

Religions et modernité

Dir. : Jean-Marie Husser, Professeur à l'Université Marc Bloch, Strasbourg

Actes de l'université d'automne de Guebwiller, 27-30 octobre 2003

Sommaire

AVANT-PROPOS

Jean-Marie Husser

INTRODUCTIONS

Dominique Borne et Gérard Chaix

I. LE DISCOURS CRITIQUE SUR LES RELIGIONS

Mark Sherringham, La critique philosophique de la religion au XVIII^{ème} siècle

Jean-Marie Husser, L'approche historique des documents fondateurs : la Bible

Alfred-Louis de Prémare, L'approche historique des figures religieuses : Muhammad

Jean-Paul Willaime, L'approche sociologique des faits religieux

II. RELIGIONS ET SÉCULARISATION DES SOCIÉTÉS

Gilbert Vincent, Le concept de sécularisation : perspectives historiques et critiques

François Boespflug, La crucifixion déportée : sur la sécularisation en Occident d'un thème majeur de l'art chrétien

Franck Frégosi, L'islam en France : une religion minoritaire dans un espace sécularisé et laïque

Francis Messner, État et religions en Europe

III. LES RELIGIONS FACE À LA MODERNITÉ

Viviane Comerro, Islam et modernité, quelques jalons d'un parcours historique

Luc Perrin, Catholicisme et modernité

Sophie Nizard, Judaïsme et modernité

IV. PERSPECTIVES PÉDAGOGIQUES

Oissila Saaïdia, Comment enseigner le fait religieux musulman ?

Nathalie Siffer-Wiederhold, La prédication missionnaire et le kérygme des premiers chrétiens

Thierry Legrand, Les Hébreux : une histoire et plusieurs représentations

François Bessire, La Bible dans la littérature française du XVIII^{ème} siècle : omniprésence et confrontations

Jacqueline Gaillard, Enseignement du fait religieux et formation civique

CONCLUSION

Danièle Cotinat, Jacqueline Gaillard, Francesco Belcastro, Guy Mandon, Marcel Spisser

ANNEXE

Jacques Miet, Le statut juridique des cultes en Alsace-Moselle

BIBLIOGRAPHIE THÉMATIQUE

Avant-Propos

Avant-Propos

Jean-Marie Husser, Professeur à l'Université Marc Bloch, Strasbourg

Donner toute leur place aux faits religieux dans les programmes de l'enseignement public s'est peu à peu imposé comme une nécessité urgente, au fil d'un inventaire et d'une réflexion menés depuis près d'un quart de siècle déjà. Cependant, si la nécessité semble s'imposer, les modalités pratiques et les objectifs pédagogiques peinent à se définir devant une réalité en constante évolution. Les attendus du récent Rapport Debray (2002) synthétisent les observations faites dans le Rapport Joutard (1989), ainsi que dans les enquêtes et travaux divers qui l'avaient précédé et qui l'ont suivi au cours des années 1980 et 1990. Tous convergent vers le constat aujourd'hui bien établi d'un déficit alarmant de connaissances religieuses chez les jeunes générations, entraînant une incapacité croissante à s'approprier une part de plus en plus importante de leur patrimoine culturel.

A ce constat s'ajoute cependant une donnée nouvelle, tout aussi préoccupante bien qu'encore mal évaluée et diversement perçue selon les observateurs : celle au contraire d'une attitude confessionnelle militante et intransigeante, refusant toute légitimité à un enseignement abondant de quelque façon que soit les faits religieux dans le cadre des programmes et de la laïcité scolaire. Déficit de culture ou indifférence religieuse pour les uns, excès de certitudes ou blocages fondamentalistes pour les autres, avec toutes les incompréhensions que ces configurations engendrent entre ces différents types de population scolaire.

L'enseignement public, s'il veut assumer sa responsabilité en ce domaine, comme l'y engage le Rapport Debray et les récentes initiatives ministérielles, se trouve dès lors confronté à deux exigences contradictoires : donner aux uns les connaissances nécessaires pour comprendre le monde dans lequel ils vivent, aider les autres à prendre un peu de recul face aux discours identitaires, l'une et l'autre dans le respect des consciences et le souci d'éducation à une citoyenneté respectueuse de l'autre. De plus, les principes mêmes de la laïcité imposent aux enseignants une démarche singulièrement exigeante, qui consiste à aborder les croyances et les pratiques religieuses avec l'objectivité critique propre à toute démarche scientifique, tout en préservant leur spécificité et en évitant de présenter ce savoir scientifique – parfois encore hypothétique – comme une entreprise de démolition des traditions religieuses et des convictions des élèves. La tâche, on le sait, n'est pas aisée. L'étude critique des religions, qu'il s'agisse du questionnement philosophique ou de la recherche en sciences humaines, conduit bien à une déconstruction des discours traditionnels, à une dissociation entre savoir et croyance, à un déplacement du sens qui peuvent être déstabilisants pour des élèves en quête d'identité

et de repères sûrs. C'est dire que, s'il y a un défi à relever dans l'enseignement des faits religieux dans le cadre de l'enseignement public, il est essentiellement d'ordre pédagogique.

Par cette situation singulière, l'enseignant se trouve au cœur même du conflit herméneutique suscité par l'affrontement des religions à la modernité. Depuis la Renaissance et l'émergence d'un savoir critique indépendant de la théologie, le rapport entre les religions concernées et la modernité a été, et demeure encore à bien des égards, conflictuel. Nous entendons ici la modernité de façon très classique comme la résultante de quelques traits culturels majeurs : l'affirmation de l'autonomie du sujet, l'avancée de la rationalité scientifique et la différenciation des institutions, l'ensemble conduisant progressivement, à travers un processus de sécularisation, à la marginalisation des religions instituées. Il ne s'agit là, bien sûr, que d'un schéma théorique, qui appelle des nuances et des corrections qu'apporteront plusieurs auteurs du présent volume.

L'université d'automne qui s'est tenue à Guebwiller en Alsace du 27 au 30 octobre 2003, organisée à l'initiative de l'IUFM d'Alsace et de son directeur Mark Sherringham, avec le soutien du recteur de l'académie de Strasbourg Gérard Chaix et de la direction de l'Enseignement scolaire, ambitionnait d'aborder ces questions sous la forme d'une session nationale de formation offerte aux inspecteurs, enseignants et autres acteurs de l'Éducation nationale. Il s'agissait de mettre en lumière différents aspects du rapport des religions à la modernité – essentiellement ici les trois monothéismes présents en France –, afin de mieux cerner les enjeux pédagogiques qui viennent d'être évoqués. Ce sont les actes de cette Université d'automne qui sont ici publiés et proposés à la lecture d'un plus large public. La plan de l'ouvrage respecte dans ses grandes lignes le programme de la session, distribuant les contributions selon trois problématiques majeures :

- En premier lieu, le discours critique sur les religions, illustré par quatre contributions représentatives des approches philosophique, historique et sociologique des faits religieux. L'exposé des principes herméneutiques et des problématiques qui conduisent ces diverses disciplines met en évidence le décalage entre le discours religieux traditionnel et sa déconstruction critique.

- Un deuxième thème envisage la place des religions dans la société sécularisée à travers des points de vue divers et originaux : une interrogation philosophique de la notion même de sécularisation des sociétés ; une recherche historique dans l'art contemporain sur la sécularisation d'un motif religieux ; une mise au point minutieuse sur la situation sociale de l'islam en France, illustrant toute la complexité des rapports d'une religion plurielle et minoritaire avec une société sécularisée ; enfin, c'est la place réservée aux religions dans les États moderne qui est évoquée à travers un exposé synthétique de la situation juridique des religions dans les différents États de l'Union européenne.

- Le dernier thème de ce triptyque aborde de front l'attitude des religions face à la modernité depuis le XIX^{ème} siècle. Attitudes diverses et contrastées, faites, selon les temps et les communautés, de rejets, de crispations ou au contraire d'adaptations à la modernité, de volonté d'intégration à la société démocratique, de sécularisation ou d'*aggiornamento* interne, de stratégies de reconquête, etc.. Ces divers positionnements *ad extra* s'accompagnent souvent de vifs débats internes, voire de

déchirements. Ces questions ne constituent pas seulement un important champ de recherche de l'historiographie et de la sociologie contemporaines, elles se trouvent à l'arrière-plan de bien des conflits actuels, et définissent – souvent de manière implicite – les attitudes qui rendent, précisément, l'enseignement des faits religieux si complexe et délicat.

A treize conférences s'ajoutaient une dizaine d'ateliers et trois tables rondes. Il n'est pas apparu opportun de les reproduire ici dans leur totalité ni sous leur forme initiale, plusieurs d'entre eux reprenant des thématiques déjà abordées dans des sessions analogues. Un choix a donc été fait, de manière à éviter les redondances avec les conférences magistrales et à offrir, en guise de « perspectives pédagogiques » et en annexe, quelques éléments documentaires en histoire, en droit, en littérature et en philosophie, qui recouvrent en même temps les champs religieux considérés dans cette session.

Les intervenants sollicités pour cette université d'automne, issus principalement du milieu universitaire régional, se sont pliés de bonne grâce aux demandes qui leur étaient faites et ont présenté des contributions originales alliant – les lecteurs en jugeront – un très haut niveau scientifique à d'excellentes qualités pédagogiques. J'ai plaisir ici à les en remercier très vivement, ainsi que de la disponibilité dont ils ont fait preuve pour permettre une publication rapide de ces actes en dépit d'emplois du temps souvent surchargés. Je remercie également Pascal Ménoret, agrégé de philosophie et chargé d'études à la direction de l'Enseignement scolaire, de sa précieuse collaboration à la mise en forme de cet ouvrage. Enfin, je renouvelle les remerciements des organisateurs de cette université d'automne au personnel de l'IUFM d'Alsace à Guebwiller qui en a assuré avec compétence et amabilité la logistique administrative, à la grande satisfaction de tous les participants.

Introductions

Introduction

Dominique Borne, doyen de l'Inspection générale de l'Éducation nationale

Pourquoi parler du fait religieux ?

Je commence tout naturellement par la question préalable : pourquoi enseigner le fait religieux ? Mon propos n'est pas neuf, mais il convient cependant de répéter qu'on enseigne le fait religieux parce qu'il permet de mieux comprendre le monde contemporain. Il y a vingt ans, cette affirmation n'était certainement pas une évidence. On pensait que la sécularisation des sociétés allait se poursuivre : la tendance était plutôt à la disparition des cornettes et des soutanes qu'à l'apparition du voile. On se plaçait dans un cycle très long de sécularisation, un cycle qui remonte sans doute à la Renaissance, et l'on était arrivé, croyait-on, au bout de ce processus.

Or il n'y a pas un, mais deux processus simultanés : la sécularisation continue, mais, en même temps, il y a un choc du religieux ; les élèves ont besoin de clés pour comprendre cette double évolution. L'élection d'un pape polonais et la chute du Mur, par exemple, sont des événements qui appartiennent au même processus, même s'il ne s'agit pas de tracer un lien de causalité entre eux. De même, s'agissant de tout ce qui s'est passé autour de l'écèlement de la Yougoslavie, comment distinguer le national de l'ethnique ou du religieux : l'expression « purification ethnique » est-elle équivalente de l'expression « purification religieuse » ? Il faudrait méditer tous ces problèmes, car le religieux était bien présent dans l'explosion de la Yougoslavie. On a même découvert à cette occasion qu'il y avait des musulmans en Europe depuis très longtemps, des musulmans qui n'étaient pas des immigrés, ce qu'on avait un peu oublié. Un autre phénomène, dans notre occident contemporain, touche également au religieux : une nouvelle forme de l'islam est apparue, d'autant plus violente qu'elle est en rupture avec l'islam pratiqué par la génération précédente. L'islam des parents des jeunes filles qui mettent des voiles est un islam très calme, très discret, alors que la jeune génération se reconnaît davantage dans un islam de rupture. Peut-être le voile aurait-il moins troublé au temps des cornettes : c'est peut-être parce qu'il n'y a plus de cornettes que le voile choque autant. La disparition du religieux que nous connaissions rend d'autant plus dérangement l'apparition de nouvelles formes du religieux. Aurait-on oublié que, dans les années 1950 et 1960, une femme « en cheveux » était une femme de mauvaise vie ?

Nous observons donc que le religieux est utilisé pour affirmer une identité, et c'est également une nouveauté, ou du moins un phénomène inhabituel, puisque les identités régionales en France n'ont à ma connaissance jamais mobilisé un lexique religieux pour s'affirmer ; elles ont plutôt utilisé

l'appartenance linguistique. Aujourd'hui, au contraire, on voit des minorités utiliser le religieux pour s'imposer. Le détour par le religieux n'est d'ailleurs pas l'apanage des minorités ; songeons aux discours des dirigeants américains et à leurs très fortes implications religieuses.

Nous vivons dans un monde où le religieux prend des formes multiples, jusqu'à cacher des gestes manifestement politiques. Certains lisent le tragique événement de Manhattan, en septembre 2001, comme un phénomène religieux. Le religieux simplifie alors jusqu'à la caricature la lecture du monde.

Si le religieux a fait irruption dans le monde contemporain de manière aussi forte, il faut bien que les élèves arrivent à en décrypter les signes, à trouver des ébauches de sens. C'est la première raison qui impose l'étude du fait religieux à l'école.

La deuxième raison est repérée depuis quelques années déjà : il faut pallier la méconnaissance d'une partie du patrimoine de l'humanité. Le religieux, en Europe, sans oublier le mythologique gréco-romain, fait partie de ce patrimoine, en est la source d'inspiration constante. Une promenade récente dans le parc de Versailles m'a permis de vérifier que je n'identifiais les scènes mythologiques des sculptures qu'une fois sur deux seulement. Nous avons perdu la lecture de tout un pan du patrimoine. Nous habitons dans un décor dont nos élèves – et nous-mêmes parfois – ont perdu les clés. Il est très important de donner un sens au décor dans lequel nous vivons. Car au delà du patrimoine, ce sont nos lieux de vie qui sont encore pétris de signes religieux. Il faut apprendre aux élèves où ils habitent.

