

Une catégorie contestable : « l’abus spirituel »

Massimo Introvigne

CESNUR (Centre d’études sur les nouvelles religions), Turin, Italie

maxintrovigne@gmail.com

Luigi Berzano

Université de Turin, Italie

luigiberzano3@gmail.com

Márk Nemes

HAA-RIATM (Académie hongroise des arts, Institut de recherche en théorie et méthodologie de l’art), Budapest, Hongrie, et CESNUR (Centre d’études sur les nouvelles religions), Turin, Italie

nemesmark1995@gmail.com

RÉSUMÉ : Cet article examine l’histoire, les idées et le développement politique du terme « abus spirituel ». Il soutient que, dans son usage actuel, « l’abus spirituel » fonctionne souvent comme une étiquette générique dépourvue de définition stable et de mise en œuvre fiable. Dans ses origines pastorales, le terme servait avant tout de métaphore pour avertir contre le mauvais usage de l’autorité spirituelle au sein des communautés chrétiennes. Il n’était ni conçu comme un diagnostic clinique ni comme une catégorie juridique. Dans la littérature thérapeutique et relative à la protection des personnes (*safeguarding*) postérieure, le concept a été élargi et parfois rattaché aux récits relatifs au traumatisme et au contrôle coercitif. Cependant, la base empirique demeure méthodologiquement hétérogène et les outils de mesure n’en sont qu’aux débuts. Dans la phase juridique et militante, les propositions visant à traiter « l’abus spirituel » comme une infraction ou comme une cause d’action autonome risquent d’importer des normes indéterminées dans les cadres pénaux ou réglementaires, et d’impliquer l’État dans des questions de doctrine et de gouvernance religieuse interne. L’article conclut en proposant une approche fondée sur la conduite et neutre vis-à-vis de la religion : les dommages graves devraient être traités par les infractions et les causes d’action civiles existantes, tandis que les directives en matière de protection des personnes (*safeguarding*) devraient se concentrer sur des actes clairement définis (p. ex., menaces, violences, exploitation sexuelle, fraude) plutôt que sur le contenu doctrinal ou la discipline religieuse ordinaire.

MOTS-CLÉS : Abus spirituel, Contrôle coercitif, Protection et institutions religieuses, Autonomie des organisations religieuses, Liberté de religion ou de conviction, Preuve d’expert.

1. L’abus spirituel : la phase pastorale

Le débat contemporain sur « l’abus spirituel » est souvent présenté comme si le terme constituait une construction psychologique de longue date ou une catégorie

juridique émergente, en attente d'être codifiée. En réalité, le concept a vu le jour dans un contexte très différent. Il n'a pas émergé de la psychologie, de la criminologie ou de l'action publique, mais des préoccupations pastorales internes aux communautés chrétiennes – principalement évangéliques – durant une période de mutations ecclésiales rapides à la fin du XX^e siècle. Le terme était déjà quelque peu sensationnel à l'époque, mais il servait un objectif précis et limité : aider les Églises à identifier et à corriger des modes de direction malsains au sein de leurs propres structures. Il n'a jamais été conçu pour constituer un diagnostic clinique ni une infraction pénale. Comprendre cette phase pastorale est essentiel pour saisir les développements thérapeutiques et juridiques ultérieurs du terme, qui le détachent souvent de son sens et de son contexte d'origine.

Pour comprendre pourquoi le terme est apparu, il faut rappeler les profondes mutations structurelles qui ont touché de nombreuses confessions chrétiennes au cours des années 1970, 1980 et 1990. Les grandes Églises hiérarchiques – catholique, anglicane, luthérienne, presbytérienne – décentralisaient certains aspects de l'accompagnement pastoral. Les ministères laïcs se sont développés, les petits groupes se sont multipliés et de nouveaux mouvements ecclésiaux ont émergé au sein des paroisses traditionnelles ou à leur marge. Dans les milieux évangéliques et charismatiques, la transformation a été encore plus spectaculaire. Les Églises indépendantes se sont multipliées, les *megachurches* ont développé des réseaux internes complexes de petits groupes, et les modèles de « *shepherding* » (pastorat) ou de « *discipleship* » (discipulat) se sont répandus (Hunt 2019). Ces modèles mettaient l'accent sur l'accompagnement personnel rapproché, les relations de reddition de comptes (*accountability*) et le mentorat spirituel intensif. Bien qu'ils aient souvent été bien intentionnés, ils ont également créé de nouvelles vulnérabilités (Burks et Burks 1992).

Lorsque l'autorité est dispersée, le contrôle devient inégal. Dans bien des cas, de petits groupes ou de petites assemblées domestiques fonctionnaient avec une supervision minimale de la part des structures dénominationnelles. Les responsables étaient souvent des individus charismatiques à forte personnalité, peu formés en théologie et en pastorale. Certains exerçaient leur autorité avec humilité et attention. D'autres, en revanche, ont développé des microcultures autoritaires dans lesquelles l'obéissance au responsable était assimilée à l'obéissance à Dieu. Les membres étaient incités à confesser leurs luttes personnelles au responsable, à solliciter son approbation pour les grandes

décisions de leur vie, ou à se soumettre à des pratiques disciplinaires qui brouillaient la frontière entre la direction spirituelle et le contrôle personnel. Ces dynamiques n'étaient pas universelles, mais elles étaient suffisamment fréquentes pour attirer l'attention des pasteurs, des théologiens et des consultants en affaires ecclésiales.

C'est dans ce contexte qu'est apparue, pour la première fois et de manière significative, la notion d'« abus spirituel ». La plus ancienne définition influente se trouve dans *The Subtle Power of Spiritual Abuse* (1991) de David Johnson et Jeff VanVonderen, ouvrage largement diffusé dans les milieux évangéliques. Les auteurs, tous deux pasteurs à la Church of the Open Door de Crystal (Minnesota), définissent l'« abus spirituel » comme

le mauvais traitement d'une personne ayant besoin d'aide, de soutien ou d'une plus grande édification spirituelle, ayant pour effet d'affaiblir, de saper ou de diminuer l'édification spirituelle de cette personne (Johnson et VanVonderen 1991, 23).

Cette définition était pastorale, non clinique. Elle présupposait une vision du monde religieuse partagée et une compréhension commune de ce que signifiait « l'édification spirituelle ». Elle concernait la santé de la communauté ecclésiale, et non la pathologie psychologique ni la responsabilité juridique. Johnson et VanVonderen ne suggéraient pas que l'« abus spirituel » dût être porté devant les tribunaux séculiers. Ils ne prétendaient pas qu'il causait un traumatisme diagnosticable. Ils ne proposaient pas que des psychologues, des travailleurs sociaux ou des procureurs interviennent. Leur livre s'adressait aux pasteurs, aux anciens et aux fidèles désireux de corriger des dynamiques malsaines au sein de leurs communautés respectives.

D'autres travaux anciens ont suivi un schéma analogue. *Churches That Abuse*, de Ronald M. Enroth (1928-2023) (Enroth 1994), proposait des études de cas d'Églises autoritaires, de responsables manipulateurs et de dynamiques de groupe dysfonctionnelles. Enroth était sociologue des religions, mais son analyse était pastorale par son ton et sa finalité. Il écrivait en chrétien engagé, soucieux de l'intégrité de la vie ecclésiale. Son but était d'aider les Églises à reconnaître quand leur culture interne était devenue malsaine, et non d'encourager des actions en justice ou un étiquetage psychologique. Comme celui de Johnson et VanVonderen, le travail d'Enroth supposait que la responsabilité première de traiter l'« abus spirituel » incombait à l'Église elle-même.

Même à ce stade précoce, le terme « abus spirituel » était rhétoriquement puissant. Il empruntait le vocabulaire de l'« abus », qui, dans les années 1980 et 1990, était de plus en plus associé au préjudice physique, sexuel et émotionnel. Certains pasteurs et théologiens craignaient qu'appliquer ce terme aux questions spirituelles n'entraîne une exagération ou une confusion. Le terme a néanmoins fait son chemin parce qu'il saisissait une réalité : le mauvais usage de l'autorité spirituelle. Les auteurs pastoraux relevaient des schémas récurrents tels que le leadership autoritaire, la spiritualité fondée sur la performance, l'usage manipulateur de l'Écriture, l'isolement vis-à-vis des influences extérieures et la correction fondée sur la honte. Ces comportements n'étaient ni criminels ni nécessairement pathologiques. C'étaient des défaillances pastorales – des manquements de leadership, d'humilité et de responsabilité. Le terme « abus spirituel » a peut-être aidé les Églises à nommer ces défaillances et à y répondre.

