années cinquante qui s'intéressaient aux OVNI et aux extraterrestres et rejetaient le matérialisme contemporain. Dans un tel contexte, une idéologie apocalyptique s'est développée: ces groupes attendaient la destruction, par un cataclysme total, de une société considérée par eux comme dégénérée. Les croyances de ces groupes reposaient sur un syncrétisme occultiste dans lequel la théosophie chrétienne d'Alice Bailey et l'anthroposophie de type steinerien se trouvaient liées à la conviction que les OVNI étaient des astronefs peuplés par les habitants d'un autre monde. Les extraterrestres devaient intervenir pour sauver les quelques personnes qui seraient parvenues à une compréhension des véritables lois spirituelles de l'univers. Après la période apocalyptique, les membres du culte seraient les pionniers d'une ère nouvelle de paix et d'harmonie qui viendrait s'établir sur les ruines de la société antérieure: le Nouvel Age aurait alors commencé.

L'apocalypse ne se produisit pas, mais l'idéologie occultiste du Nouvel Age fut adoptée par un certain nombre de groupes « alternatifs » pendant les années soixante. Le plus connu est peut-être la communauté écossaise Findhorn, mais ils en existaient bien d'autres. Dans ce contexte, l'attitude passive consistant à attendre l'arrivée de l'apocalypse fut de plus en plus remplacée par une attitude active. Le Nouvel Age devenait l'idéal d'un monde nouveau, une autre façon de vivre; cet idéal devrait être réalisé par les efforts dévoués d'hommes et de femmes. Or, c'est ce mouvement idéaliste et réformiste des années soixante avec son idéologie millénariste et occultiste bien définie, qui est à l'origine de l'expression "New Age", terme devenu ultérieurement l'étiquette populaire du mouvement du Nouvel Age, compris cette fois dans un sens plus large.

Ce mouvement du Nouvel Age entendu au sens large et inclusif est un phénomène beaucoup plus diffus, ainsi que plus récent. Dans les sociétés américaines et européennes des années soixante et soixante-dix, nombreuses étaient les personnes à la recherche d'approches "alternatives" sur des terrains divers, comme la médecine, l'économie, l'écologie, la politique, la religion, etc. Il existait ainsi un milieu social de gens plus ou moins mécontents, à la recherche de voies nouvelles pour vivre et penser. Certes, les origines de cette tendance se situent dans les années soixante, mais c'est seulement dans la seconde moitié des années soixante-dix que ses représentants commencèrent à se considérer comme membres d'une sorte de "mouvement" ou « réseau » alternatif appelé à réaliser une transformation de la société. Au début des années quatre-vingt, deux livres furent publiés qui attirèrent beaucoup l'attention et qui reflétaient cette idée nouvelle d'une façon exemplaire: *The Aquarian Conspiracy* (1980) de Marilyn Ferguson et *The Turning Point* (1982) de Fritjof Capra. L'on comprend que ni Ferguson ni Capra n'aient employé l'étiquette "New Age" pour caractériser leurs idées: à l'époque, ce terme restait toujours étroitement lié au mouvement millénariste et occultiste mentionné plus haut.

Cependant, les étiquettes préférées de Ferguson et de Capra (à savoir respectivement "la conspiration d'Aquarius" et "la culture montante") n'étaient guère susceptibles de servir de "mot clef" populaire pour désigner l'ensemble de ce qu'ils décrivaient. Dès lors, ce fut en fin de compte l'expression brève et claire de "New Age", empruntée au mouvement millénariste du même nom, qui fut généralisée par les médias, et revêtit ainsi un sens beaucoup plus large qu'à l'origine. Vers la fin des années quatre-vingt, ce mouvement millénariste lui-même était devenu simplement l'une des multiples manifestations de ce qu'on en était arrivé à désigner globalement par l'expression "Nouvel Age".

De fait, le dit mouvement s'était entre-temps développé dans des directions imprévues, assez différentes des idéaux rêvés par des auteurs comme Ferguson et Capra. Le monde du commerce y avait découvert un nouveau marché et "New Age" se

trouvait désormais lié à des idées du genre de celles que répandait l'actrice Shirley MacLaine (auteur de plusieurs bestsellers autobiographiques, présentés comme des romans d'aventures spirituelles dans le plus pur style Hollywoodien) et autres "superstars de l'ésotérisme" (telle que J Z Knight, que l'on put voir à de nombreux "talkshows" télévisés, où elle racontait ses expériences médiumniques avec une entité spirituelle, aux côtés particulièrement flamboyants, du nom de Ramtha). C'est pourquoi, de plus en plus, des auteurs comme Fritjof Capra ou le "théologien de Findhorn" David Spangler rejetèrent l'étiquette "New Age". Le Nouvel Age avait commencé comme l'idéal d'une société nouvelle mais était devenu, vers la fin des années quatre-vingt, une réalité bien équivoque de la société contemporaine.