Troisième grande raison : le religieux est un langage spécifique, sans doute assez proche du langage de l'art et donc de la poésie – du langage *symbolique*. Ainsi tous les poèmes de Victor Hugo comportent une dimension religieuse, le dit-on dans les classes ? Comment, dans ces textes, reconnaître le religieux ? comment l'analyser ? La place du religieux est évidente chez Victor Hugo, mais n'est-ce pas tout aussi présent dans la poésie de Baudelaire ? Une grande partie de notre littérature est pétrie de significations religieuses. Il s'agit donc d'identifier et de comprendre les *signes du religieux*, de les reconnaître dans un monument, une sculpture, dans un poème, dans un texte de philosophie. Le religieux est une catégorie de la connaissance, comme l'économique, le social ou le politique. Le religieux doit donc être inscrit dans un contexte global de connaissance, qui n'est pas seulement religieux, mais également littéraire, philosophique, historique. Le reconnaître, ce n'est pas l'isoler, mais lui donner sens dans un ensemble plus vaste. Alors il est possible d'aller de la forme au sens. Que veut dire cette église ? Pourquoi ce tympan ? Le déchiffrement du sens guide alors vers l'étude de la forme. Un des morceaux de bravoure des professeurs d'histoire de Cinquième était naguère le chapitre consacré à l'art roman et l'art gothique ; on décrivait les monuments, on expliquait que l'art roman était sombre et que la clarté caractérisait l'art gothique, on expliquait le triomphe de l'ogive, les plus téméraires dessinaient une croisée d'ogives au tableau... Alors, on ne pensait guère au sens, ce sens qui est tout simplement religieux. Le premier colloque de l'École du Louvre avait un

thème tout à fait éclairant : *Forme et sens*¹. Forme et sens, c'est pour nous une orientation. Il faut partir de la forme pour aller au sens, et ne pas se contenter seulement de la forme en elle-même. Ainsi aborde-t-on la lecture des signes du religieux.

Il y a donc trois grandes raisons – qui se croisent, bien sûr – d'aborder ces questions. Peut-être faudrait-il en esquisser une quatrième : enseigner le fait religieux, ce serait répondre à ce qu'on appelle une demande sociale. Je pose ce terme avec précaution. Cette demande est-elle mesurable ? Est-elle même légitime ? M'inquiètent quelquefois les propos entendus de parents inquiets : « Vous avez bien raison de réintroduire le fait religieux à l'école, ils seront plus sages et plus disciplinés... » La *demande sociale* serait-elle une demande de moralisation de l'École par l'intermédiaire d'une éthique religieuse ? Chacun voit les dérives possibles, les dangers de cette position. L'École enseigne appuyée sur des valeurs ; nous disposons d'une morale laïque, d'une éthique laïque, et nous n'avons pas besoin d'une autre morale.

De quoi parle-t-on ?

J'aimerais, maintenant, tenter de répondre à une deuxième question : « De quoi parle-t-on ? » La réponse à cette deuxième grande question est loin d'être une évidence. En raccourci, on pourrait dire qu'une religion est porteuse d'une vision, d'une vision explicative du monde, et d'une vision d'un au-delà du monde. Bien souvent, d'ailleurs, l'art religieux tente de figurer cet au-delà du monde. On peut ajouter que cette vision du monde est le plus souvent gouvernée par de grands textes fondateurs. Cependant, ces affirmations, globalement acceptables pour les trois monothéismes, sont-elles valables en Asie ? L'exemple de la Chine est éclairant : il n'y a pas, au sens européen, de dieu(x) en Chine, il n'y a pas non plus véritablement de grands récits fondateurs ; il y a des livres, des textes, mais plus de sagesse que de fondation. En Chine, il n'y a pas d'au-delà du monde, mais plutôt un ensemble d'équilibres subtils entre les contraires. Dans ce cadre, peut-on parler de religieux ? Je n'en suis pas très sûr. Savons-nous parler du bouddhisme ? Peut-on englober les sagesse, ou parle-t-on uniquement des trois grandes religions ? Autre problème : au nom de quoi pourrions-nous distinguer un « vrai » religieux d'un « faux » religieux ? les enseignants sont-ils à même de qualifier les manifestations du religieux, les superstitions, la voyance, les horoscopes, tous les petits rites qui ont leur place dans la société ? J'appartiens à un comité interministériel de lutte contre les dérives sectaires – et on ne parle plus de « lutte contre les sectes », mais de « lutte contre les dérives sectaires », parce que la secte est parfois « la religion de l'autre », comme chacun sait, et les religions sont souvent « des sectes qui ont réussi », selon un autre mot célèbre. Le seul jugement possible doit se fonder sur les valeurs sur lesquelles nous nous appuyons : pour les dérives sectaires, le critère est l'autonomie du sujet : dès que,

¹ *Forme et sens. La formation à la dimension religieuse du patrimoine culturel*, École du Louvre/La documentation française, Paris, 1997.

dans une communauté qui se dit religieuse, il y a perte de l'autonomie du sujet, on peut dire – avec infiniment de prudence – qu'il y a dérive d'une forme de religieux.

Pendant longtemps, on a parlé de *l'institué*, c'est-à-dire des rapports entre l'Église et l'État. L'enseignement de l'histoire médiévale portait sur les conciles, sur les rapports entre le pape et l'empereur. Ensuite, à mesure que les liens se distendaient entre l'Église et l'État et que les Églises étaient rejetées dans la sphère privée par la sécularisation, on en parlait de moins en moins. Dans l'enseignement de l'histoire et dans celui des lettres, à partir du XVIII^{ème} siècle, on parle beaucoup plus des Lumières que de la religion – qui existe néanmoins toujours dans les sociétés ; mais elle est expulsée du cœur de l'État, et, donc, on en parle moins.

Après *l'histoire de l'institué*, il faut analyser la marque des religions, la trace qu'elles laissent dans les civilisations. Les religions *marquent* les civilisations, colorent les sociétés. Cette démarche nous situe dans le cadre de l'*anthropologie historique* dont l'un des historiens fondateurs, Alphonse Dupront, est aujourd'hui redécouvert et republié². L'anthropologie du religieux analyse les gestes, les rites, la procession, le pèlerinage, par exemple. Dupront aimait parler de la « marque sacrale » par laquelle les religions marquent l'espace. L'anthropologie historique est la meilleure porte d'entrée pour parler scientifiquement de la religion. Inversement, dans les classes, une des plus mauvaises portes d'entrée serait une entrée par les *dogmes* ou par l'essence des religions, en dehors de toute contextualisation. Par quoi commencer ? C'est une question classique de la pédagogie. L'entrée par les dogmes ne peut être pertinente, car notre travail consiste à historiciser, à contextualiser, à situer dans un temps, dans une évolution. Le contexte, l'histoire imposent heureusement une approche critique.

Par exemple, nous ne contextualisons pas suffisamment l'islam, tout simplement parce que nous ne savons pas le faire : voyez comment, pour enseigner l'islam, on revient toujours aux cinq piliers, sans se poser la question de savoir si cette approche est pertinente de Muhammad jusqu'à nos jours. On peine à placer l'islam dans une histoire. On sait, quand on parle du christianisme, qu'il y a le temps de l'Inquisition et le temps de Vatican II, et que ces deux temps diffèrent du tout au tout. On sait qu'il n'y a pas d'immuabilité, qu'il y a un déroulement dans le temps, que l'appréhension du religieux ne peut être identique dans la longue durée. Mais, s'agissant de l'islam, on a beaucoup de mal à opérer la même contextualisation, d'autant plus que l'islam le plus bruyamment visible s'affiche aujourd'hui comme un fondamentalisme. Et, comme tout fondamentalisme, il veut être un retour aux origines. J'ai assisté à des cours de Cinquième sur les débuts de l'islam, et le professeur semblait enseigner l'immuable. Oublier que nous sommes dans une histoire, c'est ne pas comprendre ce que nous devons faire dans une école laïque, parce que lorsqu'on oublie l'histoire et qu'on se place dans l'incrédé, dans l'éternel, dans le monde des essences pures, *on n'est plus dans la laïcité*.

² Cf. Alphonse DUPRONT, *Du sacré*, Gallimard, Paris, 1987 ; *Puissances et latences de la religion catholique*, Gallimard, Paris, 1993 ; *Le mythe de croisade*, 4 vol., Gallimard, Paris, 1997.

Je crois également qu'il faut se défier de la tendance naturelle à partir toujours du modèle judéo-chrétien que nous avons intériorisé. Ce modèle pose en préalable la distinction du civil et du religieux, du temporel et du spirituel. Il le pose d'ailleurs dès l'origine : l'Évangile fonde la laïcité par la distinction entre Dieu et César ; dans le christianisme, une figure du temporel équilibre toujours une figure du spirituel, comme l'écrivait Victor Hugo, *ces deux moitiés de Dieu, le Pape et l'Empereur*. La séparation de l'Église et de l'État est un schéma judéo-chrétien dont nous avons parfois un peu de mal à nous défaire pour comprendre les islams, car ils ne posent pas de la même manière la question du rapport entre le spirituel et le temporel. Et je dis bien *les* islams, parce qu'il y a des islams qui diffèrent considérablement dans le temps et l'espace ; lorsque les cartographes figurent en vert uniforme tous les pays musulmans, ils oublient qu'entre l'islam des pays arabes et l'islam indonésien ou pakistanais par exemple, il y a d'immenses différences. Pour savoir que dire il faut donc contextualiser non seulement dans le temps mais aussi dans l'espace.

Comment enseigner le fait religieux ?

Une fois ces précautions prises, comment enseigner le fait religieux ? Les programmes du collège, publiés à partir de 1995 en histoire, recommandent déjà de partir des textes et des œuvres. Lors du colloque sur *L'enseignement du fait religieux*³, Régis Debray a émis la même recommandation, et cette rencontre de Guebwiller est construite à partir d'une démarche analogue. Partir des textes, partir des œuvres : c'est pour mettre en œuvre cette pédagogie que les professeurs ont besoin de formations approfondies. L'expérience des classes montre quelques insuffisances. J'ai encore en mémoire une leçon d'histoire sur les débuts du christianisme pendant laquelle le professeur faisait lire un petit extrait des Actes des Apôtres pour en tirer d'immédiates conclusions historiques, et d'extrait en extrait construisait ainsi l'histoire *à partir* d'un texte révélé. Il faut ajouter que, sur ce problème, les manuels n'aident pas toujours les enseignants à aborder comme il le faudrait les documents.

Ces documents, en effet, ne peuvent être traités comme les autres. Les Évangiles, par exemple, ne sont pas une source documentaire sur la vie du Christ ; lorsqu'on lit dans les Évangiles : « Jésus alla de Galilée en Samarie », aucune autre source ne permet de vérifier la vérité de cette assertion. Mais on peut s'arrêter sur ce constat ; il renvoie à la spécificité du document : les Évangiles ne sont pas une source qui permettrait de construire l'existence historique de Jésus, mais ces mêmes Évangiles constituent une source essentielle concernant les croyances des chrétiens. En ce sens, ils sont une source historique majeure. Les récits de la vie de Jésus que les Évangiles rapportent ne sont qu'un support symbolique qui permet de construire des croyances et des rites. C'est cela qu'il faut expliquer aux élèves, sans pour autant mettre en cause les croyances personnelles de chacun. On sait bien, d'ailleurs, que les savants ou les archéologues qui ont cherché à « prouver que la Bible a raison » ou

³ Régis DEBRAY, Dominique BORNE, Jean BAUBEROT et Emile POULAT (dir.), *L'enseignement du fait religieux*, coll. « Les Actes de la DESCO », CRDP de l'académie de Versailles, 2003.

« que la Bible a tort », sont passés à côté de la véritable démarche scientifique, parce qu'ils n'ont pas voulu reconnaître le caractère symbolique des textes. Les mêmes remarques valent pour l'Odyssée : le périple d'Ulysse en Méditerranée est aussi de l'ordre du symbolique, il dit *autre chose* que la littéralité du texte. Rechercher des lieux réels qui correspondraient aux voyages dans l'imaginaire est donc une démarche vaine. Homère comme les Évangélistes sont dans un autre registre.

Il faut également se soucier de mettre en évidence ce qui, dans le religieux, *rassemble*. Il est à cet égard étonnant que le personnage d'Abraham ne soit pas plus présent dans les enseignements et dans les manuels, car il est commun aux trois monothéismes ; le sacrifice d'Isaac pour les juifs, le sacrifice d'Ismail pour les musulmans sont également fondateurs. Au XII^{ème} siècle, le philosophe juif Maïmonide disait qu'Abraham est la colonne sur laquelle repose le monde. Et, dans la société française qui est la nôtre, dire à des élèves que nous sommes tous fils d'Abraham ou d'Ibrahim est important et fort.

Je n'insiste pas, enfin, sur la force des images, mais je pense simplement qu'elles pourraient être mieux utilisées. A Strasbourg, les porches de la cathédrale donnent à voir un univers spirituel, une piété, des rites. Tout Alsacien devrait pouvoir expliquer le face à face des deux statues de la *Synagogue* et de l'*Église*. Au Musée de l'Oeuvre Notre-Dame, les *Vierges à l'enfant* et les *Piétas* disent tout le christianisme : la face joyeuse et la face sombre, l'espoir et le désespoir. De telles images offrent des possibilités multiples si on sait les *contextualiser*, ce qui n'est pas toujours le cas, même dans les musées. Un jour, au Louvre, un conservateur nous montrait ce qu'on appelle une « chapelle », c'est-à-dire en fait l'ensemble du mobilier portatif d'autel ; l'étiquette de présentation indiquait seulement : « Chapelle du Duc de Bourgogne », ce qui rendait l'œuvre difficilement compréhensible. Le même problème se pose dans certaines églises, lorsque par exemple des curés modernistes ont ôté les reliquaires, laissant des niches vides dont plus personne ne comprend le sens. La présentation esthétique, comme au musée, des reliquaires dans le déambulatoire de la Basilique Saint-Sernin de Toulouse efface le sens, ne permet guère de comprendre le pèlerinage, l'émotion sacrée devant les reliques, les figures de la dévotion. C'est le problème des œuvres et du sens, du passage de l'église au musée : Régis Debray dit souvent que pour éprouver des frissons esthétiques, il ne faut plus aller dans les églises mais dans les musées.