Les remèdes proposés dans la littérature pastorale étaient entièrement internes. Les auteurs recommandaient le rétablissement de structures de leadership saines, l'offre d'une aide pastorale, l'encouragement à la transparence et à la reddition de comptes, l'offre de médiation ou de réconciliation, et, dans les cas extrêmes, le conseil aux fidèles de quitter les communautés malsaines. Rares, sinon inexistantes, sont les auteurs pastoraux de ces années qui ont suggéré que l'« abus spirituel » dût être poursuivi devant les juridictions séculières. Les Églises disposent de leurs propres normes internes, doctrines et procédures disciplinaires, et les auteurs pastoraux estimaient que les problèmes spirituels devaient être traités spirituellement. Faire intervenir des tribunaux séculiers en matière de doctrine, de discipline ou d'autorité pastorale violerait la liberté religieuse et inviterait l'État à s'ingérer dans la vie interne de l'Église. La nature du préjudice – découragement spirituel, confusion, manipulation – ne s'inscrivait pas dans les catégories juridiques existantes. Et les auteurs pastoraux insistaient sur le fait que les Églises doivent s'autoréguler : la solution au mauvais leadership est un meilleur leadership, et non la criminalisation.

L'une des différences les plus frappantes entre la phase pastorale et la littérature psychologique ultérieure est l'absence du vocabulaire du traumatisme. Les premiers auteurs décrivaient rarement l'« abus spirituel » comme une forme de traumatisme psychologique. Ils n'utilisaient pas de catégories cliniques telles que le PTSD, la théorie de l'attachement ou les « *traumagenic dynamics* » (dynamiques traumagéniques). Ils n'affirmaient pas que l'« abus spirituel » causait des troubles

mentaux durables. Ils parlaient plutôt de découragement, de confusion, de perte de confiance, de foi blessée et de désillusion. Ils mobilisaient des catégories spirituelles et relationnelles et cherchaient à éviter la médicalisation du problème. La phase pastorale comprenait l'« abus spirituel » comme un échec du discipulat, et non comme un diagnostic de santé mentale.

Comprendre les origines pastorales de l'« abus spirituel » est essentiel pour évaluer les extensions ultérieures du terme. Le concept était à l'origine étroit et précis. Il renvoyait au mauvais usage de l'autorité spirituelle au sein d'un cadre religieux partagé, et non à toute pratique religieuse que des observateurs extérieurs jugeraient étrange ou exigeante. Il n'était jamais censé pathologiser la religion. Les auteurs pastoraux supposaient que l'engagement religieux, l'obéissance et la soumission – correctement comprises – étaient sains et normaux. L'idée que l'autoritarisme ou les dérives théologiques de certains pasteurs dussent être poursuivis devant les tribunaux séculiers aurait horrifié les premiers auteurs. Leur théorie de l'« abus spirituel » était un outil de réforme interne, et non de régulation externe. L'objectif était d'aider les Églises à s'autoréguler, et non d'inviter l'intervention de l'État.

Bien que la phase pastorale fût limitée et bien circonscrite, elle contenait deux germes qui ont, par la suite, contribué à l'inflation conceptuelle. Le premier était l'emploi du terme « abus », mot puissant qui a facilité la tâche aux auteurs ultérieurs – en particulier aux psychologues et aux militants – pour élargir la catégorie bien au-delà de son sens initial. Le second portait sur les dynamiques de pouvoir. Les auteurs pastoraux insistaient sur le mauvais usage de l'autorité. Les auteurs psychologiques et juridiques postérieurs allaient réinterpréter cela à travers le prisme du contrôle coercitif, du traumatisme et du préjudice liés à l'exercice du pouvoir, créant ainsi un pont entre préoccupations pastorales et cadres cliniques ou juridiques. Ces évolutions, toutefois, relèvent de phases ultérieures – la phase thérapeutique et de protection et la phase juridico-militante – au cours desquelles le concept s'est étalé et s'est brouillé.

2. La phase thérapeutique et de protection

Lorsque le terme « abus spirituel » a migré de la littérature pastorale vers la psychologie et le discours de la protection des personnes (*safeguarding*), il s'est transformé. Ce qui avait débuté comme une métaphore utilisée par des

pasteurs pour décrire des dynamiques de leadership malsaines au sein des communautés chrétiennes a été progressivement reformulé en tant que traumatisme psychologique, sous-type de maltraitance émotionnelle, puis, finalement, en une préoccupation relevant de la protection. Cette migration n'est pas le fruit d'un fondement empirique robuste ni d'un cadre conceptuel clair. Elle s'est plutôt opérée par un processus d'emprunt, d'adaptation et d'expansion, au cours duquel les psychologues ont puisé abondamment – et souvent sans esprit critique – chez des auteurs pastoraux comme Johnson et VanVonderen, tout en important simultanément des concepts issus des études sur le traumatisme, de la recherche sur la violence conjugale et de la théorie du contrôle coercitif. Il en est résulté une catégorie devenue de plus en plus large, ambiguë et difficile à définir sur le plan opérationnel, mais aussi de plus en plus influente dans les milieux cliniques, universitaires et politiques.

La phase thérapeutique du concept a commencé au début des années 2000, lorsque des conseillers et des psychologues chrétiens ont commencé à reprendre le terme « abus spirituel » à la littérature pastorale. Ces premiers écrits psychologiques n'ont pas cherché à redéfinir le terme ; ils ont traduit les préoccupations pastorales en langage thérapeutique. La définition pastorale de l'« abus spirituel » proposée par Johnson et VanVonderen a été traitée comme un concept clinique. Les descriptions pastorales du leadership autoritaire, de l'usage manipulateur de l'Écriture et de la spiritualité fondée sur la performance ont été reformulées comme des formes de dommage émotionnel. Le déplacement était subtil mais significatif : ce qui n'avait été qu'une métaphore pour des dynamiques ecclésiales malsaines était désormais traité comme une forme de blessure psychologique.

Cet emprunt a engendré, dès le départ, une confusion conceptuelle. Les auteurs pastoraux avaient employé le terme « abus » dans un sens métaphorique, et non comme un diagnostic clinique. Ils n'affirmaient pas que l'« abus spirituel » causait un traumatisme au sens psychologique, ni ne proposaient que les professionnels de la santé mentale le traitent. Mais une fois le terme entré dans le discours thérapeutique, il était naturel pour les psychologues de l'interpréter à travers le prisme des études sur le traumatisme, de la théorie de l'attachement et de la recherche sur la maltraitance émotionnelle. Le résultat a été une inflation conceptuelle. Des comportements que les auteurs pastoraux avaient

décrits comme spirituellement décourageants ou manipulateurs étaient désormais qualifiés de psychologiquement dommageables, voire traumatiques.

La revue systématique d'Ellis et al. (2022) sur la littérature empirique relative à l'« abus et traumatisme religieux/spirituel » illustre ce processus d'expansion conceptuelle. Bien que les auteurs se présentent comme synthétisant la recherche empirique, leur revue révèle à quel point la littérature psychologique dépend des définitions pastorales. Johnson et VanVonderen (1991) sont cités à plusieurs reprises comme fondateurs, et leur définition est tenue pour faisant autorité malgré ses origines pastorales. La revue note que « trois éléments centraux » reviennent constamment dans les études : le mauvais usage du pouvoir, le dommage psychologique – provoquant ce que Childers (2012) appelle « un sentiment de soi amoindri » – et le dommage spirituel (Ellis et al. 2022, 226). Mais ces éléments ne sont pas tirés de la recherche empirique ; ils sont hérités de la littérature pastorale, puis validés rétroactivement à partir de petits échantillons autosélectionnés de participants qui se reconnaissaient déjà comme victimes.

Les limites méthodologiques de la littérature empirique sont frappantes. Ellis et al. n'identifient que 25 études empiriques sur plusieurs décennies, un nombre remarquablement faible pour un concept que certains militants proposent désormais d'intégrer aux politiques de protection des personnes, voire au droit pénal. La plupart de ces études reposent sur des enquêtes transversales par autodéclaration, qui recourent souvent à des mesures élaborées par les chercheurs eux-mêmes pour une seule étude. Beaucoup d'échantillons sont composés d'individus ayant déjà quitté leur communauté religieuse et se présentant comme ayant subi un dommage – ce que les sociologues appellent des « apostats ». La recherche sociologique distingue les apostats, qui quittent une religion et en deviennent des opposants actifs, des « anciens membres non-apostats », qui en sortent sans hostilité, et des membres actuels. Ces groupes présentent des profils narratifs et des motivations manifestement différents, et les apostats sont reconnus dans la littérature comme une catégorie distincte aux caractéristiques particulières (Bromley 1998 ; Richardson 2015). Cette distinction importe pour toute revendication empirique fondée sur des échantillons dominés par des apostats.