La littérature du Nouvel Age publiée ou ayant joui d'une popularité considérable depuis 1975 permet de distinguer cinq ou six catégories générales dans l'ensemble de tendances appelé "Nouvel Age" durant cette période. Plusieurs de ces catégories se recoupant partiellement, elles permettent d'embrasser toutes les manifestations de ce mouvement. En premier lieu, il s'agit des diverses manifestations de "channeling", c'est-à-dire la communication médiumnique avec des entités invisibles; ce phénomène très répandu a produit nombre d'ouvrages d'enseignement spirituel, dont plusieurs ont exercé une influence considérable sur le développement du Nouvel Age. Deuxièmement, il s'agit du domaine complexe des thérapies alternatives. Celles-ci ont deux caractéristiques en commun: la guérison physique y est considérée comme indissociable de la guérison mentale (et vice versa); toute guérison est par ailleurs conçue comme un processus qui inclut l'évolution spirituelle de l'individu. La troisième catégorie concerne les tentatives de rapprochement entre les sciences de la nature et les traditions mystiques; ici, l'idée directrice est que la science elle-même est en train de découvrir sur le plan dit "physique" la vérité spirituelle d'une vision mystique. La quatrième est le phénomène relativement autonome du néo-paganisme, c'est-à-dire de la revitalisation d'une "religion païenne de la nature"; les mouvements de la neosorcellerie en sont les manifestations les plus connues, mais il existe parallèlement bien d'autres formes de néo-paganisme. Cinquièmement, on trouve les mouvements qui se concentrent presque exclusivement sur l'attente de l'"Age du Verseau"; ainsi, le mouvement occultiste et millénariste décrit supra. Enfin, n'oublions pas les manifestations du Nouvel Age en général, caractérisées par des tentatives de synthèse d'éléments appartenant à chacune des cinq catégories - ce dont les écrits de Shirley MacLaine seraient peut-être le meilleur exemple.

L'analyse des écrits représentatifs de ces différentes catégories du Nouvel Age fait d'abord apparaître une grande diversité. Il est tout à fait possible d'identifier un certain nombre de tendances communes dans les croyances des auteurs du Nouvel Age, mais les différences ne sont certainement pas moins importantes. De fait, il n'existe pas de doctrine générale du Nouvel Age, mais plutôt certaines tendances ou attitudes d'esprit très répandues et assez caractéristiques, ainsi que certaines autres qui, moins répandues, occupent ici une place point de tout négligeable. Surtout, il existe une certaine "motivation générale": en effet, ceux qui appartiennent au Nouvel Age ont l'impression, malgré toutes les différences qui les séparent les uns des autres, de poursuivre des objectifs communs. L'on ne saurait guère définir le mouvement du Nouvel Age à partir de ce qui est affirmé par ses adhérents, mais il est tout à fait possible de le définir à partir de ce qu'ils rejettent. Or, toutes les manifestations de ce mouvement sont caractérisées par une certaine critique de la culture dominante de l'occident moderne et contemporain. Nous avons toujours affaire à une critique fondamentale de toute tendance dualiste comme de toute tendance réductionniste et matérialiste. En ce qui concerne l'anti-dualisme, c'est par exemple le rejet d'une séparation essentielle entre l'esprit et la matière ou l'esprit et le corps, entre la divinité et l'humanité, ou entre l'homme et la nature. En ce qui concerne l'anti-réductionnisme, il s'agit en

particulier de s'opposer à une conception mécaniste de l'univers, et à une façon de voir l'esprit comme le produit illusoire d'un processus purement matériel.

Nous pouvons donc considérer que le Nouvel Age est avant tout un mouvement contemporain de pensée caractérisé par une critique anti-dualiste et anti-réductionniste de la culture occidentale. Par voie de conséquence, il aspire à voir notre culture dualiste et réductionniste céder la place à une culture de type holistique.