La place du religieux dans le patrimoine national et communautaire européen

Deux points enfin, pour toucher des problèmes difficiles. D'abord, la place du religieux dans le patrimoine national : autrement dit, comment fonctionnent les rapports entre le national et le religieux ? Personne ne conteste que, par exemple, Jeanne d'Arc n'appartient à personne, ou ne devrait appartenir à personne : la République a même placé la bergère lorraine dans le Panthéon républicain, la canonisation de 1920 ayant permis de refermer l'épisode douloureux de la Séparation et de la loi de 1905. Autre exemple : les cathédrales, qui en France appartiennent à l'État, relèvent à la

fois du patrimoine religieux et du patrimoine national ; songeons à Chartres, à Reims, à Notre-Dame de Paris...

Quelle place donner au religieux dans le patrimoine national ? Le problème prend une nouvelle actualité quand une partie de la population ne reconnaît pas « son » religieux dans le patrimoine national : je pense bien sûr aux musulmans. C'est là un des vrais problèmes de l'intégration. Être Français, c'est adopter le patrimoine, l'histoire et les mythes de la nation française ; être Français, c'est adopter les Gaulois comme ancêtres ; c'est connaître et se reconnaître dans une mémoire commune, Vercingétorix, Jeanne d'Arc, Reims, Versailles, 1789, Jaurès et Clemenceau. Mais où est l'islam dans ce patrimoine ? Comment dire à une communauté : « Vous êtes Français » – et ils sont Français –, alors que le patrimoine national ne contient pas de référence culturelle à leur identité ? C'est là un réel problème national, et c'est pour cette raison qu'il faut que l'islam soit visible, que l'islam sorte des caves et des garages et qu'on construise des mosquées ; il faut rendre l'islam visible dans le paysage, à côté des cathédrales, des églises et des évêques. Il y a deux ans, nous avons organisé une Université d'été sur le thème : « Europe et islam, islams d'Europe⁴ », pour montrer justement que l'islam était en Europe, que l'islam n'était pas seulement l'autre de l'Europe – car le drame serait de faire une analyse constante en disant que l'islam est l'autre de l'Europe. Certes, je n'ignore pas que l'on se pose en s'opposant et que l'Europe s'est construite, dans la deuxième moitié du dernier siècle, sur l'opposition Est-Ouest ; l'autre, c'était l'au-delà du mur. Actuellement, cet autre a disparu et le risque serait de voir en l'islam cet autre de l'Europe. L'islam est en Europe, pleinement en Europe, non seulement en Yougoslavie, mais aussi en Allemagne avec les communautés turques, en Grande-Bretagne avec les communautés pakistanaïses, et chez nous avec les communautés nord-africaines. Et j'espère bien que l'on cessera, un jour, de désigner « les immigrés » ; Dominique Schnapper dit très justement qu'on n'hérite pas de l'immigration. Ceux que l'on nomme encore trop souvent les « immigrés » sont Français ; mais pour qu'il se sentent, pour qu'ils se vivent Français, ils doivent reconnaître dans le patrimoine et la mémoire française quelque référence à leurs identités.

Fait religieux et laïcité

Enfin, quelques mots sur la laïcité. Et je ne parle pas de laïcité pour équilibrer mon propos : un peu de laïcité pour « faire passer » l'étude du fait religieux ? Ce serait absurde. L'approche du fait religieux à l'École est naturellement scientifique et critique : elle n'a nul besoin d'alibi ou de paravent. La laïcité, ce sont les valeurs de la République : il faut l'affirmer tranquillement. Ces valeurs s'enracinent d'abord dans la Déclaration des Droits de 1789 et dans son article premier : « Tous les hommes naissent libres et égaux en droit. »

⁴ Dominique BORNE, Bruno LEVALLOIS, Jean-Louis NEMBRINI et Jean-Pierre RIOUX (dir.), *Europe et islam, islams d'Europe*, coll. « Les Actes de la DESCO », CRDP de l'académie de Versailles, 2003.

L'un des principaux problèmes que nous pose la notion de laïcité, c'est la relation dialectique, et parfois conflictuelle, entre l'égalité et la liberté. Tous les hommes naissent libres et égaux en droit, et précisant les libertés, l'article 10 de la Déclaration des Droits stipule que « nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public ». Autrement dit, la liberté d'expression religieuse est une donnée constante, elle est symboliquement rappelée en tête de la loi de Séparation de l'Église et de l'État. En voici l'article premier : « La République assure la liberté de conscience, elle garantit le libre exercice du culte », s'il ne trouble pas l'ordre public. C'est ainsi qu'on ne peut interdire une procession (ou les sonneries de cloches) que si l'on estime qu'elle empêche ou gêne la circulation. Hors de ces considérations d'ordre public, la loi garantit la libre expression, *y compris dans les établissements scolaires*. Je cite ici la loi Debré de décembre 1959 : « Suivant les principes définis par la Constitution, l'État assure aux enfants et aux adolescents, dans les établissements publics d'enseignement, la possibilité de recevoir un enseignement conforme à leurs aptitudes, dans un égal respect de toutes les croyances. L'État proclame et respecte la liberté de l'enseignement et en garantit l'exercice dans les établissements privés ouverts. *Il prend toutes les dispositions utiles pour assurer aux élèves de l'enseignement public la liberté des cultes et de l'instruction religieuse.* » Ce texte, on ne le cite malheureusement jamais. De même, la loi fondatrice de l'enseignement privé enjoint de respecter une symétrie entre le public et le privé. Dans les établissements privés, l'enseignement est dispensé selon les instructions de l'État et contrôlé par lui. La différence porte sur l'établissement, son « caractère propre ».

Quel est le fondement de la laïcité ? C'est l'égalité d'éducation telle qu'elle a été posée en principe par Condorcet, puis Jules Ferry, et constamment réaffirmée jusqu'à aujourd'hui. Pour assurer cette égalité, c'est l'État – et non pas les familles ou les églises – qui prend en charge l'éducation et garantit l'accueil de tous. La laïcité ne consiste pas à refuser des élèves, mais consiste à *accueillir tous* les élèves. L'égalité citoyenne que garantit l'École implique que chacun ait le droit d'exprimer ses croyances, tant qu'il ne cherche pas à faire du prosélytisme. La très célèbre lettre de Jules Ferry aux instituteurs dit fort bien que la République distingue deux domaines trop longuement confondus : celui des croyances, qui sont personnelles, libres et variables, et celui des connaissances, qui sont communes et indispensables à tous – et ce sont ces connaissances qui permettent de faire des citoyens. Il ne s'agit pas, en enseignant le fait religieux, comme certains le croient, de « ré-enchanter le monde », tout simplement parce que l'École n'a pas vocation à réintroduire le spirituel. En revanche, l'École a le devoir de *respecter* le spirituel, qui est peut-être dans chaque élève. La part de la personne, la part du privé, chacun y a droit – et en disant cela, on est en pleine laïcité, car cette part de privé peut prendre la forme de croyances. Mais l'École construit des citoyens qui obéissent tous aux mêmes lois. Et les enseignants doivent faire en sorte que ces citoyens soient instruits.

Introduction

Gérald Chaix, Recteur de l'académie de Strasbourg

Dans ce propos introductif, j'adopterai successivement trois attitudes. La première, bien sûr, est une attitude de Recteur. C'est en tant que Recteur de l'académie de Strasbourg que j'ai le plaisir de vous accueillir au début de cette Université d'automne pour étudier l'enseignement du fait religieux dans. J'y reviendrai, bien sûr. Deuxièmement, je parlerai en tant qu'historien, et en tant qu'historien conscient – et je suis entouré par deux autres historiens – que l'enseignement du fait religieux n'est absolument pas l'apanage des historiens, et qu'il importe depuis quelques années, et en particulier au lendemain du rapport Debray, de prendre conscience qu'il faut approcher de façon plurielle le fait religieux. Je suis très heureux de voir que d'autres disciplines sont déjà fortement représentées, notamment la philosophie et les disciplines littéraires. La troisième posture, bien sûr, c'est celle de l'enseignant confronté à la question de l'enseignement du fait religieux dans l'École laïque et républicaine. De quelle signification cet enseignement est-il porteur ? A quelle condition peut-on et doit-on enseigner le fait religieux qui, je le rappelle, n'est pas une discipline en tant que telle, mais qui consiste à traiter dans nos disciplines propres un phénomène qui traverse nos sociétés ?

Premièrement, je voudrais dire que l'enseignement du fait religieux fait l'objet d'un développement dans le projet d'académie – un projet qui vient tout juste d'être élaboré, puisque le document que je brandis a été imprimé vendredi dernier et ne passera devant les instances consultatives de l'académie qu'en novembre. Ce projet est organisé en cinq axes, chaque axe ayant trois objectifs – le projet comprend donc quinze objectifs. Si je prends le dernier objectif, dans le cinquième axe (« Conforter et intensifier l'action de l'Académie dans trois domaines prioritaires »), je lis : « Prendre en compte les multiples dimensions des pratiques culturelles : science et technique, art et littérature, pratiques corporelles et sportives, religions et sociétés. » Dans le projet d'Académie, donc, l'acquisition des langages fondamentaux fait l'objet de l'objectif 1 ; l'enseignement du fait religieux relève de l'objectif 15 : il est en quelque sorte *l'oméga* de ce projet d'Académie, et un *oméga* véritable, puisque l'ensemble des objectifs ont distingué un certain nombre d'actions, et que deux actions sont consacrées à l'enseignement du fait religieux, l'action 69 et la dernière action, l'action 70. L'action 69 : « Prendre en compte le fait religieux dans toutes ses dimensions, historique, culturelle et sociale, pour favoriser la tolérance et l'ouverture à l'autre », est pilotée par Marcel Spisser, IA-IPR d'Histoire-Géographie ; l'action 70 : « Mieux intégrer le fait religieux dans les enseignements pour enrichir la culture générale », est pilotée par Jean-Marie Husser, professeur à l'Université Marc Bloch de Strasbourg.

Ce projet d'Académie s'intègre d'abord dans une *politique nationale* ; le Doyen Dominique Borne en parlera plus longuement que moi, mais je crois qu'il faut rappeler que l'enseignement du fait religieux n'est pas une lubie de l'Académie de Strasbourg, mais constitue bel et bien l'un des éléments d'une politique nationale, marquée il y a une quinzaine d'années par le rapport Joutard, dans un premier temps, par le rapport Debray, plus récemment, et par la mise en place, au lendemain de la définition d'une stratégie pédagogique, d'un Institut européen d'histoire des religions. Et cette politique nationale entend réfléchir sur le fait religieux, me semble-t-il, dans une triple perspective.

La première fut la prise de conscience des années 1980, avec la remise du rapport Joutard, que le fait religieux, le vocabulaire même qui nous permet d'aborder le fait religieux dans nos cours, quelle que soit la discipline que nous enseignons, était en train de disparaître, parce que de fait, les référents culturels n'étaient plus présents, la transmission d'un type de savoir n'était plus assurée par les institutions (la famille, éventuellement les Églises) qui auparavant assuraient cette transmission, et que l'école avait, dans une vocation en quelque sorte *patrimoniale*, le souci de transmettre cette connaissance, ne serait-ce que pour comprendre les bâtiments que nous avons en face de nous, ou même de comprendre pourquoi l'IUFM de Guebwiller est installé dans la résidence des princes-abbés de Murbach : qu'est-ce que ça veut dire qu'un abbé soit prince, etc.

La deuxième perspective de l'enseignement du fait religieux est peut-être la démarche culturelle : il s'agit ici de comprendre le rôle que le religieux a joué dans les sociétés, ou joue encore dans des sociétés contemporaines de la nôtre, à la fois comme structurant ces sociétés et organisant le lien social – vous savez que c'est l'une des étymologies possibles du mot *religio* –, mais aussi, éventuellement, donnant sens à la vie des gens, entre un ici-bas et un au-delà ; de comprendre ce qui dans des sociétés traditionnelles, ou dans des sociétés contemporaines est encore aujourd'hui un élément structurant du fait social.

Enfin, le troisième point dans l'enseignement du fait religieux est l'approche anthropologique du fait religieux. Qu'est-ce que la dimension anthropologique (qui n'est pas une dimension donnée en soi, qui est un fait culturel bien sûr, un fait historique que l'on retrouve dans un certain nombre de sociétés) du fait religieux ?

Ces trois éléments, que je nommerai le fait *lexical*, le fait *culturel* et le fait *anthropologique*, sont, je crois, les trois axes d'une approche possible du fait religieux, une approche qui se fait dans l'école laïque et républicaine, c'est-à-dire ordonnée aux valeurs de la laïcité, et, d'autre part, fondée sur une démarche scientifique, rationnelle, sur le souci comparatiste et le souci d'une mise en perspective du fait religieux. On a rappelé la distinction entre l'enseignement du fait religieux d'un côté, l'enseignement de la religion de l'autre, ce qui, dans l'académie de Strasbourg, est évidemment une dimension particulière, compte tenu de son histoire.

Mais l'enseignement du fait religieux est aussi, deuxièmement, une politique *académique*. Pour trois raisons, me semble-t-il.

La première raison est une demande largement liée au caractère polyculturel de notre académie – ce qui n’est pas propre à notre académie mais est peut-être plus sensible ici, en raison de la présence très forte des trois religions du Livre : monde chrétien d’un côté, avec ses divisions confessionnelles – vous savez que l’Alsace est une terre de catholicité et des différents courants protestants, luthériens comme réformés ; monde juif de l’autre, avec une présence très forte, peut-être pas quantitativement mais en tout cas historiquement et culturellement ; enfin une présence très forte de l’islam, avec notamment deux grandes communautés, turque d’un côté, maghrébine de l’autre. Je crois qu’il y a là une demande à laquelle nous devons être très sensibles.

La deuxième raison a trait au statut spécifique de l’académie de Strasbourg, en raison du droit local, qui n’a bien entendu rien à voir avec le fait religieux (d’autres Académies qui ne connaissent pas ce droit local s’interrogent aussi sur l’enseignement du fait religieux), mais qui donne à notre académie, pour des raisons historiques, pour des raisons culturelles, une dimension tout à fait particulière, quel que soit d’ailleurs l’avenir de ce statut spécifique à la région Alsace, et au département de Moselle, pour l’académie voisine de Nancy-Metz.