Le profil démographique des échantillons est également étroit : massivement blanc, féminin, occidental et chrétien. Ces limites rendent difficile la généralisation des résultats à des populations plus vastes ou à des contextes religieux non chrétiens.

Les instruments utilisés pour évaluer l'« abus spirituel » sont tout aussi problématiques. Seules quelques études emploient des instruments formels, et même ceux-ci manquent d'une validation psychométrique rigoureuse. Le *Spiritual Abuse Questionnaire* (SAQ), élaboré par Lawson (2016), comporte 78 items dichotomiques couvrant aussi bien le comportement du leadership que la littérature du groupe, ainsi que les politiques relatives aux délinquants sexuels enregistrés. Aucune recherche publiée portant sur ses propriétés psychométriques n'a pu être localisée. Le SAQ de Keller (2016), en 17 items, est plus ciblé, mais repose encore sur l'autodéclaration subjective et reflète des présupposés tirés de la littérature pastorale. Le *Religious/Spiritual Abuse and Neglect of Children Scale* (RSANC) utilisé par Kvarfordt et Sheridan comprend des items tels que l'exposition des mineurs à des « aspects de la culture moderne (p. ex. matérialisme, technologie, messages des médias) dommageables au développement spirituel des enfants » (Kvarfordt et Sheridan 2007, 156 ; voir aussi Kvarfordt 2010 ; Kvarfordt et Herba 2018), ce qui soulève la question de savoir si l'échelle mesure l'abus ou simplement des préoccupations culturelles. Ellis et al. reconnaissent que « le travail d'élaboration de mesures psychométriquement valides en est à ses débuts » et que « la plupart des études examinées utilisent des mesures » conçues ad hoc pour chaque étude (Ellis et al. 2022, 224). Autrement dit, ils admettent que le fondement empirique du concept est extrêmement ténu.

Les définitions de l'« abus spirituel » proposées par les psychologues sont parfois très larges. La neuropsychologue Debbie L. Kamminga (2018) évoque « le recours à Dieu ou à une puissance supérieure pour contrôler autrui ou lui inspirer de la peur ». Un sociologue pourra objecter qu'il s'agit là d'une définition de la religion en général, laquelle inclut toujours un élément de peur (de ne pas être sauvé, de l'enfer, du karma), ce qui n'est pas nécessairement perçu comme négatif. La Bible elle-même enseigne que « la crainte de l'Éternel est le commencement de la sagesse » (Psaume 111, 10).

Malgré ces limites, la littérature thérapeutique traite souvent l'« abus spirituel » comme s'il s'agissait d'une catégorie psychologique bien établie. De nombreuses études le décrivent comme une forme de traumatisme (Ward 2011 ; Crocker 2021), en établissant des analogies avec l'abus sexuel sur les enfants ou la violence conjugale. Swindle (2017), par exemple, applique à l'abus spirituel le modèle des *traumagenic dynamics* de Finkelhor (1987), élaboré à l'origine pour

expliquer les effets de l'abus sexuel, en le définissant comme une expérience qui « altère l'orientation cognitive ou émotionnelle au monde et provoque un traumatisme en déformant le concept de soi, la vision du monde ou les capacités affectives » (Swindle 2017, 354).

Cette analogie est conceptuellement fragile. L'abus sexuel implique une violation physique, une coercition et une trahison de l'autonomie corporelle. L'abus spirituel, tel qu'initialement défini, désigne le mauvais usage de l'autorité spirituelle au sein d'un cadre religieux partagé. Traiter les deux comme analogues banalise le premier et pathologise le second.

La littérature thérapeutique tend également à confondre l'« abus spirituel » avec un large éventail d'expériences subjectivement négatives dans des contextes religieux. Les estimations de prévalence sont extrêmement élevées dans certaines études : Oakley et Kinmond (2014) ont constaté que plus de 70 % de leurs participants se sentaient manipulés dans leur Église actuelle, et 84 % dans une Église antérieure (voir aussi Oakley 2009 ; Oakley, Kinmond et Humphreys 2018). Simmons (2017) a constaté que 95 % des personnes LGBTQ+ ayant eu une expérience au sein de l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours ont rapporté au moins un cas d'abus spirituel. Ces chiffres soulèvent des questions quant à l'usage d'échantillons autosélectionnés et à une éventuelle application trop large du concept. Si la majorité des individus, dans certains contextes religieux, signalent un abus spirituel, le problème vient-il des contextes eux-mêmes ou de la définition ? Ces individus rapportent-ils un mauvais usage réel du pouvoir, ou expriment-ils un désaccord avec des doctrines ou des pratiques qu'ils ont ultérieurement rejetées ? La littérature thérapeutique aborde rarement ces questions.

La phase de *safeguarding* de l'évolution du concept a aggravé ces problèmes. Au Royaume-Uni, le terme « abus spirituel » a commencé à apparaître dans les lignes directrices de protection des personnes, en particulier au sein de l'Église d'Angleterre, dans les années 2010, et a continué de se développer dans les années 2020. L'Église d'Angleterre fournit des orientations sur l'« abus spirituel » mais ne définit pas le concept. Elle s'y réfère comme à « un élément constitutif d'autres formes d'abus dans les contextes chrétiens et dans d'autres contextes de foi ». Elle note qu'il « ne constitue pas une catégorie d'abus distincte ». Elle « reconnaît qu'une discussion est en cours sur l'usage du terme “abus spirituel”, et que certains estiment qu'il conviendrait d'employer un autre terme

ou une autre formulation ». Toutefois, elle conserve ce terme dans ses orientations sur les abus, parce qu'il « est utilisé par les survivants et qu'il est, à l'heure actuelle, le plus largement reconnu » (Church of England 2021, 4.2).

En France, la plupart des évêques catholiques ont fait le choix de coopérer avec l'agence gouvernementale antisectes MIVILUDES plutôt que de la critiquer, en sanctionnant, pour « abus spirituel », les groupes que l'agence leur signale comme engagés dans des « dérives sectaires » (voir Guénois 2013), même si, dans des cas particuliers, différents prélats peuvent exprimer des opinions divergentes.

La fiabilité des signalements de la MIVILUDES a elle-même été mise en cause dans des contextes universitaires et juridiques. La méthodologie de l'agence – notamment sa dépendance à l'égard des témoignages d'anciens membres apostats et l'absence de consultation des groupes qu'elle dénonce – a été critiquée dans des travaux soumis à comité de lecture (Duvert 2004) et devant des instances internationales de défense des droits humains. Le Comité des droits de l'homme des Nations Unies et le Conseil de l'Europe ont l'un comme l'autre exprimé leurs préoccupations quant à la compatibilité du cadre antisectes français avec les obligations qui découlent pour la France de l'article 18 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques et de l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme (Comité des droits de l'homme 2008, par. 22-23 ; Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe 2002). Plus récemment, dans son rapport de visite de pays de 2025 consacré à la France, l'OSCE a exprimé sa préoccupation quant aux actions et à la méthodologie employées par la MIVILUDES, notant que de nombreuses communautés minoritaires ont contesté ses actions et la qualification de leurs activités de « dérives sectaires » (OSCE 2026, 10–2).

Les responsables de la protection des personnes (*safeguarding*), influencés par la recherche sur la violence conjugale et la théorie du contrôle coercitif, ont commencé à traiter l'« abus spirituel » comme une forme de dommage émotionnel ou psychologique nécessitant une intervention. Des préoccupations légitimes pour des personnes vulnérables ont nourri ce déplacement, mais celui-ci reflétait aussi une tendance plus large à élargir les catégories de protection des personnes afin d'y inclure des formes de dommage de plus en plus subjectives. Le terme « contrôle coercitif », initialement développé pour décrire des schémas de domination dans la violence entre partenaires intimes, a été appliqué aux contextes

religieux sans prêter suffisamment attention aux différences entre les relations conjugales et la participation religieuse volontaire.