Cette critique - implicite ou explicite - de la culture contemporaine est nettement caractéristique de toutes les manifestations du Nouvel Age. Cependant, elle n'est pas encore suffisante pour nous aider à définir ce mouvement. En effet, la même critique est également présente dans plusieurs autres mouvements contemporains, comme certaines branches du féminisme ou du courant écologique. Il nous faut donc préciser en quoi le Nouvel Age diffère de tels mouvements. Or, le propre du Nouvel Age réside, à notre avis, dans le fait que sa critique de la culture s'exprime en présentant des alternatives qui sont empruntées à des manifestations sécularisées de l'ésotérisme occidental.

L'on peut démontrer que l'ésotérisme occidental (dans le sens défini par Antoine Faivre dans son introduction à ce Secteur du Dictionnaire) a subi un processus rigoureux de sécularisation au cours du dix-neuvième siècle; ce processus a fini par produire, vers la fin du même siècle mais guère antérieurement, les fondements idéologiques de ce mouvement de société, le Nouvel Age, tel qu'il s'est épanoui au vingtième siècle. Ce n'est pas ici le lieu de décrire ces développements en détail. Afin de comprendre en quoi l'ésotérisme occidental est important pour l'interprétation du mouvement du Nouvel Age, il suffira de nous concentrer sur les caractéristiques générales de l'ésotérisme occidental selon la terminologie de Faivre.

Il est certain que la vision du monde de l'ésotérisme occidental pourrait être caractérisée, pour employer un terme contemporain, de "holistique"; il n'est pas difficile de rattacher ses éléments fondamentaux à certains aspects du Nouvel Age. Par exemple, en ce qui concerne l'élément "correspondances" (Faivre, no. 1), le "paradigme holographique" qui joue un rôle important dans la littérature du Nouvel Age se fonde sur l'idée que la totalité de l'univers est reflétée jusque dans ses particules les plus minuscules, ce qui apparaît comme une sorte de reformulation de l'idée de correspondance entre microcosme et macrocosme. En ce qui concerne "la nature vivante" (no. 2), à savoir l'idée que l'univers est pénétré de l'esprit divin, ou d'une énergie divine, c'est là une croyance presque universelle dans la littérature du Nouvel Age. De même, on retrouve les "médiations" ésotériques sous la forme d'une hiérarchie cosmique d'"entités spirituelles"; et l'importance de "l'imagination" est rendue évidente dans les explorations des réalités transpersonnelles qui, selon la littérature du Nouvel Age, sont d'une nature à la fois intra-psychique et métaphysique (no. 3). L'importance de l'"individuation" entendue au sens jungien, ainsi que la vision quasi-universelle d'une ascension graduelle des âmes humaines à travers les différents niveaux spirituels, voire à travers plusieurs incarnations, semblent exemplifier l'idée d'une transmutation spirituelle (no. 4). De plus, les auteurs du Nouvel Age sont généralement persuadés qu'il existe une concordance profonde entre les traditions spirituelles de notre monde (no. 5). Il n'y a guère que l'élément relatif de "transmission" (no. 6) qui n'apparaisse pas avec évidence dans le Nouvel Age, sans doute parce que l'idée d'une dépendance spirituelle du disciple par rapport au maître ne s'accorde pas très bien avec son individualisme caractéristique.

Pourtant, malgré ces ressemblances ce serait une grave erreur de conclure que le Nouvel Age est simplement une manifestation de l'ésotérisme occidental. Une telle conclusion, assez commune néanmoins, repose sur une perspective an-historique qui se concentre exclusivement sur les ressemblances (assez abstraites) entre des phénomènes appartenant à des périodes différentes, au détriment des différences marquées entre ceux-ci. Plutôt que de simplement

souligner les ressemblances générales entre l'ésotérisme occidental et le Nouvel Age, il est beaucoup plus instructif d'étudier ce qui les sépare. Cela nous permet de comprendre comment l'ésotérisme traditionnel s'est au passage transformé d'une manière fondamentale, sous l'influence du processus de sécularisation de la société occidentale à l'oeuvre depuis l'époque des Lumières.