Enfin, la troisième raison est la situation triplement privilégiée de notre Académie. Privilégiée du côté universitaire – et je remercie tout particulièrement le professeur Jean-Marie Husser d’avoir été l’une des chevilles ouvrières de l’organisation de cette Université d’automne –, car nous avons la chance d’avoir une Université dans laquelle la réflexion sur le fait religieux est menée dans une démarche très plurielle, puisque nous avons à la fois deux facultés publiques de théologie, une faculté de théologie catholique, une faculté de théologie protestante, mais aussi toute une équipe de recherche qui travaille sur le fait religieux, notamment dans l’UFR des Sciences historiques. Si notre académie est privilégiée, c’est, deuxièmement, pour la richesse documentaire et le patrimoine : nous avons la chance d’avoir, à côté de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg, la bibliothèque universitaire CADISTE, c’est-à-dire le Centre d’acquisition, de documentation et d’information scientifique et technique, bibliothèque spécialisée dans le fait religieux. C’est à Strasbourg que s’achètent, toutes religions confondues et toutes approches confondues – philosophique, sociologique, historique, artistique – les ouvrages sur le fait religieux, que vous pouvez ensuite, où que vous soyez, faire venir par le prêt inter-bibliothèques. Enfin, notre IUFM s’est doté d’un corps d’enseignement et je crois qu’il a le projet de faire venir un second maître de conférences plus tourné vers la philosophie de la laïcité, pour bien tenir les deux aspects, religion d’un côté, laïcité de l’autre, de façon à offrir aux enseignants les moyens de leur réflexion et de leur pratique pédagogique dans le domaine du fait religieux.

Voilà ce que je voulais rappeler en introduction à cette Université d’automne, qui s’adresse à l’ensemble des collègues qui, en France, s’intéressent au fait religieux et qui s’intègre à la stratégie particulière de l’académie de Strasbourg pour les quatre années à venir – en ce sens, cette Université d’automne, en amont du projet d’académie, en constitue en quelque sorte les prolégomènes. J’ai rappelé, tout à l’heure, les deux grandes actions qui sont menées : favoriser la tolérance et l’ouverture

à l'autre d'un côté, enrichir la culture générale des élèves de l'autre, avec pour acteurs et partenaires associés d'un côté les équipes pédagogiques et éducatives, les corps d'inspection, l'IUFM et l'Institut européen des sciences des religions, enfin. Ces prolégomènes annoncent, je l'espère, des rencontres régulières, peut-être dans le cadre d'une autre Université d'automne, certainement dans le cadre de réunions régulières, en liaison avec le CRDP. Dans l'Académie de Strasbourg, en associant toutes les forces, de l'Université, de l'IUFM, du CRDP, du corps enseignant et des corps d'inspection, nous voudrions participer à cette réflexion nationale et académique sur l'enseignement du fait religieux.

I. Le discours critique sur les religions

La critique philosophique de la religion au XVIII^{ème} siècle

Mark Sherringham, Directeur de l'IUFM d'Alsace

Le XVIII^{ème} siècle européen a eu l'ambition de penser d'une façon nouvelle les rapports de la raison avec le christianisme en particulier, et les religions en général. Cet effort audacieux de remise en question et de clarification est inséparable de l'entrée dans une nouvelle phase du processus de constitution de notre modernité, qui n'a pas été sans affrontements ni polémiques, parfois d'une grande violence. Mais le siècle des Lumières s'est aussi montré capable de dégager, autour de la question de la religion, des principes, des problèmes et des essais de solution dont nous sommes, à plus d'un titre, les héritiers, et qui peuvent nous alerter, aujourd'hui encore, sur les impasses à éviter et les perspectives qui méritent d'être parcourues plus profondément.

Le procès de Dieu

L'ouvrage qui ouvre l'espace intellectuel du XVIII^{ème} siècle dans son rapport à la religion est la *Théodicée* de Leibniz, paru en 1710. Voltaire ne s'y était pas trompé, puisqu'il tente à sa manière de le neutraliser à travers le récit des aventures imaginaires de son *Candide*. Mais, en réalité, si Voltaire s'oppose à Leibniz sur la solution, il partage avec lui la position du problème. Dieu se trouve convoqué devant le Tribunal de la raison humaine pour se justifier de l'existence du mal. Peu importe que l'accusé soit disculpé ou reconnu coupable, l'audace inaugurale réside bien dans la mise en accusation de Dieu. Ainsi le XVIII^{ème} siècle, qui commence avec le procès de Dieu, culminera dans le procès du Roi. Dans les deux cas, il s'agit d'un procès politique et moral. Le Roi se trouve accusé d'avoir trahi la Révolution qu'il avait en apparence acceptée. Dieu se trouve accusé d'avoir mal gouverné le monde en autorisant le mal, alors que sa toute-puissance et sa sagesse auraient dû permettre de le rendre inutile et inexistant. La question du mal, à l'aube du XVIII^{ème} siècle, au lieu d'interroger prioritairement l'homme, se retourne contre Dieu, qui est désigné, sinon comme son auteur, du moins comme son complice.

Le lieu même de ce procès doit être souligné. Il s'agit bien de la morale ou de la politique, et pas d'abord de la science. Aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, le sentiment de la solidarité entre l'existence de Dieu et la possibilité de la science de la nature reste largement partagé. Descartes exprime bien ce qu'on pourrait appeler l'opinion dominante des savants de son temps, et même du siècle suivant, quand il pose Dieu comme le garant des vérités éternelles et la condition de possibilité de la science de

la nature. Bien sûr, les « libres-penseurs » du siècle classique et les philosophes « matérialistes » du siècle des Lumières maintiennent vivante l'antique tradition épicurienne. Quant à Spinoza, posant au commencement de son *Éthique* l'identité de Dieu et de la nature, il retrouve, contre la science des modernes, la position grecque de la divinité de la nature. Mais majoritairement, les modernes, en science comme en philosophie, continuent de percevoir, par delà le procès emblématique de Galilée, à quel point le Dieu chrétien, délivré de son habillage grec et scolastique grâce à la Réforme protestante, rend théoriquement possible la science de la nature pour au moins deux raisons : la « dé-divinisation » de la nature qu'opère le retour à la séparation biblique de la création et du créateur, et la garantie divine de la régularité et de l'unité des lois naturelles, qui rend la connaissance de la nature accessible à l'esprit humain. C'est justement la prise au sérieux du motif biblique de la création, dans sa double dimension de séparation entre Dieu et la nature et de fondation de la nature sur l'intelligence divine, qui permet à Descartes d'énoncer l'ambition moderne : devenir « maître et possesseur de la nature ».

En revanche, dans le domaine politico-moral, la gouvernance de Dieu va se trouver fondamentalement remise en question. Sans doute peut-on mieux comprendre ce processus si l'on se réfère, là aussi, au développement de la Réforme en Europe. Le protestantisme, grâce au retour à la vision biblique du monde contre la cosmologie et la physique héritées d'Aristote, auxquelles s'était parfois identifiée l'Église romaine, a globalement favorisé l'essor de la science moderne. Mais, dans le domaine moral, la Réforme contredit ouvertement la valeur humaniste de la liberté humaine, avec laquelle le catholicisme parvient plus facilement à transiger. C'est d'abord Luther qui s'oppose à Érasme avec son *Traité du serf-arbitre*, et c'est ensuite Calvin qui fonde l'interprétation stricte de la double prédestination sur le respect scrupuleux de l'Écriture Sainte. Le « scandale » de la prédestination, qui semble annuler tout le libre-arbitre de l'homme, me semble être la cause profonde du procès fait à Dieu par la raison moderne. Si tout dépend de la volonté divine, si l'humanité ne peut rien décider sans l'autorisation divine, si l'individu ne peut rien entreprendre qui ne soit déjà prévu par Dieu, ne devient-il pas logique et légitime de demander des comptes à un tel maître, de lui demander raison du mal qu'il autorise pour sa plus grande gloire ? La réaction contre le calvinisme, dans ce qu'il a de plus « réactionnaire » par rapport à la modernité, dans ce qu'il a de plus paradoxal par rapport à la liberté des modernes, alimente le procès de Dieu.

Ce procès connaîtra trois phases : le premier moment est dominé par la réponse leibnizienne. Grâce à la distinction faite dans la *Théodicée* entre le mal métaphysique, le mal moral et le mal physique, Leibniz parvient à innocenter Dieu ou, en tous cas, à aboutir à un non-lieu. En aucune façon l'être divin ne peut être tenu pour la cause directe du mal physique et moral, même si, dans sa sagesse suprême qui veut le meilleur des mondes possibles, il est amené à autoriser une certaine quantité de ces deux types de maux, dans la mesure exacte où ils se révèlent indispensables à la réalisation du meilleur état possible de l'univers. Seul le mal métaphysique, c'est-à-dire l'imperfection et la limitation inhérentes à la notion même de créature, est la conséquence directe de la volonté de Dieu comme créateur du monde. Malheureusement le plaidoyer de Leibniz souffre de trois défauts majeurs.

Tout d'abord, il abandonne la position chrétienne du « mystère » du mal, en faisant dépendre l'innocence de Dieu de la nécessité paradoxale du mal qui trouve son fondement dans l'être divin lui-même en tant qu'il a décidé de créer le monde et l'a voulu le meilleur possible. Si l'on suit Leibniz, la nécessité du mal est inscrite dans la bonté même de Dieu. Mais Leibniz abandonne également la position chrétienne du « scandale » du mal, qui doit demeurer toujours absolument injustifiable, et que seule peut vaincre la passion du Christ sur la croix. Enfin la solution leibnizienne, malgré sa finesse conceptuelle, résistera difficilement à l'ironie d'un Voltaire ou à l'incompréhension qui suit le tremblement de terre de Lisbonne.

Commence alors un procès en appel, qui sera instruit par Hume. Dans ses *Dialogues sur la Religion naturelle*, qui paraissent en 1779 (mais qui ont été rédigés autour de 1750), Hume attaque à la fois la gouvernance de Dieu et son existence. Il y a donc radicalisation et généralisation de l'acte d'accusation. De la question de l'existence du mal, on passe à la question de l'(in)existence de Dieu. Par ailleurs, la gouvernance de Dieu n'est plus seulement examinée par rapport au mal moral, mais aussi par rapport à la cohérence et à l'unité du monde physique. De même que Hume avait sapé les fondements de la science moderne en s'attaquant au principe de causalité, ramené à une simple croyance fondée sur l'habitude, de même il s'attaque à la relation même de Dieu à la nature et au monde en critiquant la notion de finalité. En réalité, nous fait comprendre Hume, l'action divine sur la nature, « la marque de Dieu sur son ouvrage », n'est pas aussi visible ou lisible qu'on veut bien le dire. La Religion naturelle, comprise comme la croyance en l'existence d'un Dieu créateur du monde, ne peut pas être prouvée à partir des caractéristiques de la nature ou de la raison humaine. Tout ce qu'on peut admettre est une « lointaine analogie » entre la raison humaine et la cause productrice de la nature : « Le tout de la théologie naturelle, comme quelques-uns semblent le soutenir, se résout en une seule proposition, simple, quoique assez ambiguë, ou du moins indéfinie, que la cause ou les causes de l'ordre de l'univers présentent probablement quelque lointaine analogie avec l'intelligence humaine [...] »⁵.

Pour autant, Hume ne conclut pas à l'inexistence de Dieu, mais il se contente de relever le fait que le désordre moral et physique du monde rend l'affirmation de l'existence de son créateur assez difficile à percevoir. Au contraire, sa déconstruction sceptique des preuves de l'existence de Dieu se termine par un appel, qui n'est pas seulement ironique, même s'il demeure paradoxal, à la Révélation divine : « Mais croyez-moi, Cléanthe, le sentiment le plus naturel qu'un esprit bien disposé puisse éprouver en cette occasion, est une attente ardente et un vif désir qu'il plaise au ciel de dissiper, ou du moins d'alléger, cette profonde ignorance, en accordant à l'humanité quelque révélation plus particulière et en lui découvrant quelque chose de la nature, des attributs et des opérations du divin

⁵ HUME, *Dialogues sur la Religion naturelle*, trad. M. Malherbe, Vrin, Paris, 1987, p. 158.

objet de notre foi. Toute personne pénétrée d'un juste sentiment des imperfections de la raison humaine se précipitera avec la plus grande avidité vers la vérité révélée⁶. »

La deuxième phase du procès de Dieu aboutit donc à ce que Hume appelle « un juste sentiment des imperfections de la raison humaine ». Le jugement de Dieu aboutit à la confirmation de la condamnation sceptique de la raison. Celle-ci doit reconnaître sa faiblesse et ses limites, du fait même de sa confrontation à un divin à la fois insaisissable et indécidable. On est loin du triomphe de la raison comme marque distinctive d'un optimisme des Lumières qui n'a sans doute jamais vraiment existé. Face à une nature incohérente, confrontée à une histoire qui voit trop souvent triompher la folie des hommes, sommée de s'expliquer avec un Dieu caché et incompréhensible, la raison est forcée de reconnaître sa faiblesse. Tel est le premier résultat du rationalisme sceptique de Hume.

Le troisième acte du procès de Dieu – qui est aussi devenu le procès de la raison – commence avec Kant. En partisan affirmé des Lumières et en observateur attentif de son siècle, il perçoit parfaitement le danger. La justification de Dieu par la raison, à la suite de Leibniz ou de Locke, n'emporte pas l'adhésion, et tend à affaiblir la position de la divinité qu'elle visait pourtant à renforcer. Quant au questionnement sceptique de Dieu, à la suite de Hume, il aboutit au constat que la raison est amenée à faire de sa propre imperfection. Le bilan des Lumières apparaît alors comme bien peu satisfaisant, nous laissant le choix entre un Dieu affaibli et une raison épuisée. Pour échapper à ce dilemme, il convient de repenser le procès de Dieu sur de nouvelles bases. Devant le « Tribunal de la raison humaine », Kant procède à un double retournement.