Le discours de la protection des personnes a également tendu à traiter l'« abus spirituel » comme un problème systémique nécessitant des réponses institutionnelles. Plusieurs études soulignent le rôle des communautés religieuses dans une « traumatisation secondaire », telle que le *victim-blaming* ou la prise de parti en faveur des responsables (Krueger 2018 ; Swindle 2017). Si de tels comportements peuvent être moralement préoccupants, ils ne sont pas propres aux contextes religieux ; ils surviennent également sur les lieux de travail, dans les administrations, les familles et les groupes sociaux. Pourtant, dans le discours de la protection des personnes, ils sont souvent présentés comme la preuve d'une forme de dommage spécifiquement dangereuse et propre à la religion, ce qui exigerait une intervention spécialisée.

Les phases thérapeutique et de protection des personnes ont également introduit un nouvel ensemble d'hypothèses relatives à la vulnérabilité. Ellis et al. soulignent que les individus aux identités intersectionnelles – tels que les personnes LGBTQ+ ou les membres de minorités raciales – peuvent être davantage exposés au risque d'« abus spirituel » (Ellis et al. 2022, 227). S'il est important de reconnaître que certaines personnes peuvent vivre les enseignements religieux comme douloureux ou excluants, il est tout aussi important d'éviter de pathologiser des doctrines ou des pratiques religieuses simplement parce qu'elles entrent en conflit avec les normes culturelles contemporaines. La littérature thérapeutique brouille souvent cette distinction, en traitant le désaccord doctrinal comme preuve d'un dommage.

Les phases thérapeutique et de protection des personnes ont également introduit un nouvel ensemble d'hypothèses relatives à la vulnérabilité. Les auteurs pastoraux supposaient que les individus rejoignent librement les communautés religieuses et pouvaient les quitter s'ils jugeaient l'environnement malsain. La littérature thérapeutique, influencée par les études sur le traumatisme et la théorie du contrôle coercitif, traite souvent la participation religieuse comme si elle était intrinsèquement coercitive. Ce déplacement prépare le terrain à la phase juridico-militante, au cours de laquelle des militants soutiennent que l'« abus spirituel » devrait être criminalisé comme une forme de contrôle coercitif. Mais la littérature thérapeutique ne fournit pas le fondement empirique nécessaire pour étayer une telle évolution.

Les phases thérapeutique et de protection de l'évolution du concept constituent ainsi une période d'inflation conceptuelle et de faiblesse méthodologique. Les psychologues ont puisé largement dans la littérature pastorale, souvent sans reconnaître les présupposés théologiques sous-jacents aux définitions initiales. Ils ont élargi le concept pour y inclure un large éventail d'expériences négatives dans des contextes religieux, en s'appuyant souvent sur des échantillons autosélectionnés d'individus qui se reconnaissaient déjà comme ayant subi un dommage. Le discours de la protection des personnes a encore élargi le concept, le présentant comme une forme de contrôle coercitif et comme un problème systémique requérant une intervention institutionnelle. Il en résulte une catégorie de plus en plus influente, mais instable sur le plan conceptuel, faible sur le plan empirique et exposée à des usages abusifs.

Il importe de mentionner un contre-argument avant d'aller plus loin. Certains chercheurs ont soutenu que la dépendance psychologique, l'intensité des liens sociaux ou les dynamiques internes des communautés religieuses très soudées peuvent, dans certaines circonstances, compliquer une analyse directe du caractère volontaire de la participation. Cette préoccupation n'est pas sans fondement dans des cas extrêmes. Toutefois, reconnaître que quitter une communauté religieuse peut entraîner des coûts sociaux – tels que la perte de relations, de communauté ou d'identité (Zablocki 1998) – ne constitue pas une coercition au sens juridique. De nombreuses associations non religieuses, y compris les réseaux professionnels, les partis politiques et les familles très soudées, imposent des coûts sociaux comparables à ceux qui en partent. Le seuil juridique pertinent consiste à déterminer si les individus sont empêchés de partir par des menaces, des violences ou une privation matérielle – et non si le départ est émotionnellement difficile. La littérature thérapeutique confond systématiquement ces deux situations très différentes, traitant la difficulté subjective comme preuve d'une coercition structurelle. Cette confusion est l'erreur méthodologique centrale qui mine ses prétentions.

Ces limites ne signifient pas que les expériences décrites comme « abus spirituel » sont irréelles ou cliniquement insignifiantes. Elles signifient toutefois que la littérature empirique actuelle n'est pas encore en mesure d'étayer des conclusions juridiques quant à la prévalence générale, à la causalité typique ou à la nécessité de nouvelles catégories pénales ou réglementaires. La distinction est importante : le récit de détresse d'un individu peut justifier une attention clinique

et, le cas échéant, des recours juridiques sur les fondements de responsabilité déjà établis, mais il ne s'ensuit pas que l'étiquette générique elle-même puisse servir de critère juridique sans une définition plus claire, des instruments validés et des recherches plus représentatives.

Comprendre la faiblesse de cette phase thérapeutique et de protection des personnes est essentiel pour évaluer les dangers de la phase juridico-militante, qui cherche à transformer l'« abus spirituel » en catégorie pénale.

3. La phase juridico-militante

Au moment où le terme « abus spirituel » est entré dans les débats juridiques et politiques, il avait déjà connu une transformation majeure. Il avait commencé comme métaphore pastorale, utilisée par des responsables chrétiens pour décrire des modèles d'autorité malsains au sein des Églises. Il avait ensuite migré vers la psychologie et le discours de la protection des personnes, où il avait été reformulé comme un type de dommage émotionnel ou psychologique, souvent rapproché du traumatisme. Ces déplacements ont produit une catégorie de plus en plus large, subjective et détachée de son sens originel. C'est pourtant à ce moment d'instabilité conceptuelle que des militants ont commencé à soutenir que l'« abus spirituel » devait être reconnu non seulement comme une préoccupation thérapeutique, mais aussi juridique. Il en résulte la phase juridico-militante, dans laquelle le terme est proposé comme fondement de poursuites pénales, d'interventions réglementaires et du contrôle de la vie religieuse par l'État.

Cette phase soulève les préoccupations les plus sérieuses quant à la protection de la liberté religieuse. Elle risque de criminaliser des pratiques religieuses ordinaires, de pathologiser la participation volontaire à des communautés religieuses et de réintroduire, sous de nouvelles étiquettes, les théories discréditées du « lavage de cerveau » et du « contrôle mental » (Introvigne 2022). Elle menace également de saper le principe de liberté religieuse en invitant l'État à se prononcer sur des questions de doctrine, de discipline et d'autorité pastorale. Pour comprendre comment l'on en est arrivé là, il faut examiner la confusion conceptuelle entourant le terme, le chevauchement entre « abus spirituel » et les infractions pénales existantes, le mauvais usage de la théorie du contrôle coercitif et les réalités sociologiques de la participation religieuse que les militants ignorent souvent.

Le premier problème de la phase juridico-militante est que l'« abus spirituel » demeure une catégorie profondément confuse. Les psychologues le définissent de multiples façons. Certains le définissent comme un mauvais usage du pouvoir dans un cadre religieux ; d'autres comme un dommage psychologique causé par des enseignements religieux ; d'autres encore (influencés par la littérature pastorale antérieure) comme un dommage spirituel ou une distorsion de la relation à Dieu. Ces définitions ne sont pas mutuellement compatibles. Certaines mettent l'accent sur les dynamiques interpersonnelles ; d'autres sur le contenu doctrinal ; d'autres sur l'impact émotionnel. Le résultat est une catégorie susceptible d'englober presque tout : l'hérésie, le leadership autoritaire, un enseignement moral strict, une doctrine excluante, un engagement religieux intense, ou même l'expérience de se sentir jugé ou incompris au sein d'une communauté spirituelle.

Une telle catégorie est totalement impropre au droit pénal. Les infractions pénales doivent être définies avec précision. Elles doivent reposer sur des actes observables, et non sur des interprétations subjectives. Elles doivent être appliquées de manière cohérente, et non sélective. Un concept susceptible d'inclure à la fois un leadership manipulateur et l'enseignement selon lequel certains comportements sont pécheurs ne peut satisfaire à ces exigences. Pourtant, les militants traitent souvent l'« abus spirituel » comme s'il s'agissait d'un concept cohérent et stable, ignorant l'inflation conceptuelle survenue dans les phases thérapeutique et de protection des personnes (*safeguarding*).