Il n'est pas inutile de souligner que, en adoptant une telle approche, l'historien prend du même coup ses distances par rapport à une idéologie moderniste encore assez influente dans l'historiographie. Par exemple, un ouvrage classique (et à très juste titre) de Keith Thomas, publié en 1971, s'intitule *Religion and the Decline of Magic* (La religion et le déclin de la magie). Mais une série d'études solides et récentes (comme l'ouvrage indispensable de l'anthropologue Tanya Luhrmann sur le milieu occultiste contemporain de Londres [*Persuasions of the Witch's Craft*, 1989]) ont démontré qu'on ne saurait parler d'un "déclin de la magie" dans la société contemporaine. On a plutôt affaire à une transformation de la magie sous l'influence des mutations plus générales de la société occidentale. Similairement, il faut reconnaître que l'ésotérisme occidental, comme la magie, n'est pas du tout un phénomène stationnaire et universel. Sans doute peut-on réellement observer un "déclin" de l'ésotérisme occidental traditionnel ou classique, accompagnant la transformation de la société et de la culture dont il était un produit (Hanegraaff 1998); mais un tel déclin est simplement le résultat de ces transformations. De même qu'un nouveau type de société s'est établi au cours du processus de sécularisation, de même on a affaire à la naissance d'un nouvel ésotérisme, et le rapport particulier que celui-ci entretient avec l'ésotérisme classique est une question importante pour l'historien.

Qu'est-il donc arrivé à l'ésotérisme occidental au cours du processus de sécularisation de la société survenu durant le dix-neuvième siècle? Soulignons quatre aspects d'une importance fondamentale, à notre avis, pour comprendre le phénomène du Nouvel Age. Il n'est pas inutile de préciser au préalable que le mot "sécularisation" sera employé ici comme simple mot-valise comprenant l'ensemble des développements historiques ayant contribué au déclin de l'autorité sociale du christianisme dans la société moderne.

En premier lieu, signalons les implications, relatives à l'ésotérisme, d'une philosophie rationaliste fondée sur la causalité instrumentale telle qu'elle a commencé, sur le plan populaire, à pénétrer la société occidentale pendant le dix-huitième et surtout le dix-neuvième siècles, particulièrement sous la forme d'une idéologie popularisée sous le nom de "positivisme". Ceux qui, quelles que fussent leurs raisons, étaient désireux de continuer à utiliser les thèmes et les idées ésotériques dans un tel contexte ne pouvaient ignorer cette philosophie ni la vision du monde qu'elle impliquait. Au contraire, dans la plupart des cas c'était selon une telle perspective que l'on interprétait maintenant les idées de l'ésotérisme; de toute manière, il devenait inévitable de présenter l'ésotérisme en employant la terminologie en vigueur à l'époque. Mais cela entraînait un problème sérieux, car entre la vision du monde fondée sur les correspondances et celle qui repose sur la causalité instrumentale, il existe une contradiction de fond. Ce qui est caractéristique de la doctrine des correspondances, c'est précisément que les choses se correspondent bien qu'il n'existe pas de rapport matériel entre elles; en revanche, pour la vision du monde positiviste et matérialiste, il est avéré que tout contact sans rapport matériel est impossible en principe. En conséquence, dans toutes les tentatives d'adapter l'ésotérisme à la vision du monde du dix-neuvième siècle, on assiste à une confrontation

entre deux visions du monde qui s'excluent réciproquement. Néanmoins, il est bien connu que nombre de choses réputées impossibles en théorie se trouvent tout de même pratiquées. Et c'est ainsi qu'à partir de la seconde moitié du dix-huitième siècle on peut observer la naissance d'un nouvel ésotérisme, produit

hybride et paradoxal d'un syncrétisme opéré entre deux visions du monde contradictoires. Nous avons proposé de réserver le terme "occultisme" à ce nouvel ésotérisme, qui a pris naissance à partir d'idées empruntées à Swedenborg et à Mesmer au dix-huitième siècle, et a culminé dans le spiritisme populaire et la théosophie de Madame Blavatsky (Hanegraaff 1996).

L'oeuvre de Blavatsky exhibe également un deuxième aspect du processus de sécularisation, à savoir les effets produits sur l'ésotérisme par la connaissance nouvelle des religions orientales, ainsi que par la naissance de la discipline des "religions comparées". Il est fort remarquable que plusieurs aspects centraux de la théosophie de Madame Blavatsky ont leur source non pas dans l'ésotérisme mais dans certaines théories du dix-huitième siècle concernant les origines de la mythologie et de la religion (Godwin 1994). Les occultistes en général adoptèrent semblables théories, qui leur ouvraient la possibilité d'interpréter toutes les croyances dans le contexte d'une philosophia perennis. Ce contexte était lui-même d'origine ésotérique et occidentale, ce qui n'est guère surprenant étant donné l'importance que l'ésotérisme accorde à la "concordance". A ses débuts, la Société Théosophique diffusait une atmosphère "égyptienne"; ce ne fut qu'après le premier grand ouvrage de Blavatsky, *Isis Unveiled* (1877), que l'orientalisme prit de plus en plus d'importance. Néanmoins, cet orientalisme est toujours demeuré assez superficiel. Il ne s'agissait pas, en réalité, d'une véritable "orientalisation" de la théosophie mais plutôt de la présentation d'idées ésotériques occidentales en une terminologie exotique empruntée à l'Hindouisme et au Bouddhisme. L'on peut observer, pour l'essentiel, le même phénomène dans une autre source importante du Nouvel Age, à savoir le Romantisme américain connu sous le nom de "Transcendentalisme": il s'agit toujours, en l'occurrence, d'employer une terminologie orientale pour exprimer des perspectives occidentales (quoique les auteurs eux-mêmes soient naturellement persuadés de développer plutôt une perspective "universelle").