En premier lieu, la charge de la preuve repose dorénavant sur la raison. Le tribunal kantien est d'abord ce lieu où la raison se juge elle-même. Il lui revient de définir ses propres limites. En examinant ce que Kant appelle, dans sa *Critique de la raison pure*, la « dialectique de la raison », il devient évident, si du moins l'on accepte les prémisses kantienne, que les trois types possibles de preuves de l'existence de Dieu (la preuve ontologique, la preuve cosmologique et la preuve physico-théologique) manquent nécessairement leur but à cause de la nature des facultés humaines de connaissance. C'est que Dieu n'est pas un objet possible de l'intuition sensible, et qu'il ne peut pas se comprendre à partir des catégories de l'entendement. Du point de vue de la raison théorique, il est précisément une « Idée régulatrice » ou un « Idéal », mais en aucune façon l'objet d'une connaissance possible. De Dieu, la raison ne peut prouver, ni qu'il existe, ni qu'il n'existe pas. Mais l'aveu d'incompétence de la raison théorique devant la question de Dieu aboutit, paradoxalement en apparence, à l'affirmation de la toute-puissance du sujet humain de la connaissance par rapport à la nature. Si Laplace pourra affirmer que Dieu est devenu une hypothèse inutile, c'est justement parce que Kant avait installé le sujet transcendantal à la place du Dieu transcendant dans le rapport théorique ou scientifique à la nature. Si la raison théorique ne peut plus affirmer ou nier l'existence de l'être divin, elle devient la source unique de l'ordre et de l'unité de la nature connaissable. Dieu se trouve

⁶ *Ibid.*

bien remplacé par la raison, mais la fonction divine par rapport à la connaissance scientifique de la nature demeure indispensable. La science de la nature ne peut pas se passer d'un garant.

Le second retournement qu'opère Kant concerne la morale. A la mise en cause de l'être divin par l'existence du mal répond maintenant le postulat de l'existence de Dieu par la raison pratique ou la volonté bonne. L'homme moral est en droit d'attendre de Dieu qu'il existe. Le bonheur qu'il peut légitimement espérer rend nécessaire le recours à l'Être suprême et à l'immortalité de l'âme. L'exercice de la liberté humaine, ou plutôt l'idée de la liberté de la volonté, fonde le besoin de Dieu qu'éprouve la raison. Celui-ci doit exister parce que l'homme est capable de moralité.

Finalement, à travers ce double retournement, la philosophie critique aboutit à la justification pratique de l'existence de Dieu et à la limitation théorique de la raison humaine à la connaissance de la nature. Ce faisant, Kant donne raison à Leibniz sur l'innocence divine, mais sans avoir besoin de recourir à l'argument du meilleur des mondes possibles, c'est-à-dire en évitant à la raison humaine de se placer au point de vue de Dieu. Kant donne aussi raison à Hume sur l'impossibilité des preuves de l'existence de Dieu, mais sans mettre en question la capacité de la raison à connaître la nature. Le procès se termine par un accord qui scelle une séparation théorique et une solidarité pratique entre le divin et l'humain. Séparation et solidarité qui, dans l'esprit de la philosophie kantienne, laisse s'ouvrir une nouvelle ère de paix perpétuelle, délivrée des conflits qu'entraînent les positions philosophiques du dogmatisme et du scepticisme. A travers la « paix critique », le XVIII^{ème} siècle découvre que la raison humaine peut se vouloir à la fois indépendante et solidaire de l'Être suprême.

La Révélation devant la Raison

Se pose alors avec une urgence nouvelle la question du statut de la Révélation religieuse, c'est-à-dire de la possibilité d'une relation à Dieu qui ne dépende pas de la raison des hommes. C'est la notion même de Révélation, ainsi que le contenu spécifique des dogmes chrétiens, qui vont se trouver mis en question. Le XVIII^{ème} siècle lira avec avidité le *Traité des trois imposteurs*, dont l'origine demeure incertaine, puisqu'on l'attribue aussi bien à Frédéric II de Hohenstauffen que, plus récemment, à Spinoza ou à l'un de ses disciples. La notion de révélation s'y trouve entièrement ramenée à un projet politique de domination : « Les ambitieux, qui ont toujours été de grands maîtres en l'art de fourber, ont tous suivi la même route dans l'établissement de leurs lois. Pour obliger le peuple à s'y soumettre de lui-même, ils l'ont persuadé, à la faveur de l'ignorance qui lui est naturelle, qu'ils les avaient reçues ou d'un dieu ou d'une déesse⁷. »

La démonstration de cette imposture des fondateurs de religion au service de leur ambition politique est faite successivement pour Moïse, Numa-Pompilius, Jésus-Christ et Mahomet. Tous apparaissent comme des précurseurs du *Prince* de Machiavel (même si le Christ rentre plus difficilement dans ce rôle), incarnations exemplaires d'une volonté de puissance hostile à la vie et à la

⁷ *Traité des trois imposteurs*, Max Milo Editions, Paris, 2002, p. 61.

vérité. De leur côté, Diderot, dans ses *Pensées philosophiques* de 1746 et son *Addition* de 1770, et Voltaire, dans son *Dictionnaire philosophique* de 1764, prennent le parti de mettre en évidence les « absurdités » de toute religion qui se prétend révélée, et du christianisme en particulier. Leurs armes essentielles sont l'ironie, la dérision ou l'indignation. Il n'est aucun des artifices des créateurs de religion en général, ni des dogmes ou des articles de foi de la religion chrétienne, qui ne se trouvent pris d'assaut et dénoncés sans pitié. Ainsi Diderot : « Tous les peuples ont de ces faits, à qui, pour être merveilleux, il ne manque que d'être vrais ; avec lesquels on démontre tout, mais qu'on ne prouve point ; qu'on n'ose nier sans être impie, et qu'on ne peut croire sans être imbécile⁸. »

Ainsi Voltaire : « Après notre sainte religion, qui sans doute est la seule bonne, quelle serait la moins mauvaise ? Ne serait-ce pas la plus simple ? Ne serait-ce pas celle qui enseignerait beaucoup de morale et très peu de dogmes ? celle qui tendrait à rendre les hommes justes sans les rendre absurdes ? celle qui n'ordonnerait point de croire des choses impossibles, contradictoires, injurieuses à la Divinité et pernicieuses au genre humain, et qui n'oserait point menacer des peines éternelles quiconque aurait le sens commun ? Ne serait-ce point celle qui ne soutiendrait pas sa créance par des bourreaux, et qui n'inonderait pas la terre de sang pour des sophismes inintelligibles ? celle dans laquelle une équivoque, un jeu de mots, et deux ou trois chartes supposées ne feraient pas un souverain et un dieu d'un prêtre souvent incestueux, homicide et empoisonneur ? celle qui ne soumettrait pas les rois à ce prêtre ? celle qui n'enseignerait que l'adoration d'un Dieu, la justice, la tolérance et l'humanité⁹ ? »

Mais ce faisant, il faut le remarquer, Voltaire et Diderot n'inaugurent pas vraiment une ère nouvelle dans les relations entre la philosophie et les religions, même s'ils placent avec passion et éloquence le geste philosophique sous la bannière de la dénonciation de la religion. On assiste plutôt à la réactivation des éléments de polémique anti-religieuse déjà présents dans la philosophie grecque classique ainsi que dans la réaction païenne qui s'était développée, au début de l'ère chrétienne, autour de Celse, du néo-platonisme et des tentatives de restauration de Julien l'Apostat. C'est donc un très ancien fond de refus et d'indignation qui resurgit ici, et pas du tout le résultat d'un nouveau positionnement de la raison moderne ou du progrès intellectuel de la compréhension scientifique du monde. Au contraire, Diderot lui-même souligne que la science moderne contredit le « matérialisme », et encourage la croyance d'origine chrétienne en un dieu créateur de la nature : « Ce n'est que dans les ouvrages de Newton, de Musschenbroek, d'Hartsoeker et de Nieuwentyt, qu'on a trouvé des preuves satisfaisantes de l'existence d'un être souverainement intelligent. Grâce aux travaux de ces grands hommes, le monde n'est plus un dieu : c'est une machine qui a ses roues, ses cordes, ses poulies, ses ressorts et ses poids¹⁰. »

⁸ DIDEROT, *Œuvres philosophiques*, textes établis par P. Vernière, Garnier, Paris, 1964, p. 39.

⁹ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Garnier-Flammarion, Paris, 1964, p. 333-334.

¹⁰ DIDEROT, *Œuvres philosophiques*, op. cit., p. 17-18.

Comme chez Descartes, se maintient ici la solidarité moderne entre la création divine et le mécanisme de la nature. La nouveauté ne réside pas non plus dans l'accusation portée contre l'absurdité de la Révélation chrétienne aux yeux de la raison philosophique traditionnelle – c'était déjà un lieu commun de l'apologétique des Pères de l'Église. La part moderne de cette polémique réside avant tout dans la reprise des arguments de Luther ou de Calvin contre le pouvoir des Papes, ainsi que de ceux de Bayle et de Locke en faveur de la tolérance dans le domaine de la foi religieuse. Dans cette perspective, à la dénonciation ancienne et passablement ambiguë de l'absurdité de toute Révélation vient s'ajouter l'appel plus proprement moderne à la lutte contre le pouvoir temporel et spirituel de Rome et à la tolérance de l'État en matière de religion.

Toutefois, le XVIII^{ème} siècle explore encore une autre voie dans sa volonté de rendre compte de la Révélation : il s'agit de la tentative de réduire celle-ci à son noyau rationnel. Là non plus, l'innovation n'est pas, en apparence, radicale. La question des relations de la raison humaine et de la Révélation biblique est posée depuis les Pères de l'Église, et nombreux furent ceux qui montrèrent l'accord profond de la raison et de la révélation, comme Saint Thomas ou Maïmonide. Cependant, il reviendra à Kant de porter à son point culminant l'ambition du XVIII^{ème} siècle, non pas seulement d'harmoniser raison et révélation, mais bien d'inclure la Révélation chrétienne dans le cadre de la raison humaine, et plus précisément de soumettre complètement le dogme au libre examen de la raison. Dorénavant, ce n'est plus la Révélation qui est la « pierre de touche » de la raison, mais bien la raison qui prétend dicter ses lois à la Révélation. Dans l'un de ses derniers ouvrages, *Le conflit des Facultés*, publié en 1798, Kant résume la nouvelle relation de la philosophie et de la théologie qu'il appelle de ses vœux, en reprenant la formule célèbre : « On peut aussi, sans doute, concéder à la Faculté de Théologie l'orgueilleuse prétention de prendre la Faculté de philosophie pour sa servante, mais alors la question subsiste toujours de savoir si celle-ci *précède avec la torche* sa gracieuse Dame, ou si elle la *suit portant la traîne* [...]»¹¹.

Dans le contexte de la réaction contre les principes des Lumières, qui suivit en Prusse la mort de Frédéric II et qu'amplifia le déroulement de la Révolution française, Kant cherche à déterminer les rapports légitimes entre la Théologie et la Philosophie, de façon à assurer les droits de la raison humaine. Le conflit des deux Facultés à l'intérieur de l'espace de l'Université renvoie à la distinction de deux principes que Kant désigne comme « la foi d'Église » et « la foi religieuse ». La première repose « sur des statuts, c'est-à-dire des lois dérivant de la volonté d'un autre¹² ». La seconde renvoie, au contraire, à « des lois intérieures qui peuvent se déduire de la raison propre de tout homme¹³ ». Cette distinction, qui permet d'opposer le travail du « docteur de la loi » à celui du « savant de la raison » dérive directement de la séparation, propre à la philosophie kantienne, des principes

¹¹ KANT, *Le conflit des Facultés*, trad. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1973, p. 27.

¹² *Ibid.*, p. 38.

¹³ *Ibid.*

d'hétéronomie et d'autonomie. Le théologien accepte de placer la volonté de l'homme sous l'autorité d'un Dieu extérieur, le philosophe des Lumières pense la divinité comme la loi de la raison pratique qui s'inscrit tout entière dans l'intériorité de l'humain.

Ainsi compris, le concept kantien de la religion ne renvoie plus « au contenu de certains dogmes considérés comme révélation divine (ceci, c'est la théologie), mais à celui de tous nos devoirs en général en tant que commandements divins (subjectivement, de la maxime de s'y conformer comme tels)¹⁴ ». La religion est donc identique, dans son contenu, à la morale. Elle en diffère seulement par la forme, en ce qu'elle présente les lois de la raison pratique comme l'expression de la volonté divine, de façon à en faciliter l'accomplissement par la volonté humaine. Dans cette perspective, le christianisme est la foi d'Église qui « convient le mieux » à la religion de la raison. « Or, celui-ci se trouve, dans la Bible, composé de deux parties dissemblables : l'une, qui contient le canon, et l'autre l'organon ou véhicule de la religion ; le premier peut être appelé la pure foi religieuse (fondée sans statuts, sur la simple raison), et l'autre la foi de l'Église qui, tout entière, repose sur des statuts, exigeant une révélation, pour être regardés comme un enseignement et des préceptes sacrés¹⁵. »

De cette définition du christianisme biblique se déduisent les principes philosophiques de l'exégèse scripturaire qui sont au nombre de trois : tout d'abord, les passages de l'Écriture qui contiennent des dogmes théoriques dépassant tout concept rationnel, comme la Trinité ou l'Incarnation, doivent toujours être ramenés à leur contenu rationnel – ici, par exemple, l'idée de la Personne et celle de l'Humanité. Contre l'horizon d'une Révélation imaginée comme un au-delà de la raison, Kant affirme l'immanence de la première à l'intérieur du cadre de la seconde, c'est-à-dire l'inscription de la Révélation dans les limites de la simple raison. Ensuite, il convient d'affirmer que la foi en des dogmes scripturaires n'a aucun mérite en soi. Dans la vraie religion (morale), le doute à propos du dogme n'est pas une faute. Seul compte l'agir conforme à la moralité. Contre la foi, Kant affirme l'unique valeur des « œuvres ». Enfin, l'action humaine doit toujours être présentée comme résultant de l'usage particulier que l'homme fait de ses forces morales, sans recours à l'intervention divine. Contre la grâce divine, Kant soutient l'autosuffisance de la raison humaine. Ce faisant, il rompt ouvertement et délibérément avec la tradition de la Réforme, qui faisait résider l'essence du christianisme dans les trois principes de l'Écriture seule, de la foi seule, et de la grâce seule. Dorénavant, la raison seule doit prévaloir et se soumettre l'Écriture tout en congédiant la foi et la grâce. Ainsi s'accomplit la logique immanente de l'autonomie.

Le compromis que propose Kant est finalement le suivant : la philosophie reconnaît le « noyau rationnel » de la révélation chrétienne, et la théologie reconnaît, pour sa part, la validité de l'interprétation philosophique des Écritures. Mais ce compromis demeure profondément instable. Presque immédiatement il sera contesté, du côté de la philosophie, par ceux qui, depuis le jeune Hegel

¹⁴ *Ibid.*, p. 38-39.