Le deuxième problème tient au fait que de nombreux comportements qualifiés d'« abus spirituel » sont déjà couverts par les lois pénales existantes lorsqu'ils entraînent un dommage réel. Si un responsable religieux commet un abus sexuel, le droit reconnaît déjà la nature criminelle de l'acte. Si un responsable d'Église commet une fraude financière, le droit prévoit déjà des recours. Si un prêtre ou un pasteur agresse physiquement un fidèle, le droit s'applique déjà. Il n'est pas nécessaire d'instaurer une nouvelle catégorie d'« abus spirituel » pour poursuivre ces infractions. À l'inverse, créer une catégorie distincte risque de fausser le processus judiciaire. Un vol commis par un responsable religieux ne devrait pas être traité avec plus d'indulgence qu'un vol commis par n'importe qui, mais il ne devrait pas non plus être traité plus sévèrement au seul motif que l'auteur est membre du clergé.

Du point de vue juridique, l'approche la plus fiable consiste à invoquer et à prouver des actes spécifiques et reconnus plutôt que de plaider une

étiquette générique. Lorsqu'un acte fautif survient dans un cadre religieux, les systèmes nationaux offrent généralement déjà des voies de mise en cause de la responsabilité : les infractions sexuelles et l'agression pour les violences sexuelles ou physiques ; la fraude et le vol pour l'extorsion financière trompeuse ; le harcèlement et les menaces lorsqu'une intimidation est alléguée ; et, dans les cas appropriés, des théories civiles telles que la fausse représentation, la négligence ou l'infliction intentionnelle d'un dommage.

Cette approche fondée sur la conduite présente deux avantages structurels. Premièrement, elle satisfait à l'exigence de sécurité juridique propre à l'État de droit : la responsabilité se déduit d'éléments définis et de preuves susceptibles d'être contestées contradictoirement. Deuxièmement, elle réduit le risque d'ingérence doctrinale, car le tribunal n'a pas à décider si un enseignement religieux est « nuisible » en tant que tel ; il décide si le défendeur a commis des actes qui satisfont à des seuils juridiques établis.

Certains militants soutiennent parfois que l'« abus spirituel » englobe des formes de dommage non prévues par les lois existantes, telles que la manipulation, la pression émotionnelle ou la coercition doctrinale. Mais ces affirmations s'effondrent à l'examen. La manipulation émotionnelle par un groupe n'est généralement pas considérée comme un crime dans les contextes séculiers ; elle ne le devient que lorsqu'elle implique des menaces ou des actes de violence. La coercition doctrinale n'est pas un concept cohérent ; les communautés religieuses ont le droit d'enseigner leurs croyances, même si celles-ci sont impopulaires ou exigeantes. L'idée que l'État devrait intervenir lorsqu'un responsable religieux enseigne des doctrines que certains fidèles jugent ultérieurement pénibles est incompatible avec la liberté religieuse. Lorsque la conduite franchit le seuil d'un comportement illicite indépendant – harcèlement, menaces, fraude ou violence – les lois existantes s'appliquent déjà. Mais reconditionner un désaccord théologique en abus criminel est incompatible avec la liberté religieuse.

Le troisième problème est le mauvais usage de la théorie du contrôle coercitif. Le contrôle coercitif, tel qu'élaboré à l'origine dans la recherche sur la violence conjugale et la traite, désigne des schémas de domination impliquant des menaces de violence, l'intimidation physique, l'isolement imposé par la force et le contrôle des ressources de base. C'est un concept ancré dans des situations où les individus ne peuvent pas partir sans craindre des représailles. Il s'applique aux cas où des

femmes sont prises au piège de relations abusives, où des migrants sont contraints au travail sous la menace d'une expulsion, ou encore où des individus sont contraints à la prostitution sous la menace de la violence.

Mais étendre ce concept de contrôle coercitif aux contextes religieux est profondément problématique. La participation religieuse est volontaire. Les individus rejoignent les communautés religieuses parce qu'ils y trouvent du sens, un but, ou un sentiment d'appartenance. Ils peuvent ensuite partir, parfois avec gratitude, parfois avec déception, parfois avec colère. Mais le fait que certains anciens membres décrivent leur expérience de manière négative ne signifie pas qu'ils ont été « contraints » au sens juridique du terme. La participation religieuse est volontaire dans la plupart des traditions, ce qui présuppose une adhésion d'adultes capables de discernement. De nombreuses communautés religieuses – y compris celles qui sont les plus fréquemment visées par les allégations d'« abus spirituel » – exigent de leurs membres une décision informée et adulte d'y adhérer, souvent à l'issue d'une période prolongée d'instruction et de réflexion. Cela est qualitativement différent des formes de coercition qui opèrent par des menaces ou par la privation de ressources de base. Il est vrai que les individus élevés depuis leur naissance dans une communauté religieuse ou baptisés enfants n'ont pas « choisi » d'en être membres au même sens que les convertis adultes ; cela ne rend toutefois pas l'appartenance adulte ordinaire coercitive. Lorsque des préoccupations réelles surgissent au sujet de l'éducation religieuse des enfants, elles sont plus opportunément traitées dans le cadre de la protection de l'enfance axée sur le dommage concret que par un concept indéterminé d'« abus spirituel » appliqué à la communauté dans son ensemble.

Certains écrits militants ou de politique publique étendent les références à la littérature et aux lois sur la traite et la violence domestique à la violence psychologique, et non pas seulement à la violence physique, comme si celles-ci s'appliquaient à des religions qu'ils stigmatisent en tant que « sectes ». Mais cette extension est problématique sur les plans conceptuel et juridique. Aucun migrant contraint de travailler dans une usine insalubre, sous la menace d'être battu ou expulsé, ne décrirait son expérience comme édifiante ou spirituellement enrichissante. Aucune femme contrainte à la prostitution par la menace de la violence ne décrirait son expérience comme transformatrice. À l'inverse, dans les cas où des apostats invoquent un « abus spirituel par contrôle coercitif », de nombreux participants – y compris de nombreux anciens membres

– décrivent leur expérience comme positive, porteuse de sens ou décisive pour leur vie. Les sociologues distinguent entre les « apostats », qui quittent une religion et en deviennent des opposants actifs, et les « anciens membres non-apostats », qui en partent sans hostilité (Bromley 1998 ; Richardson 2015). Les apostats sont minoritaires, mais ils sont surreprésentés dans les études psychologiques sur l'« abus spirituel », parce qu'ils sont plus enclins à participer à des recherches centrées sur le dommage. Leurs récits ne sont pas dépourvus d'intérêt, mais ils ne sont pas représentatifs.

Les militants juridiques ignorent souvent cette réalité sociologique. Ils traitent les récits d'apostats comme s'ils étaient universels et la participation religieuse volontaire comme si elle était intrinsèquement coercitive. Cette approche risque de pathologiser l'engagement religieux lui-même. De nombreuses traditions religieuses attendent de leurs membres qu'ils obéissent à des enseignements moraux, se soumettent à une autorité spirituelle ou participent à une discipline communautaire. Ces attentes peuvent être exigeantes, mais elles ne sont pas abusives au sens du droit pénal. Elles font partie de la vie interne de la communauté. Les traiter comme des analogues du contrôle coercitif dans le travail forcé ou la prostitution forcée, c'est mal comprendre la nature de l'engagement religieux.

Le quatrième problème de la phase juridico-militante est qu'elle réintroduit, sous de nouvelles étiquettes, les théories discréditées du « lavage de cerveau » et du contrôle mental qui ont dominé le discours antisectes dans les années 1970 et 1980. Ces théories prétendaient que les nouveaux mouvements religieux utilisaient des techniques psychologiques pour neutraliser le libre arbitre et contraindre à l'obéissance. Les tribunaux ont rejeté ces théories parce qu'elles manquaient de validité scientifique et menaçaient la liberté religieuse. Pourtant, le vocabulaire du « contrôle coercitif » et de l'« abus spirituel » fonctionne souvent comme une version modernisée de la pseudoscience du « lavage de cerveau ». Il suggère que les responsables religieux peuvent amener leurs membres à l'obéissance par des moyens psychologiques subtils, que les membres sont incapables de prendre des décisions autonomes, et que l'État doit intervenir pour les protéger. Ce récit séduit les militants, mais il n'est pas étayé par des preuves empiriques. Les études psychologiques invoquées à son appui reposent sur l'autodéclaration, manquent d'échantillons représentatifs et utilisent des mesures non validées. Elles ne démontrent pas que les responsables religieux

privent systématiquement leurs membres de leur autonomie ni que ces derniers sont incapables de partir librement.