L'idée de réincarnation est un très bel exemple, également utile au demeurant pour illustrer le troisième aspect de la sécularisation de l'ésotérisme occidental : l'évolutionnisme. On sait que la théorie de l'évolution a exercé une influence considérable sur la culture de la seconde moitié dix-neuvième siècle. Or, quoique ce fût surtout à la suite de Darwin que cette théorie s'établit comme une alternative scientifique à la doctrine chrétienne de la création du monde, l'idée même d'évolution était déjà assez courante comme théorie philosophique issue du Romantisme et de l'Idéalisme allemand. Mais c'était une nouveauté historique: on ne la rencontre ni dans les périodes antérieures de l'histoire occidentale, ni dans les religions orientales. Ainsi, avant le dix-huitième siècle l'ésotérisme occidental n'est point évolutionniste, quoiqu'on puisse trouver aujourd'hui nombre d'interprétations évolutionnistes de celui-ci, même dans des ouvrages sérieux. L'évolutionnisme n'en a pas moins exercé, à partir du dix-neuvième siècle, une influence remarquable sur l'idée traditionnelle d'une concordance entre les traditions spirituelles de l'humanité. Le discours ésotérique traditionnel était plutôt "dégénérationniste", en ce sens qu'on essayait de récupérer et de revitaliser la sagesse "supérieure" des Anciens. Cette idée n'a point disparu pendant le dix-neuvième siècle, mais la recherche de la doctrine secrète et primordiale fut alors présentée, paradoxalement, dans le contexte d'un discours évolutionniste. Un exemple significatif est fourni par *The Secret Doctrine* de H.P. Blavatsky (1888), qui prétend présenter une "sagesse primordiale" dans le contexte d'une théorie évolutionniste.

L'évolution devint aussi l'un des fondements de la doctrine de la réincarnation telle qu'elle se développa dans la théosophie de Madame Blavatsky et fut adoptée, plus tard, par le Nouvel Age. Force est de constater que, dans ces contextes, il ne s'agit pas vraiment d'une doctrine de la réincarnation au sens strict du terme puisque, tant pour la théosophie que pour le Nouvel Age,

l'incarnation sur la terre ou sur d'autres planètes est seulement une possibilité parmi d'autres. Nous avons plutôt affaire à une doctrine de l'évolution spirituelle, selon laquelle les âmes se développent en passant non seulement par diverses existences terrestres mais aussi par plusieurs existences supérieures, situées au-delà du plan matériel. Or, cette conception était empruntée à des théories ésotériques occidentales, portant sur la "métempsychose ascendante" ou transit par des vies supérieures après la mort - théorie qui, à l'origine, n'incluait pas celle (considérée comme anti-chrétienne) de la réincarnation. Cependant, sous l'influence des Lumières certains ésotéristes de la seconde moitié du dix-huitième siècle commencèrent à assimiler simplement la réincarnation à la métempsychose ascendante, et de telles conceptions furent adoptées, dans un contexte évolutionniste, durant le dix-neuvième siècle. Ainsi, la conception de la réincarnation ne fut point empruntée aux traditions orientales; ce sont en réalité les conceptions hindouistes et bouddhistes de la réincarnation qui furent réinterprétées selon une perspective occultiste occidentale. On imputa les croyances évolutionnistes du dix-neuvième siècle aux religions orientales, ce qui suggéra à tort que les doctrines hindouistes ou bouddhistes concernant la réincarnation étaient des doctrines évolutionnistes.