¹⁵ *Ibid.*, p. 39.

de *l'Esprit du christianisme et son destin* jusqu'au Bergson des *Deux sources de la morale et de la religion*, préféreront placer l'essence du christianisme dans un « amour » qui transcende toute légalité morale. Quant à ceux qui accepteront la leçon kantienne de l'identité de la morale et de la religion, ils n'hésiteront pas, comme Nietzsche, à en déduire la condamnation conjointe de la raison et de la religion au nom de l'affirmation de la puissance vitale. Enfin les théologiens eux-mêmes, d'abord tentés par cette offre de paix, seraient bien avisés de se demander ce qui subsiste de cette foi d'Église, qu'ils sont censés défendre, dans la religion de la raison.

La généalogie de la religion

Après Dieu et la Révélation, la philosophie des Lumières va devoir se confronter au concept même de religion. Dans *l'Histoire Naturelle de la Religion*, rédigée autour de 1750 et publiée en 1757, Hume distingue deux questions, « celle qui concerne le fondement de la religion dans la raison » et « celle qui concerne son origine dans la nature humaine¹⁶ ». La première fera l'objet des *Dialogues sur la Religion naturelle*. La seconde commande l'enquête généalogique sur la religion qui fait l'objet du premier ouvrage. La réponse qu'apporte Hume s'organise autour de deux axes.

La religion en général est définie comme la croyance en une puissance invisible et intelligente qui agit dans les œuvres de la nature, ainsi que dans les « événements divers et contraires de la vie humaine¹⁷ ». La contemplation de la nature, de son unité et de son uniformité, conduit inévitablement à poser un « dessein » ou une finalité qui renvoie nécessairement à l'existence d'un « auteur unique ». Cette croyance de la raison en un Dieu principe et cause suprême de la nature correspond à la religion naturelle des savants et des philosophes¹⁸. C'est d'ailleurs pourquoi cette espèce de religion n'est pas primitive, mais suppose au contraire un degré élevé de science et de culture. De plus, elle ne peut jamais être « populaire » et son influence sur la conduite des sociétés humaines reste négligeable. Enfin son contenu, une fois passé au crible de la critique, reste très pauvre, puisqu'il se limite, comme on l'a vu précédemment, à poser une « lointaine analogie » entre la cause de la nature et l'intelligence humaine¹⁹. L'existence de cette religion naturelle, à laquelle Hume reconnaît le statut de croyance inévitable de la raison, permet cependant de souligner, encore une fois, la relation étroite qui unit la science et la religion dans la culture savante du XVIII^{ème} siècle jusqu'à la « révolution » kantienne.

Quant aux religions populaires ou historiques, elles n'entretiennent aucun lien avec la science dans leur origine, c'est-à-dire qu'elles ne découlent pas de « la contemplation des œuvres de la nature ». Elles prennent leur source uniquement dans les « affections ordinaires de la vie humaine », qui se ramènent aux passions de l'espoir et de la crainte, c'est-à-dire « le souci anxieux du bonheur, la

¹⁶ HUME, *L'histoire naturelle de la religion*, trad. M. Malherbe, Vrin, Paris, 1980, p. 39.

¹⁷ *Ibid.*, p. 44-45.

¹⁸ HUME, *Dialogues sur la Religion naturelle*, *op. cit.*, p. 144-145.

¹⁹ *Ibid.*, p. 158.

crainte des maux futurs, la terreur de la mort, la soif de vengeance, la faim et l'aspiration aux autres nécessités de l'existence²⁰ ». Ces deux grandes passions, en relation avec les événements de la vie humaine, se renforcent et se maintiennent à cause de « l'ignorance » dans laquelle les hommes sont et resteront par rapport aux causes qui dirigent le cours ordinaire de leur vie. La puissance des passions et l'impuissance de la raison sont donc le terreau fertile d'où sont issues les religions populaires. Cette conjonction explique l'universalité, la permanence et la force de la croyance religieuse. La généalogie de la religion que propose Hume n'autorise aucune illusion quant à une disparition future des religions populaires, non seulement parce que les passions sont, dans la philosophie sceptique de Hume, plus primitives et plus puissantes que la raison, mais aussi parce qu'il ne croit pas que la raison pourra jamais diriger et éclairer le cours de la vie quotidienne des hommes. Jamais la science ne pourra complètement calmer les espoirs et les craintes que font naître les aléas de notre existence individuelle. C'est pour cela que Hume ne fait pas de la religion une simple invention des prêtres, même si ceux-ci savent utiliser à leur profit cette tendance de la nature humaine.

A partir de cette source unique découlent deux types de religions historiques. D'abord vient le polythéisme, croyance primitive de l'humanité, la plus naturelle, consistant à attribuer les événements contraires et les occupations diverses de la vie humaine à des puissances, elles aussi, multiples et variées. Mais à cette pluralité des dieux, des esprits et des puissances invisibles peut succéder ce que Hume nomme le théisme, et que nous appellerions plus volontiers le monothéisme. Cette forme de religion populaire, qui n'a rien à voir, ni historiquement, ni psychologiquement, avec la religion naturelle de la raison, est présentée comme une simple évolution du polythéisme, une conséquence de la tendance humaine à exagérer la puissance et les attributs des divinités du polythéisme afin de s'en attirer et de s'en conserver les faveurs. Hume insiste bien sur l'idée selon laquelle le théisme n'est pas une rupture par rapport au polythéisme, mais sa continuation sous une autre forme. Le théisme est issu d'une concentration du polythéisme sur une seule divinité privilégiée. C'est aussi la raison pour laquelle rien n'interdit d'envisager un basculement en retour du théisme dans le polythéisme. Ces deux types de religion sont bien les deux espèces d'un même genre : la religion populaire, avec son cortège de superstitions et de persécutions.

Quand Hume aborde l'évaluation comparée des religions, elle tourne rapidement et complètement à l'avantage du polythéisme. Successivement, quatre séries de critères sont pris en compte : la persécution et la tolérance, le courage et l'humilité, la raison et l'absurdité, le doute et la conviction. L'histoire montre, dans chaque cas, si l'on accepte de suivre notre auteur dans sa démonstration impitoyable, que le polythéisme s'en sort mieux que le théisme par rapport à la tolérance, à l'esprit de soumission, à l'acceptation des croyances absurdes et à la place laissée au doute et à l'esprit critique. Le type humain que produit le monothéisme serait inférieur en tous points à celui qu'autorise le polythéisme. Pour faire semblant d'atténuer ce constat redoutable pour les trois religions

²⁰ HUME, *L'histoire naturelle de la religion*, op. cit., p. 46-47.

monothéistes, Hume rappelle, non sans ironie, le principe selon lequel « la corruption des meilleures choses engendre les pires²¹ ».

On le voit, la charge de Hume est terrible. Elle s'attaque précisément à ces deux lieux communs de l'apologétique chrétienne que sont la supériorité du christianisme par rapport au polythéisme des Grecs et des Romains, ainsi que la proximité du christianisme et de la raison naturelle. Le verdict de Hume est sans pitié : les religions en général, et le théisme chrétien en particulier, ne sont pas des croyances rationnelles, et ce qu'elles ont en commun reste plus profond et plus significatif que ce qui les distingue. Enfin, le théisme populaire, loin d'être historiquement supérieur au polythéisme, serait plus nocif et dangereux pour les sociétés humaines. Ce jugement est donc sans appel, même si Hume ne se fait aucune illusion sur son efficacité. Là encore, la raison sceptique se reconnaît sans pouvoir devant le cours impétueux et désordonné des passions humaines, qui demeurent le seul véritable moteur de l'histoire universelle. Pour Hume, comme pour Shakespeare avant lui et Schopenhauer après lui, l'histoire sert de théâtre aux passions et illustre leur puissance irrésistible. Les avancées de la raison restent fragiles et ne laissent pas espérer un quelconque progrès moral. La religion de la raison ne pourra jamais supplanter les religions populaires. A la limite, une résurgence du polythéisme permettrait d'atténuer les excès des monothéismes et offrirait paradoxalement à la religion de la raison un champ d'expansion limité, mais mieux toléré. Ainsi l'histoire permet au philosophe d'approfondir sa connaissance du phénomène religieux, mais nullement d'en entrevoir la fin.

Le recours à l'histoire

Chez Hume, l'histoire constituait le prolongement naturel de l'analyse généalogique et servait seulement à illustrer l'alchimie des passions dans son rapport au mécanisme des religions. Il n'en va plus de même avec Condorcet. D'argument contre la religion, l'histoire est élevée au statut de recours et de moyen de salut à l'encontre de l'« oppression » religieuse. Or ceci est rendu possible justement parce que l'usage que Condorcet va faire de l'histoire dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* se situe entièrement à l'intérieur de la tradition de l'apologétique chrétienne. On sait que le christianisme est une religion historique, c'est-à-dire une religion dont la justification se situe à l'intérieur du temps qu'habitent les hommes. La vérité du christianisme se présente d'abord comme une vérité inscrite dans l'histoire, et qui tend à faire de celle-ci le récit où se déploie et s'expose la révélation divine. A travers l'Incarnation, la vérité éternelle de Dieu pénètre dans l'histoire des hommes, qui se trouve tout entière orientée en fonction de cet événement unique et de son achèvement annoncé et promis : le retour en gloire du Christ et la fin de l'histoire. Le christianisme n'est donc pas seulement prophétique et messianique : sa vérité n'est pas seulement saisie dans la dimension de l'attente ou de l'inaccomplissement. L'histoire, dans son déroulement

²¹ *Ibid.*, p. 77.

passé et présent, a pour mission de manifester la puissance du Christ et de son Eglise. En ce sens, l'histoire des hommes est bien de part en part une histoire sainte et providentielle.

C'est ce que Bossuet va vouloir illustrer à travers son *Discours sur l'histoire universelle*, publié en 1681, alors même que s'achève son préceptorat du Dauphin. Dans la première partie de son ouvrage, intitulée « Les époques ou la suite des temps », Bossuet précise le sens qu'il convient de donner à la notion d'époque, fournissant à ses successeurs un modèle de périodisation qu'ils sauront utiliser: « Ainsi, dans l'ordre des siècles, il faut certains temps marqués par quelque grand événement auquel on rapporte tout le reste. C'est ce qui s'appelle ÉPOQUE, d'un mot grec qui signifie s'arrêter, parce qu'on s'arrête là pour considérer comme d'un lieu de repos tout ce qui est arrivé avant ou après et éviter par ce moyen les anachronismes, c'est-à-dire cette sorte d'erreur qui fait confondre les temps²². »

Bossuet va ensuite distinguer douze époques correspondant aux sept âges du monde :

- 1°) Adam ou la création (premier âge du monde) ;
- 2°) Noé ou le déluge (deuxième âge du monde) ;
- 3°) La vocation d'Abraham, ou le commencement du peuple de Dieu et de l'Alliance (troisième âge du monde) ;
- 4°) Moïse ou la loi écrite (quatrième âge du monde) ;
- 5°) La prise de Troie et les temps héroïques ;
- 6°) Salomon, ou le temple achevé (cinquième âge du monde) ;
- 7°) Romulus, ou Rome fondée ;
- 8°) Cyrus, ou les Juifs rétablis (sixième âge du monde) ;
- 9°) Scipion, ou Carthage vaincue ;
- 10°) Naissance de Jésus-Christ (septième et dernier âge du monde) ;
- 11°) Constantin, ou la paix de l'Église ;
- 12°) Charlemagne, ou l'établissement du nouvel empire.

Comme on le voit, l'histoire sainte et l'histoire profane sont savamment entremêlées par Bossuet, et placées l'une et l'autre sous l'autorité de la providence divine qui fait tout concourir à sa plus grande gloire. Dans les neuf époques qui précèdent la venue du Christ, et en dehors de la première renvoyant à la naissance de l'humanité en Adam, un équilibre parfait s'établit entre quatre personnages bibliques (Noé, Abraham, Moïse et Salomon) et quatre personnages de l'Antiquité classique (Homère, Romulus, Cyrus et Scipion). C'est ici que la volonté catholique de l'harmonie des deux cultures, la biblique et l'antique, s'exprime de la façon la plus éclatante, donnant au classicisme français son modèle indépassable. Elle permet aussi de souligner le fait que la providence divine exerce son autorité sur toute l'humanité et sur ses rois. Après la naissance du Christ, l'unité prend une

²² BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, p. 41.

forme nouvelle : Constantin et Charlemagne manifestent dans leur personne la soumission du pouvoir temporel au pouvoir spirituel, et annoncent ainsi la venue du règne de Dieu.

En 1750, Turgot, le maître et l'ami de Condorcet, prononce à la Sorbonne un discours resté célèbre présentant un *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*, où il développe trois grands thèmes : celui de « l'avancement réel de l'esprit humain, qui se décèle jusque dans ses égarements » ; celui de l'importance de la communication des idées et de la transmission du savoir que l'invention de l'imprimerie fera entrer dans une ère nouvelle ; enfin « les avantages que l'établissement du christianisme a procurés au genre humain ». Turgot précise que la religion chrétienne, « en répandant sur la terre le germe du salut éternel, y a versé les lumières, la paix et le bonheur²³ ».