La phase juridico-militante soulève également de sérieuses préoccupations quant au rôle de l'État dans la régulation de la vie religieuse. Si l'« abus spirituel » devient une catégorie pénale, les tribunaux seront tenus d'évaluer des enseignements religieux, des pratiques pastorales et des procédures disciplinaires internes. Ils devront déterminer si un sermon était manipulateur, si une doctrine était préjudiciable, si une mesure disciplinaire était coercitive. Cela emmêlerait l'État dans des questions théologiques et de gouvernance ecclésiale interne, en violation du principe d'autonomie religieuse. Cela créerait également un effet dissuasif sur l'expression religieuse. Les clercs pourraient hésiter à prêcher des doctrines impopulaires par crainte de conséquences juridiques. Les communautés religieuses pourraient renoncer à faire respecter leurs propres normes morales. L'État deviendrait l'arbitre de la pratique religieuse acceptable.

Ce risque n'est pas seulement théorique. Le droit européen des droits de l'homme a souligné à plusieurs reprises que l'existence autonome des communautés religieuses est une condition du pluralisme, et que les autorités de l'État doivent demeurer neutres et s'abstenir de déterminer la légitimité des croyances ou d'arbitrer la gouvernance interne, au-delà de limites étroites et juridiquement justifiées. Dans ce cadre, plus une catégorie juridique proposée porte sur le contenu doctrinal, la discipline interne ou la pratique religieuse ordinaire, plus grand est le danger que l'intervention de l'État cesse d'être une régulation neutre de la conduite pour devenir une adjudication sur la vie religieuse elle-même (Cour européenne des droits de l'homme 2013, par. 136–37).

La phase juridico-militante est particulièrement dangereuse, car elle naît souvent en réaction à des cas concrets de dommages. Lorsque des responsables religieux commettent des abus sexuels, des fraudes financières ou des violences physiques, le public exige à juste titre que l'on rende des comptes. Mais la solution consiste à appliquer les lois existantes, et non à créer de nouvelles catégories qui brouillent la frontière entre le comportement criminel et la pratique religieuse. Le danger est que l'indignation suscitée par des crimes réels commis par certains responsables religieux serve à justifier une intervention juridique disproportionnée dans la vie interne des communautés religieuses, intervention que le droit pénal existant ne requiert ni n'autorise.

Le concept d'« abus spirituel » est également sujet à une application sélective. Les militants se concentrent souvent sur des groupes religieux conservateurs ou impopulaires, tout en ignorant des dynamiques similaires au sein de milieux majoritaires. Des pratiques telles que la confession, la correction pastorale ou la discipline communautaire sont courantes dans de nombreuses traditions, mais elles ne sont que rarement qualifiées d'abusives à moins que le groupe ne soit déjà perçu avec suspicion. Cette application sélective risque de renforcer les préjugés sociaux et de stigmatiser les religions minoritaires.

Pour lever toute ambiguïté, cet article ne suggère ni que les communautés religieuses sont à l'abri de toute mise en cause de leur responsabilité, ni qu'aucun dommage ne peut survenir dans des contextes religieux. Le dommage réel est identifiable et doit être poursuivi. Il comprend les violences physiques et les abus sexuels commis par des responsables religieux ou au sein d'institutions religieuses ; la fraude financière ; des schémas durables de menaces, d'intimidation ou d'isolement imposés par la privation matérielle ; les entraves à l'accès aux soins médicaux, à l'éducation ou aux ressources de base ; et les violences exercées contre des membres, y compris ceux qui tentent de partir. Ces catégories de dommages sont déjà connues du droit existant. Ce qu'elles ont en commun — et ce qui les distingue de la catégorie plus large d'« abus spirituel » — c'est qu'elles peuvent être définies par référence à des actes identifiables, prouvées par des éléments objectifs, sanctionnées par des lois générales, et jugées sans que le tribunal soit tenu d'évaluer la vérité ou l'acceptabilité d'une doctrine religieuse.

La phase juridico-militante représente ainsi l'aboutissement de la dérive conceptuelle amorcée lorsque le terme a quitté ses origines pastorales. Une métaphore du leadership malsain est devenue une catégorie thérapeutique pour le dommage émotionnel, puis une préoccupation de *safeguarding* et, enfin, une infraction pénale proposée. À chaque étape, le concept s'est élargi, a perdu en précision et a absorbé de nouvelles significations. Au moment où il a atteint le champ de l'activisme juridique, il était devenu si large et si subjectif qu'il pouvait s'appliquer à presque n'importe quelle pratique religieuse jugée pénible par quelqu'un.

Criminaliser l'« abus spirituel » risque aussi de banaliser le dommage réel en le confondant avec des expériences subjectives de malaise ou de désaccord. Le droit doit punir les crimes, non les croyances. Il doit protéger les individus contre la

violence, la fraude et la coercition, et non contre des enseignements religieux qu'ils rejeteront ultérieurement.

4. L'usage croissant de « l'abus spirituel » dans les attaques contre les nouveaux mouvements religieux

Dans cette dernière section, nous présentons trois exemples illustrant comment la catégorie d'« abus spirituel » est de plus en plus déployée pour critiquer de nouveaux mouvements religieux étiquetés par leurs opposants comme des « sectes » et pour justifier l'intervention des pouvoirs publics dans les affaires internes de groupes particulièrement vulnérables en raison d'une couverture médiatique largement défavorable ou sensationnaliste. Ces cas – venus du Japon, d'Afrique du Sud et du Royaume-Uni – mettent en évidence l'instabilité conceptuelle de la catégorie d'« abus spirituel », sa propension au détournement et les dangers qu'elle comporte lorsqu'elle est importée dans des cadres juridiques ou réglementaires. Ils montrent également que si certains pays ont adopté ce concept sans esprit critique, d'autres en ont reconnu les faiblesses et ont refusé de le laisser servir de support à des prétentions juridiques.

Le premier exemple vient du Japon, où l'assassinat de l'ancien Premier ministre Shinzo Abe (1954–2022) en juillet 2022 a déclenché une vague d'hostilité publique contre l'Église de l'Unification (devenue la Fédération des familles pour la paix mondiale et l'unification). L'assassin, Tetsuya Yamagami, a reproché à l'Église la faillite de sa mère, survenue deux décennies plus tôt. Il a affirmé avoir tué Abe pour le punir de son attitude amicale à l'égard de l'Église. Plutôt que de se concentrer sur la responsabilité du tueur – ou sur les campagnes médiatiques sensationnalistes qui ont pu façonner sa vision du monde – de nombreux commentateurs et hommes politiques japonais ont traité le groupe religieux lui-même de véritable coupable. La logique était circulaire : si la mère n'avait pas fait de dons à l'Église, le fils n'aurait pas tué Abe ; l'Église portait donc une responsabilité indirecte de l'assassinat. Les accusations ne se sont pas limitées à l'Église de l'Unification, mais ont visé tous les groupes religieux conservateurs accusés de soumettre leurs membres de la deuxième génération à un « abus spirituel (ou “religieux”) d'enfants » par une éducation stricte et l'exposition à des enseignements jugés inappropriés (Introvigne 2023).

Le ministère de la Santé, du Travail et de la Protection sociale a publié en 2022 des « Questions et réponses sur le traitement des cas de maltraitance d'enfants et de cas similaires liés à des croyances religieuses et similaires » (traduction anglaise : Introvigne 2023, 92–113). Bien que présenté comme une orientation sur l'« abus religieux d'enfants », le document a en réalité introduit une nouvelle catégorie d'« abus spirituel » ancrée dans l'éducation religieuse.

Les lignes directrices définissent l'« abus psychologique fondé sur la religion » de manière extraordinairement large. Les parents peuvent être accusés d'abus pour, notamment : exiger des enfants qu'ils participent à des activités religieuses ; les avertir que les comportements immoraux conduisent en enfer ; leur montrer des images religieuses qui « suscitent la peur » ; limiter l'accès à certaines bandes dessinées, dessins animés ou jeux vidéo ; encourager un habillement ou des symboles révélant l'identité religieuse ; élever les enfants dans une religion qui « s'écarte significativement des normes socialement acceptées ».