Mentionnons un quatrième et dernier aspect du processus de sécularisation de l'ésotérisme occidental. Il s'agit des théories psychologiques de la seconde moitié du dix-neuvième siècle. Sous leur influence, un phénomène nouveau apparut qui peut être caractérisé comme une "psychologisation de la religion", laquelle se trouve être du même coup une "sacralisation de la psychologie". Le phénomène américain de la New Thought en est un exemple très important. Il s'agit d'une idéologie populaire dite de "pensée positive" (positive thinking), provenant d'un mélange occultiste de mesmérisme, de swedenborgisme et de spiritisme. Au cours des dernières décennies du dix-neuvième siècle, l'on peut déjà rencontrer nombre d'ouvrages pratiques portant des titres comme Thought is Power (Penser c'est pouvoir), How to Use New Thought in Home Life (Comment mettre en pratique la "New Thought" dans la vie de tous les jours), How to Get What You Want (Comment obtenir ce que vous voulez), etc. Le même genre de livres consacrés au self-help demeure extrêmement populaire dans le contexte du Nouvel Age contemporain. Enfin, à propos de la "psychologisation de la religion" et de la "sacralisation de la psychologie", il convient de mentionner le phénomène que représente la psychologie de Carl Gustav Jung (c'est-à-dire, non seulement son oeuvre psychologique proprement dite, mais aussi le mouvement jungien aux États-Unis et en Europe). Malgré les affirmations de Jung concernant le caractère strictement scientifique et empiriste de son oeuvre, il y a là en vérité un projet - d'ailleurs assez impressionnant - consistant à employer une terminologie psychologique moderne pour présenter une vision du monde de type ésotérique et occidental. La pensée de Jung est en grande partie une manifestation du milieu völkisch de la culture populaire allemande de son époque (cela n'implique pas pour autant que nous ayons affaire à une pensée fasciste, le nazisme ayant été un développement particulier de ce milieu complexe, tandis que le Jungisme en fut un autre. En outre, il est aisé de montrer avec précision combien la pensée de Jung plonge ses racines dans la philosophie de la nature du Romantisme allemand plus, spécifiquement encore dans les courants ésotériques qui forment une dimension essentielle de celui-ci. Cependant, fait intéressant et significatif, Jung lui-même apparaît bien comme un représentant tardif de l'ésotérisme occidental sans être pour autant un occultiste (toujours entendu au sens défini supra). A l'instar des Romantiques en général, il s'oppose d'une façon

très explicite à la causalité instrumentale comme principe global d'explication de la réalité. Alors que l'occultisme essaie d'assimiler conjointement correspondances et causalité instrumentale, la théorie jungienne de la synchronicité est une défense, au plan psychologique, de la théorie des correspondances contre la vision positiviste liée au principe de causalité. La

pensée jungienne n'en a pas moins été interprétée selon une perspective occultiste par nombre de ses admirateurs.

Le processus de sécularisation de l'ésotérisme occidental s'est pour l'essentiel achevé vers la fin du dix-neuvième siècle. Evidemment, cela ne saurait signifier que rien d'important ne se serait passé entre le début de notre siècle et l'émergence du mouvement du Nouvel Age au cours des années soixante-dix. Pourtant, dans cette période récente on a affaire à des transformations historiques à l'intérieur d'un ensemble d'idées fondamentales, plutôt qu'à une véritable transmutation historique. En revanche, l'occultisme du dix-neuvième siècle constitue, à notre avis, le produit d'une telle transmutation de l'ésotérisme. Une tâche pour la recherche future consistera à décrire comment ce phénomène nouveau qu'est l'occultisme occidental s'est transformé, depuis ses origines jusqu'aujourd'hui. Plus spécifiquement, il serait important d'examiner dans le détail (suivant une perspective historique aussi bien que sociologique) et dans toutes ses dimensions le processus complexe selon lequel le mouvement du Nouvel Age s'est développé en tant que manifestation spécifique de l'occultisme.

Wouter J. Hanegraaff

Bibliographie.

Wouter J. Hanegraaff (1996), *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Royal E.J. Brill: Leiden/New York/Köln; id. (1998), 'La fin de l'ésotérisme? Le mouvement du nouvel age et la question du symbolisme religieux', *ARIES* numéro spécial "Symboles et mythes dans les mouvements initiatiques et ésotériques (17ème-20ème siècles): filiations et emprunts"; Paul Heelas (1996), *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Blackwell: Oxford/Cambridge Mass.; James R. Lewis & J. Gordon Melton (éds.) (1992), *Perspectives on the New Age*, State University of New York Press: Albany; Joscelyn Godwin (1994), *The Theosophical Enlightenment*, State University of New York Press: Albany.