En 1793, quand Condorcet rédige sa propre *Esquisse*, il se souvient certainement du *Tableau philosophique* de Turgot, dont il reprend l'ambition, et il n'ignore pas le *Discours* de Bossuet, auquel il emprunte sa division en époques. Cependant, son programme est volontairement tout autre. Contre Bossuet, il rejette l'idée d'une Providence divine extérieure à l'humanité, et pose bien plutôt l'Esprit humain comme le seul acteur et auteur de son histoire et de ses progrès. Contre Turgot, il refuse absolument la thèse du concours de la religion chrétienne au progrès intellectuel et spirituel de l'humanité. Pour Bossuet et Turgot, le recours à l'histoire permettait de lier le christianisme au salut de l'humanité. Il n'en va plus de même chez Condorcet : l'histoire illustre à la fois l'autosuffisance de l'esprit humain, seul responsable de sa marche vers le progrès, et le rôle néfaste de toutes les religions dans ce processus émancipateur. On assiste donc au retournement volontaire et conscient de la tradition apologétique de l'histoire providentielle. Mais cette différence fondamentale de contenu inscrit en même temps Condorcet dans la tradition chrétienne de l'histoire avec laquelle il prétend rompre. Car le retournement d'une tradition, ou même son utilisation polémique contre son modèle, n'implique aucune rupture structurelle. Bien plutôt, le résultat de cette opération se déploie sur le mode de la répétition simplement inversée. D'un argument en faveur de la religion chrétienne, l'histoire s'inverse en réquisitoire contre la religion en général. Mais, ce faisant, Condorcet n'échappe pas du tout à la forme de l'histoire providentielle et à la perspective du salut, héritées du christianisme, qu'il retrouve consciemment dans le devenir immanent de l'humanité. C'est donc à l'intérieur d'un cadre issu de la religion chrétienne, que Condorcet va s'employer à dénoncer les méfaits des religions. Ses principales thèses sont les suivantes :

Premièrement, les religions proviennent, dès l'origine de l'humanité, de l'élaboration et de la confiscation du savoir par une minorité savante. La différence entre la minorité savante et la masse ignorante est la structure de base de la religion.

²³ CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Garnier-Flammarion, Paris, 1988, Introduction, p. 42-43.

Deuxièmement, les religions se développent à partir de la constitution d'une « caste sacerdotale » qui s'édifie sur la base fournie par la minorité savante. Cette caste, pour mieux asseoir son pouvoir sur le peuple, s'allie naturellement à la caste des chefs de guerre et des rois.

Troisièmement, le christianisme d'Église, loin de modifier ce système de domination, l'a encore aggravé. Les prêtres et les moines vont tout faire pour étouffer ou retarder les progrès de l'esprit humain, dans lesquels ils discernent la menace la plus sérieuse contre leur pouvoir. La domination des prêtres supposant l'ignorance du peuple, la caste sacerdotale ne peut que s'opposer au développement du savoir et de la science. Mais Condorcet reconnaît que le christianisme fait ainsi éclater la contradiction existant entre son message de base, l'Évangile, et le système de domination politique mis en place par l'Église romaine. C'est en ces termes qu'il évoque la conception évangélique de l'égalité des hommes : « Enfin, les principes de fraternité générale, qui faisaient partie de la morale chrétienne, condamnaient l'esclavage ; et les prêtres, n'ayant aucun intérêt politique à contredire sur ce point des maximes qui honoraient leur cause, aidèrent par leurs discours à une destruction que les événements et les mœurs devaient nécessairement amener. Ce changement a été le germe d'une révolution dans les destinées de l'espèce humaine ; elle lui doit d'avoir pu connaître la véritable liberté²⁴. » Dans le même esprit, Condorcet saluera le rôle positif des Réformateurs, à travers leur doctrine du libre examen de l'Écriture Sainte, au service de l'émancipation de l'humanité.

Enfin, quatrièmement, l'événement qui fera basculer définitivement le sort de ce combat pour la domination intellectuelle et politique des sociétés européennes sera l'invention de l'imprimerie et la diffusion universelle des savoirs qu'elle rend possible. Dorénavant, la science n'est plus réservée à une élite, les Lumières ne peuvent plus être « mises sous le boisseau », dorénavant se développe une « opinion publique » qui devient progressivement le seul juge des débats et des combats en faveur des progrès de l'esprit humain. Cet événement décisif entraînera le déclin inexorable du pouvoir sacerdotal et son remplacement prévisible par la nouvelle classe des savants, qui est inséparable de la publicité du débat intellectuel et de l'universalité de sa diffusion. Annonçant Auguste Comte, Condorcet prédit la victoire de la communauté scientifique et sa substitution à la caste sacerdotale. La confiance qu'il porte aux savants repose moins sur une croyance naïve dans une amélioration morale de la nature humaine que sur le constat du changement des conditions réelles de production et de diffusion du savoir.

On le voit, l'originalité de Condorcet repose bien sur une analyse principalement « politique » du rôle de la religion dans l'histoire, faisant écho aux propos de Marx selon lesquels les Français avaient fait la révolution dans la politique, alors que les Anglais l'avaient faite dans l'économie, et qu'il appartenait aux Allemands de la faire en philosophie. La confrontation historique, ainsi que sa solution, sont entièrement de nature politique : le savant est appelé à supplanter le prêtre comme détenteur du pouvoir spirituel, de même que la science remplace progressivement la religion en tant

²⁴ *Ibid.*, p. 164.

que mode de production du savoir, et que le règne de « l'opinion publique » met définitivement fin au principe d'autorité. On trouve ici une des sources historiques de la laïcité républicaine : la méfiance devant le rôle « obscurantiste » des religions et la certitude que la science et la raison vont s'imposer dans la conscience du peuple. Est-il besoin d'ajouter que la dénonciation systématique du rôle néfaste des prêtres et des moines à laquelle s'est livrée, avec tant d'autres, Condorcet, n'a pas toujours abouti à un progrès des Lumières ? Un seul exemple suffira, parmi bien d'autres. En 1793, brûleront une semaine durant les ouvrages contenus dans la bibliothèque de l'abbaye de Cluny. « Ce gigantesque autodafé est dressé sur la place du champ de foire par le libraire Tournier. Les documents qui échappent au feu vont, durant plusieurs années, servir à fabriquer des milliers de couvercles pour les pots à confiture. Thibaudet rapporte que de belles feuilles d'antiphonaire, décorées de miniatures et de dorures, servent à fabriquer des cerfs-volants que certains se souviennent avoir lancés sur la place Notre-Dame²⁵. » Comme l'illustrera Goya, les rêves de la raison peuvent aussi engendrer des monstres.

Quant aux espoirs qu'on peut placer dans le triomphe de l'esprit scientifique, ils font l'objet de la dixième époque de l'*Esquisse* de Condorcet, intitulée « Des progrès futurs de l'esprit humain ». Il est à noter que, chez Bossuet, la dixième époque correspond à l'avènement du Christ. Pour Bossuet, comme pour Condorcet, cette dixième époque marque le début du « dernier âge de l'humanité », dont s'inspirera la terminologie hégélienne de la « fin de l'histoire ». Chez Condorcet, trois questions vont y trouver une réponse nouvelle et positive grâce au développement prévisible des sciences : « Nos espérances sur l'état à venir de l'espèce humaine peuvent se réduire à ces trois points importants : la destruction de l'inégalité entre les nations ; les progrès de l'égalité dans un même peuple ; enfin, le perfectionnement réel de l'homme²⁶. »

Mais l'optimisme de Condorcet, d'autant plus admirable qu'il s'exprime alors que, proscrit, il doit se cacher pour éviter l'arrestation qu'il pressent inévitable, ne repose pas sur l'ignorance des conditions historiques présentes de l'humanité. La contemplation du tableau à venir de l'humanité « affranchie de toutes ses chaînes », écrit Condorcet, « présente au philosophe un spectacle qui le console des erreurs, des crimes, des injustices dont la terre est encore souillée, et dont il est souvent la victime²⁷ ». Comment ne pas comparer ces dernières lignes à la *Consolation de la philosophie* de Boèce ? Par delà les siècles, par-delà le christianisme proclamé de l'un et l'anti-christianisme militant de l'autre, une même tonalité proprement philosophique résonne et nous parle encore aujourd'hui : la foi dans la victoire de la raison, malgré le triomphe apparent de l'injustice et de l'oppression, dont on peut être soi-même la victime.

²⁵ Agnès GERHARDS, *L'Abbaye de Cluny*, Complexe, Bruxelles, 1992, p. 93-94.

²⁶ CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, op. cit., p. 265-266.

²⁷ *Ibid.*, p. 296.

C'est finalement un XVIII^{ème} siècle complexe et puissant jusque dans ses apories qui surgit de ce trop bref tableau des relations de la philosophie des Lumières avec les religions. Le procès de Dieu, s'il ne parvient pas à asseoir le triomphe de la raison, éclaire d'un jour nouveau ce besoin du divin présent au cœur du sujet de la connaissance. La solution du conflit entre la philosophie et la Révélation, si elle se révèle peu stable dans ses fondements et limitée dans sa durée, oblige à penser les conditions de possibilité d'une parole divine adressée à l'humanité. La généalogie de la religion, si elle rend incertaine toute sortie de l'ère religieuse, amène à réfléchir sur les raisons de cette permanence constitutive de l'humain. Quant à la dénonciation du rôle politique de la caste sacerdotale et de ses abus obscurantistes, si elle risque toujours de faire le lit d'un nouveau fanatisme, elle suppose de s'interroger sur la capacité de la science à répondre à l'angoisse des hommes. Enfin le recours à l'histoire, si caractéristique du rapport aux religions de la philosophie française de la laïcité, depuis l'*Esquisse* de Condorcet jusqu'à l'*Uchronie* de Charles Renouvier, parue en 1876, en passant par la loi des trois états énoncée par Auguste Comte dans le *Discours sur l'Esprit positif* de 1844, s'il permet de donner sens à la spécificité et à la variété du phénomène religieux, oblige à revenir sur la problématique du salut historique et de la fin de l'histoire.

Mais l'actualité profonde du XVIII^{ème} siècle ne réside pas seulement dans la richesse et le foisonnement parfois contradictoire des questions et des réponses qu'il nous a léguées. Elle vaut, plus profondément encore, par son exemple intellectuel et moral, qui peut nous aider dans la réflexion urgente, à plus d'un titre, sur le devenir de la laïcité française. La première leçon est celle du courage de la raison, prête à aller jusqu'au bout d'elle-même dans sa confrontation avec Dieu, la Révélation et les religions, fidèle à la formule antique selon laquelle « rien de ce qui est humain ne peut lui rester étranger ». La deuxième leçon est de ne pas se contenter de réfléchir sur le « fait » religieux, mais d'oser la question du sens et de la vérité, en reconnaissant la contribution qu'y apportent les religions. A ces deux sources, qui nous placent à « l'ombre des Lumières », pourra s'abreuver la réflexion philosophique dont la laïcité a besoin aujourd'hui.

L'approche historique des documents fondateurs : la Bible

Jean-Marie Husser, Professeur à l'Université Marc Bloch, Strasbourg

L'approche historique des documents religieux a pour premier objectif de les situer dans leur contexte culturel, social et politique, afin d'en permettre une interprétation indépendante des présupposés théologiques qui conduisent leur exégèse traditionnelle. C'est dire d'emblée qu'il y aura un inévitable conflit entre l'interprétation historique de ces textes et leur réception dans la foi par une communauté de croyants. Si l'historien peut aisément ignorer la tension engendrée par son travail critique, dans la mesure où il respecte toutes les règles d'une démarche objective et non réductrice, il n'en va pas de même pour l'enseignant. Celui-ci se trouve dans l'inconfortable position d'interface entre l'approche scientifique, le savoir qu'il a pour mission de transmettre, et des élèves dont il se doit de respecter la liberté de conscience et les convictions, différentes pour chaque individu, parfois intransigeantes, souvent contradictoires à l'âge de l'adolescence. A cet égard, l'approche scientifique des faits religieux est, me semble-t-il, un véritable défi pédagogique, car la pertinence de l'enseignement y est directement proportionnelle à sa réception auprès des élèves.

Je ne me sens aucune qualité pour donner leçons et conseils en la matière, et mon propos sera plus modeste. A partir du cas particulier de la Bible hébraïque, il s'agira d'illustrer la distorsion que la recherche historique imprime au texte religieux par rapport précisément à sa fonction de document fondateur. Dans une première partie, j'évoquerai rapidement les prémisses de cette critique historique dans l'appréhension d'un texte qui se présente lui-même en partie comme historiographique. Puis je synthétiserai les questions relatives aux origines d'Israël dans ma deuxième partie, et à la naissance du monothéisme biblique dans ma troisième partie. Enfin, en quatrième partie, j'illustrerai la nécessité, tant pour l'enquête historique que pour l'enseignement, d'aborder également le contenu religieux du document et sa signification pour les communautés qui l'ont produit. Je le ferai à travers un point précis et généralement négligé : le rapport que la Bible entretient avec l'histoire, comprise à la fois comme lecture théologique des événements et comme représentation du temps.

L'historien face à l'historiographie biblique

Si la Bible se présente comme la mise par écrit d'une parole divine révélée, elle a pour particularité de mettre en scène cette révélation dans le continuum de l'histoire, d'après une chronologie des événements établie selon les critères de l'historiographie pratiquée au temps de sa composition. La

place de la narration historique dans la Bible est considérable : elle commence avec les récits mythiques des origines du monde et de l'humanité et se poursuit, à travers les cinq livres du Pentateuque²⁸, avec le récit des tribulations des patriarches et de la sortie d'Égypte de leurs descendants sous la conduite de Moïse. Dans son ensemble, le Pentateuque partage à peu près à égalité son contenu entre les récits historiques et les lois. Le principe rédactionnel qui a présidé à la mise en forme définitive du tout consista à insérer les lois (culturelles, morales, sociales) dans un cadre narratif, de manière à les référer à la révélation reçue par Moïse sur la Montagne sainte. Cette répartition à peu près égale entre la narration historique et la législation indique à elle seule deux grands axes de la pensée religieuse juive au moment de l'achèvement de ces écrits.

Viennent ensuite, dans une continuité narrative savamment organisée, les six livres de ce que les historiens appellent « l'Histoire deutéronomiste²⁹ », qui couvre les événements depuis la « conquête » de Canaan par les Hébreux jusqu'à la fin du royaume de Juda et la déportation d'une part de sa population en Babylonie. La fin du récit indique en même temps l'époque de sa rédaction finale et le contexte dans lequel ses rédacteurs ont travaillé. L'ensemble de cette fresque historique, qui court depuis la création du monde jusqu'à la destruction du Temple de Jérusalem, est marqué par une évaluation morale et théologique des événements, très présente dans l'Histoire deutéronomiste, mais dont on trouve quelques éléments dès les premiers chapitres de la *Genèse*. Cette évaluation est guidée par l'idée que les malheurs présents – l'exil à Babylone et la destruction de Jérusalem – sont le châtiment mérité et annoncé des infidélités du peuple d'Israël et de ses rois envers leur Dieu et le pacte qu'il avait conclu avec eux.