Ces dispositions sont si vastes qu'elles pourraient englober des pratiques ordinaires dans le christianisme, le bouddhisme, le shintoïsme, le judaïsme, l'islam et de nombreuses autres religions. Elles reflètent également un présupposé plus profond : les parents n'auraient pas le droit de transmettre une vision du monde religieuse qui diffère de ce qui est « généralement accepté dans la société ». Comme l'ont conjointement observé en 2024 quatre Rapporteurs spéciaux des Nations Unies, les lignes directrices risquent de confondre socialisation religieuse et abus et ne satisfont pas aux normes exigées par le droit international des droits de l'homme, notamment l'article 18(4) du Pacte international relatif aux droits civils et politiques (qui protège la liberté des parents d'assurer l'éducation religieuse et morale de leurs enfants conformément à leurs propres convictions) et l'article 13(3) du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels. Les Rapporteurs ont expressément invité le Japon à restreindre les lignes directrices afin d'éviter d'englober l'éducation religieuse ordinaire dans la définition de l'abus (Rapporteur spécial sur la liberté de religion ou de conviction et al. 2024). De telles communications ne constituent pas des décisions judiciaires ; elles constituent toutefois des expressions de préoccupation faisant autorité, émanant de mandataires de l'ONU, et sont souvent considérées comme des indicateurs significatifs d'une incompatibilité possible avec les obligations conventionnelles.

Les lignes directrices japonaises illustrent ainsi comment le concept d'« abus spirituel » peut servir à pathologiser une socialisation religieuse ordinaire, à stigmatiser des groupes minoritaires et à justifier l'intervention de l'État en matière de doctrine, de discipline et de vie familiale. Elles montrent également à quel point la catégorie peut être instrumentalisée en période de crise politique, lorsque l'opinion publique réclame une action et que les distinctions nuancées entre dommage et croyance se perdent.

Un deuxième exemple vient d'Afrique du Sud, où la Commission pour la promotion et la protection des droits des communautés culturelles, religieuses et linguistiques (CRL) a joué un rôle central dans l'importation de l'idéologie de l'« abus spirituel » dans les débats réglementaires africains. Créée en 2002 pour préserver la diversité culturelle et religieuse, la CRL a réinterprété son mandat en 2015, à la suite de reportages sensationnalistes sur des pasteurs marginaux ordonnant à leurs fidèles de manger de l'herbe ou de boire de l'essence. Plutôt que de traiter ces incidents isolés (relevant d'abus physiques plutôt que « spirituels ») au moyen des lois pénales existantes, la CRL a engagé des auditions sur la « commercialisation de la religion et l'abus des systèmes de croyance », qui ont abouti à un rapport de 2017 sur l'« abus spirituel », portant la marque évidente de cadres antisectes européens et américains (CRL Rights Commission 2017).

La CRL a admis s'être largement appuyée sur « des reportages et des articles de presse controversés » (CRL Rights Commission 2017, 4) plutôt que sur la recherche universitaire ou sur un dialogue direct avec les groupes mis en cause. Elle a exprimé son inquiétude au sujet des « fausses Églises », adopté une conception large de l'« abus spirituel », mis en doute la légitimité des responsables spirituels dépourvus de titres approuvés par l'État, et proposé un système d'enregistrement obligatoire, de divulgation financière et d'organismes faïtières organisés par tradition religieuse et placés sous la supervision de la CRL.

Le Parlement a rejeté ces propositions comme inconstitutionnelles, mais l'impulsion réglementaire n'a pas disparu. En 2025, la CRL a créé un Comité au titre de la section 22, ostensiblement aux fins d'« autorégulation » des organisations chrétiennes, mais en pratique un organe quasi-juridictionnel habilité à instruire et à sanctionner l'« abus spirituel », une catégorie auparavant inconnue du droit sud-africain.

La composition et les procédures du comité ont soulevé des préoccupations quant à la partialité, aux tendances autoritaires et au mépris de la

diversité religieuse. Son président, le professeur Musa Xulu, a démissionné en janvier 2026 après avoir accusé la CRL de négliger la consultation avec les communautés religieuses et de tenter d'élaborer une législation sans mandat parlementaire. Son départ a révélé des tensions internes, mais a aussi confirmé la détermination de la CRL à poursuivre un agenda réglementaire enraciné dans la rhétorique mondiale de l'« abus spirituel ».

Un troisième exemple, issu du Royaume-Uni, présente une trajectoire différente. Dans *Samrai and Others v. Kalia* (High Court of Justice, 9 décembre 2024), plusieurs requérants ont introduit des actions civiles alléguant des abus sexuels, financiers et « spirituels » contre le prêtre du Temple de Baba Balak Nath à Coventry, qui appartient à un mouvement religieux hindou considéré comme une branche du shivaïsme. Les plaignants se sont largement appuyés sur des preuves expertales d'ordre psychologique pour établir le dommage et la causalité, présentant l'« abus spirituel » comme une catégorie cohérente et juridiquement actionnable.

Le juge Martin Spencer a soumis la preuve d'expert à un examen rigoureux, en examinant ses fondements méthodologiques, ses sources, sa conformité procédurale et sa fiabilité globale. Il a relevé des défauts significatifs, notamment des faiblesses méthodologiques, des doutes quant à la crédibilité et des manquements aux normes probatoires. Sur la question centrale de la fiabilité de l'expert, le tribunal a conclu : « En conséquence de ce qui précède, à mon sens aucune confiance ne peut être accordée aux rapports et opinions de [l'expert] » (High Court of Justice 2024, 89, n° 261).

L'importance de cette décision dépasse les faits de l'espèce. L'analyse du juge Spencer s'est concentrée sur trois défaillances précises qui s'appliquent avec autant de force à la littérature plus large sur l'« abus spirituel ». Premièrement, les opinions de l'expert n'étaient pas fondées sur une méthodologie pouvant être testée ou vérifiée de manière indépendante. Deuxièmement, l'expert s'était largement appuyé sur des récits d'autodéclaration émanant d'individus s'identifiant comme victimes – précisément le problème d'échantillonnage dominé par les apostats identifié plus haut – sans contrôles adéquats ni données comparatives. Troisièmement, le tribunal a insisté sur le fait que la détresse subjective, même réelle, n'établit pas automatiquement la causalité ni la responsabilité institutionnelle. Ce ne sont pas des points techniques. Ce sont des exigences fondamentales pour toute preuve d'expert dans une procédure

contradictoire, et la littérature sur l'«abus spirituel», telle qu'elle se présente actuellement, ne peut y répondre.

Le rejet des demandes n'a pas signifié la négation des expériences subjectives des plaignants. Il a plutôt traduit l'insistance du juge sur le fait que la preuve d'expert doit reposer sur une méthodologie démontrable et fiable, et non sur des cadres conceptuels non testés ou faiblement étayés. Le tribunal a distingué entre la reconnaissance de la détresse individuelle et l'imputation d'une responsabilité juridique, soulignant que les concepts fondés sur le dommage doivent être étayés par une preuve indépendante avant de pouvoir étayer des constatations de causalité ou de manquement institutionnel. *Samrai* devrait donc être lu non pas seulement comme une affaire portant sur un seul expert non fiable, mais comme un signal judiciaire selon lequel les fondements probatoires de l'«abus spirituel» en tant que catégorie juridique demeurent, à l'heure actuelle, insuffisants.

La décision illustre ainsi un point crucial : les tribunaux peuvent reconnaître que des individus puissent se sentir spirituellement lésés sans pour autant accepter l'«abus spirituel» et des concepts similaires comme catégories juridiquement significatives. Elle montre également que, soumis à un examen probatoire, ces concepts s'effondrent souvent sous le poids de leur propre flou.

Pris ensemble, ces cas démontrent la nécessité de prudence dans l'application du concept d'«abus spirituel» aux communautés religieuses. Ils montrent avec quelle facilité le terme peut servir à pathologiser des pratiques religieuses volontaires, à quel point il s'appuie sur des échantillons non représentatifs, et à quelle rapidité il peut devenir un instrument d'intervention juridique en matière de doctrine et de discipline. Ils montrent aussi l'importance de distinguer entre le dommage réel – tel que l'abus sexuel, la fraude financière ou la violence physique, déjà couverts par les lois existantes – et des pratiques théologiques que certains individus peuvent trouver exigeantes ou désagréables mais que d'autres vivent comme porteuses de sens et vivifiantes.

Tel qu'il est actuellement utilisé dans le discours thérapeutique et juridique, le concept d'«abus spirituel» est trop large, trop subjectif et trop instable sur le plan conceptuel pour servir de fondement à la régulation de la vie religieuse. Les exemples examinés ici illustrent les dangers d'ignorer le caractère volontaire de la participation religieuse, la diversité des expériences des membres et les fondements théologiques de la discipline communautaire. Ils mettent également en évidence la nécessité d'une compréhension plus nuancée de la vie religieuse,

qui respecte l'autonomie des communautés religieuses tout en garantissant la poursuite des crimes réels en vertu des lois en vigueur.

5. Une alternative fondée sur la conduite et neutre vis-à-vis de la religion

Si les décideurs publics souhaitent traiter des dommages réels parfois décrits comme « abus spirituel », l'approche juridiquement la plus solide consiste à adopter des indicateurs fondés sur la conduite et neutres vis-à-vis de la religion, et à s'appuyer sur les infractions et les causes d'action civiles existantes. Les directives en matière de protection des personnes (*safeguarding*) peuvent se concentrer sur des comportements concrets – violences, menaces, exploitation sexuelle, harcèlement ou traque (*stalking*), fraude, isolement imposé par intimidation, représailles violentes en cas de sortie, et entraves à l'accès à l'éducation ou aux soins médicaux – sans inviter les autorités à juger de la doctrine ou à traiter la discipline religieuse ordinaire comme présumée nuisible. Une telle approche protège les individus contre les abus réels tout en réduisant le risque d'ingérence de l'État dans la gouvernance religieuse interne et en préservant la neutralité requise dans une société plurielle.

En définitive, la catégorie d'« abus spirituel » n'est pas seulement conceptuellement confuse : elle est activement dangereuse pour la liberté religieuse lorsqu'elle est appliquée dans des contextes pénaux ou réglementaires, parce qu'elle offre un fondement élastique et subjectivement défini à l'intervention de l'État dans la vie interne des communautés religieuses. Elle risque de poursuivre la théologie, de pathologiser l'engagement et de saper la liberté religieuse. Une approche plus prudente est nécessaire – une approche qui distingue entre dommage réel et discipline religieuse volontaire, reconnaît la diversité des expériences des membres et respecte l'autonomie des communautés religieuses. Les enseignements tirés de ces cas devraient alimenter les débats plus larges sur le concept d'« abus spirituel » et sa place dans les discours pastoraux, thérapeutiques et juridiques.

Références

- Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe. 2002. « Résolution 1309 (2002) sur la liberté de religion et les minorités religieuses en France ». Consulté le 25 avril 2026. <https://bit.ly/4cNRyOX>.
- Bromley, David. 1998. *The Politics of Religious Apostasy: The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*. Westport, CT : Praeger.
- Burks, Ron, et Vicki Burks. 1992. *Damaged Disciples: Casualties of Authoritarian Churches and the Shepherding Movement*. Grand Rapids, MI : Zondervan.
- Childers, Jana. 2012. *Spiritual Abuse: A Theological and Psychological Analysis*. Louisville : Westminster John Knox.
- Church of England. 2021. « House of Bishops' Safeguarding Guidance and Safeguarding Code of Practice ». Consulté le 19 avril 2026. <https://bit.ly/48E3gu4>.
- Comité des droits de l'homme. 2008. « Observations finales concernant la France ». UN Doc. CCPR/C/FRA/CO/4.
- Cour européenne des droits de l'homme. 2013. « Sindicatul 'Păstorul cel Bun' c. Roumanie ». 9 juillet. Consulté le 1^{er} mai 2026. <https://bit.ly/4ugOSjM>.
- CRL Rights Commission. 2017. *Report of the Hearings on the Commercialisation of Religion and Abuse of People's Belief Systems*. Johannesburg : CRL Rights Commission.
- Crocker, Emily. 2021. « Psychological and Spiritual Effects of Religious Trauma: A Qualitative Study ». *Journal of Spirituality in Mental Health* 23 : 89-108.
- Duvert, Cyrille. 2004. « Anti-Cultism in the French Parliament: Desperate Last Stand or Intellectual Expansion? ». Dans *Regulating Religion: Case Studies from Around the Globe*, dirigé par James T. Richardson, 41-54. New York : Kluwer/Plenum.
- Ellis, Heidi M., Joshua N. Hook, Sabrina Zuniga, Adam S. Hodge, Kristy M. Ford, Don E. Davis, et Daryl R. Van Tongeren. 2022. « Religious/Spiritual Abuse and Trauma: A Systematic Review of the Empirical Literature ». *Spirituality in Clinical Practice* 9 : 213-31.
- Enroth, Ronald. 1994. *Churches That Abuse*. Grand Rapids : Zondervan.
- Finkelhor, David. 1987. *The Trauma of Child Sexual Abuse: Two Models*. New York : Free Press.
- Guénois, Jean-Marie. 2013. « L'Église de France reconnaît des dérives sectaires en son sein ». *Le Figaro*, 14 novembre. Consulté le 19 avril 2026. <https://bit.ly/4vM8j5N>.
- High Court of Justice. 2024. *Samrai and Others v. Kalia*. EWHC 3143 (KB).

- Hunt, Stephen J., éd. 2019. *Handbook of Megachurches*. Leyde : Brill.
- Introvigne, Massimo. 2022. *Brainwashing: Reality or Myth?* Cambridge : Cambridge University Press.
- Introvigne, Massimo. 2023. « Dangerous for Many Religions: The New Japanese Guidelines on Religious Donations and ‘Religious Abuse of Children’ ». *The Journal of CESNUR* 7(2) : 72-113. DOI : 10.26338/tjoc.2023.7.2.4.
- Johnson, David, et Jeff VanVonderen. 1991. *The Subtle Power of Spiritual Abuse*. Minneapolis : Bethany House.
- Kamminga, Debbie L. 2018. « Religious Abuse and Opioid Use: A Correlational Study ». *Journal of Religion and Health* 57 : 1450-67.
- Keller, Sarah. 2016. « Development and Validation of the Spiritual Abuse Questionnaire ». Thèse de doctorat, Liberty University.
- Krueger, Hannah. 2018. « Congregational Responses to Religious Abuse ». *Journal of Pastoral Care and Counseling* 72 : 211-20.
- Kvarfordt, Connie. 2010. « Spiritual Abuse and Neglect of Children: A Social Work Perspective ». *Child and Adolescent Social Work Journal* 27 : 141-57.
- Kvarfordt, Connie, et Jennifer Herba. 2018. « Social Workers’ Encounters with Spiritual Abuse ». *Journal of Social Work* 18 : 147-66.
- Kvarfordt, Connie, et Michael Sheridan. 2007. « The Religious/Spiritual Abuse and Neglect of Children Scale ». *Social Work and Christianity* 34 : 149-63.
- Lawson, Jennifer. 2016. « The Spiritual Abuse Questionnaire: Development and Initial Validation ». Thèse de doctorat, University of Tennessee.
- Oakley, Lisa. 2009. « Spiritual Abuse: A Conceptualization ». *Mental Health, Religion & Culture* 12 : 195-212.
- Oakley, Lisa, et Kathryn Kinmond. 2014. « Spiritual Abuse in the Christian Faith ». *Journal of Psychology and Theology* 42 : 91-100.
- Oakley, Lisa, Kathryn Kinmond, et Justin Humphreys. 2018. « Policy Responses to Spiritual Abuse ». *Journal of Religion and Abuse* 1 : 1-20.
- OSCE (Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe). 2026. « Report of the Personal Representatives of the OSCE Chair-in-Office on the Country Visit to France (10-13 juin 2025) ». 2 mars. Consulté le 25 avril 2026. <https://bit.ly/4sVg6LO>.
- Rapporteur spécial sur la liberté de religion ou de conviction ; Rapporteur spécial sur le droit à l’éducation ; Rapporteur spécial sur la promotion et la protection du droit à la liberté d’opinion et d’expression ; et Rapporteur spécial sur les droits à la liberté de réunion pacifique et à la liberté d’association. 2024. « Letter to the Government of Japan », réf. AL JPN 1/2024. 30 avril. Consulté le 25 avril 2026. <https://bit.ly/48nPNXd>.

- Richardson, James T. 2015. « Apostates, Whistleblowers, and the Sociology of Religious Exit ». *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 19 : 1-16.
- Simmons, Jacob. 2017. « Spiritual Trauma among LGBTQ+ Members of the LDS Church ». Thèse de doctorat, University of Utah.
- Swindle, Jennifer. 2017. « Traumagenic Dynamics in Spiritual Abuse ». *Journal of Spirituality in Mental Health* 19 : 350-99.
- Ward, Thomas. 2011. « Spiritual Abuse and Identity ». *Mental Health, Religion & Culture* 14 : 909-21.
- Zablocki, Benjamin D. 1998. « Exit Cost Analysis: A New Approach to the Scientific Study of Brainwashing ». *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 1(2) : 216-49.