Un autre corpus historiographique, rédigé pendant la période perse, est constitué de quatre livres : 1-2 *Chroniques*, *Esdras* et *Néhémie*. Il reprend la narration depuis les patriarches (mentionnés uniquement à travers des généalogies) jusqu'à la restauration du Temple et des murs de Jérusalem sous l'égide des autorités perses (objet des livres d'*Esdras-Néhémie*). La perspective de l'œuvre n'est plus celle d'un jugement porté sur les malheurs passés, mais celle d'une restauration théocratique à travers l'idéalisation des figures royales de David et de Salomon. La narration veut ici illustrer la place centrale du culte et du sacerdoce, et s'assortit de considérations idéologiques sur ses relations avec le pouvoir politique et l'occupation du sol. Ces deux collections de livres historiques assurent le cadre chronologique de leur récit en donnant de nombreuses indications chiffrées sur les durées de règnes ou les périodes ; cette chronologie relative permet aujourd'hui, après examen critique mais avec parfois quelques réserves, d'insérer cette historiographie d'Israël depuis les débuts de la monarchie avec Saül (ca. 1030-1010) dans notre chronologie de l'histoire universelle.

Outre ces deux corpus à caractère proprement historiographique, l'attention portée à l'histoire sous-tend également l'ensemble des textes prophétiques, qui apparaissent comme un commentaire

²⁸ A savoir : *Genèse*, *Exode*, *Lévitique*, *Nombres*, *Deutéronome*.

²⁹ A savoir : *Josué*, *Juges*, 1-2 *Samuel*, 1-2 *Rois*.

continu et sans cesse réactualisé des événements vécus par le peuple d'Israël. Ce regard prophétique sur l'histoire trouve son point culminant dans la littérature apocalyptique, qui intègre la destinée d'Israël et des autres nations dans une vision désormais universaliste de l'histoire, qui s'achève avec la venue attendue du Royaume de Dieu. Cet aboutissement de l'historiographie biblique dans une vision eschatologique est certes un développement tardif qui apparaît progressivement à partir de l'exil (au milieu du VI^{ème} siècle) ; il n'en est pas moins la manifestation éclatante de la perspective mythico-théologique qui sous-tend l'ensemble de cet effort d'interprétation de l'histoire, et à laquelle l'historien moderne ne saurait naturellement souscrire. Il est évident que nous avons affaire à une « Histoire sainte », quelle que soit par ailleurs la réelle valeur historique de nombreux documents utilisés dans ces textes.

La critique historique de la Bible commença véritablement au XVII^{ème} siècle, lorsque philosophes et érudits osèrent, au nom de la raison, tirer les conclusions d'un certain nombre d'inconséquences narratives et théologiques observables dans le texte biblique : des événements racontés deux ou trois fois selon des perspectives différentes, des ruptures narratives, des données invraisemblables et des lois contradictoires, des noms ou des représentations de Dieu différents, etc. Avec les travaux des fondateurs, tels Baruch Spinoza (1632-1677)³⁰, Richard Simon (1638-1712)³¹ ou Jean Astruc (1648-1766)³² était ouverte ce qu'on appellera par la suite « la question du Pentateuque », selon les mêmes principes critiques que se formulait en même temps « la question homérique³³ », et que seront bientôt examinés l'ensemble des textes bibliques.

La question initiale fut celle des auteurs des textes et de leurs dates de rédaction. Questions éminemment sensibles, car la conception traditionnelle de l'authenticité du texte sacré et de son inspiration était en jeu. Dès le début du XIX^{ème} siècle, l'exégèse critique libérale abandonna

³⁰ Il soutenait, dans son *Tractatus politico-politicus* publié en 1670, que le véritable rédacteur de la Torah et des livres historiques serait Esdras et non Moïse.

³¹ Prêtre de l'Oratoire, il émit dans son *Histoire critique du Vieux Testament* (publiée la première fois en 1678, avec le nihil obstat de ses supérieurs et de la Sorbonne) l'hypothèse d'une chaîne ininterrompue de scribes qui auraient transmis les traditions de Moïse à Esdras. Poursuivi par la vindicte de Bossuet, il dut par la suite se réfugier en Hollande où parut la seconde édition, à Rotterdam, en 1685.

³² Huguenot d'origine et médecin de Louis XV, il publia à Bruxelles en 1753 des *Conjectures sur les Mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le récit de la Genèse*, ouvrage dans lequel il distinguait deux documents-sources ayant servi à la composition du Pentateuque : l'un (document A), débutant avec *Gen.* 1 et utilisant le nom divin Elohim, l'autre (document B), débutant avec *Gen.* 2-3 et utilisant le nom divin Jehowah, auxquels ont été associées huit sources fragmentaires. Astruc posait ainsi les principes d'une « hypothèse des documents » pour rendre compte des difficultés du texte.

³³ Posée pour la première fois par l'abbé d'Aubignac dans ses *Conjectures académiques ou dissertation sur l'Iliade*, publiées en 1715 (mais rédigées dès 1664), et reprise avec plus d'ampleur en Allemagne par F. A. Wolf dans ses *Prolégomènes à Homère* (1795).

définitivement l'idée que Moïse fût l'auteur du Pentateuque et passa de la notion d'auteur à celle d'écoles et de rédacteurs. Les mêmes conclusions s'imposèrent pour l'attribution des *Psaumes* à David et de la littérature de sagesse à Salomon : on admit que le procédé de pseudépigraphie courant dans l'Antiquité valait également pour les écrits bibliques.

Jusqu'au milieu du XIX^{ème} siècle, l'archéologie n'étant encore que balbutiante, l'approche historique de la Bible se fit essentiellement à travers la critique philologique et l'analyse rédactionnelle des textes. Cette méthode dite « historico-critique » était alors principalement pratiquée en Allemagne, dans les Facultés protestantes libérales ; il s'agissait essentiellement de repérer et de définir les documents sources utilisés par les rédacteurs dans la composition des textes du Pentateuque. Je mentionnerai ici uniquement les travaux fondateurs de Julius Wellhausen (1844-1918)³⁴, qui s'imposèrent comme référence jusque dans les années 1970. Dès la fin du XIX^{ème} siècle, les premiers textes akkadiens déchiffrés (le récit du déluge, l'*Enuma elish* ou la *Descente d'Ishtar aux enfers*) firent sortir la Bible de son isolement culturel. La comparaison avec cette littérature sœur amena à considérer de plus près les formes et les genres littéraires mis en œuvre dans les textes bibliques. Cette critique des formes fut inaugurée par un autre savant allemand, Hermann Gunkel (1862-1932)³⁵. Très attentif aux travaux des recherches folkloristes, il insista sur la nécessité de tenir compte de la tradition orale, dont les modes de fonctionnement auraient laissé leur empreinte dans certaines formes écrites de ces littératures du Proche-Orient ancien.

Après trois siècles d'analyse critique des textes bibliques, et même si les questions de dates de rédaction font encore l'objet de vifs débats, les acquis de cette approche historique sont considérables. Il n'est ni possible ni opportun de les résumer ici, mais disons simplement que le texte biblique, en quelque partie que se soit, est désormais considéré comme le résultat d'un processus rédactionnel plus ou moins long. Pour chaque partie de ce corpus, ce processus est globalement compris, dans son étape initiale, comme une collation de traditions et de textes primitivement épars (légendes, documents d'archives, textes liturgiques, oracles, etc.) pour constituer un écrit primitif (récit historiographique, collection d'oracles) ; puis interviennent au fil du temps divers rédacteurs ou écoles, qui reprennent cet écrit primitif, le complètent et le développent, l'actualisent en fonction des besoins nouveaux d'une communauté, en réorientent si nécessaire les axes théologiques. L'état actuel de ces études tend à abaisser les dates de composition des textes bibliques dans une fourchette allant du VIII^{ème} siècle au IV^{ème} siècle pour la plupart d'entre eux, avec une période d'intense activité rédactionnelle et éditoriale

³⁴ *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, 1876 ; *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1883.

³⁵ *Die Sagen der Genesis*, Göttingen, 1901 ; *Genesis. Handkommentar zum Alten Testament*, Göttingen, 1901 ; *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen, 1917.

à la fin de la monarchie judéenne et pendant l'exil babylonien (à la fin du VII^{ème} siècle et dans le courant du VI^{ème} siècle)³⁶.

Mais l'approche historique de ce corpus s'est faite également grâce à l'accroissement considérable des données archéologiques et épigraphiques au long du XX^{ème} siècle, et principalement ces cinquante dernières années. Cet apport d'informations extérieures au texte biblique sur les modes de vie, l'économie, les événements politiques, les cultes, les différents aspects de la culture, a évité que cette exégèse historico-critique des textes s'enferme dans une argumentation circulaire, et a plus d'une fois remis en cause les modèles élaborés par la critique rédactionnelle. Cependant, cet affranchissement des études historiques à l'égard du cadre historique mis en place dans l'*histoire sainte* a été long et difficile. L'étonnement et la curiosité suscités dans le public par l'ouvrage récent de Israël Finkelstein et Neil A. Silberman³⁷ témoignent combien la « démythologisation » de l'histoire ancienne d'Israël est un acquis scientifique encore peu diffusé dans l'opinion et dans nos manuels scolaires, en dépit des progrès constants et significatifs en ce domaine depuis un siècle.

La recherche historique et les origines des Hébreux

La possibilité d'utiliser comme sources documentaires les récits bibliques concernant les Patriarches et les origines des tribus d'Israël, tout en respectant les exigences de la critique historique, a été envisagée à partir des principes de l'étude des formes, développés par H. Gunkel. On constate tout d'abord que le genre littéraire des récits du Pentateuque, notamment de la *Genèse* et de l'*Exode*, est la légende (*die Sage*), légende familiale, héroïque ou cultuelle. Or, le propre d'un récit légendaire est de s'appuyer sur un élément de la réalité : le nom d'un personnage, un lieu connu de tous, une pratique cultuelle, un événement transmis dans la mémoire collective, etc. De plus, on insista sur deux points, essentiels à cette étude des formes littéraires : premièrement, la tradition orale est capable de transmettre fidèlement des récits simples pendant de longues périodes ; deuxièmement, il est possible d'identifier le milieu de production du récit à partir d'une définition précise de sa forme littéraire. La critique des formes prétendit ainsi pouvoir remonter, en deçà des textes écrits, à une réalité sociale et institutionnelle insaisissable directement et beaucoup plus ancienne que la mise par écrit des récits.

Ce faisant, la recherche renonce certes à reconstituer une trame événementielle de la protohistoire d'Israël, mais elle défend la possibilité de saisir le contexte culturel et historique de ses origines. Constatant que les légendes patriarcales racontent essentiellement des déplacements de groupes et d'individus et que ces derniers apparaissent comme des personnalités éponymes, on considère ces récits non plus comme des histoires racontant les aventures singulières de tel héros, mais comme des

³⁶ Il ne faut pas mésestimer l'importance pour l'historien de l'abondante littérature rédigée pendant les périodes hellénistique et romaine, dite apocryphe ou pseudépigraphique, et qui n'a pas été retenue dans le canon scripturaire juif.

³⁷ Israël FINKELSTEIN et Neil A. SILBERMAN, *La Bible dévoilée*, Bayard, Paris, 2002.

fragments de mémoire d'une histoire collective. On a dès lors tenté de situer les migrations des groupes tribaux représentés par les figures éponymes d'Abraham, d'Isaac, d'Israël, d'Esäü ou de Jacob dans le cadre général de l'histoire du Proche-Orient, en tenant compte des mouvements migratoires que l'archéologie repère au cours du II^{ème} millénaire. C'est ainsi qu'on a cru pouvoir situer la période patriarcale au Bronze moyen, identifiant les premiers Hébreux à des populations marginales, vivant de *rezzou* ou utilisées comme mercenaires, et désignées par les noms de *habiru* / *apiru* dans les textes mésopotamiens et égyptiens du II^{ème} millénaire. On associa la migration d'Abraham aux infiltrations des Amorites dans le pourtour du Croissant fertile aux XIX^{ème} et XVIII^{ème} siècles, la descente en Égypte des fils de Jacob à l'installation en Haute Égypte des tribus de pasteurs connues sous le nom de Hyksos (1730-1550), et l'exode enfin à l'expulsion de ces mêmes Hyksos par Amosis, le fondateur de la XVIII^{ème} dynastie (1580-1546), ou à la fuite hypothétique d'un petit groupe d'esclaves au XIII^{ème} siècle ; le fait n'est en soit pas invraisemblable, mais aucune source égyptienne n'en fait mention.

Cette reconstitution, qui atteint son achèvement dans les années 1970³⁸, tentait de faire coïncider la succession des événements tels qu'ils sont racontés dans la Bible et les données connues de l'histoire du Proche-Orient. Deux raisons peuvent être invoquées pour expliquer ce souci de « concordisme » avec le modèle biblique : le fait d'une part que la recherche s'est longtemps effectuée principalement dans des contextes confessionnels, certes libéraux et scientifiquement très rigoureux, mais inévitablement enclins à une interprétation maximaliste des données scripturaires. Le fait, d'autre part, que la Bible reste elle-même la principale, voire la seule source écrite permettant de documenter cette période de l'histoire des Hébreux, et que l'archéologie a besoin de textes pour faire parler les choses.

Pourtant, cette séduisante reconstitution fut à son tour contestée par les progrès de la recherche, tant dans le domaine archéologique que textuel. Elle admettait en effet que les légendes patriarcales, en raison de leur ancienneté supposée, transmettent suffisamment d'indications sociologiquement et historiquement fiables. Or, c'est l'ancienneté même de ces traditions patriarcales qui a été partiellement remise en question par la critique littéraire à partir de la fin des années 1970, et de nombreux textes du Pentateuque ont vu leur date de composition réévaluée à la baisse³⁹. De plus, il est maintenant acquis que les légendes patriarcales d'une part, les récits relatifs à la sortie d'Égypte et au séjour au désert d'autre part, ou ceux racontant l'installation en Canaan, sont des ensembles de

³⁸ Le représentant le plus caractéristique et le plus mesuré de cette position fut Roland de Vaux, qui la développa de façon magistrale dans son *Histoire ancienne d'Israël*, Gabalda, Paris, 1971.

³⁹ Deux ouvrages ont été déterminants sur ce sujet : T.L. THOMPSON, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, BZAW 133, W. de Gruyter, Berlin-New York, 1974 ; J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, Yale University Press, New Haven, 1975. Seul le cycle de Jacob résiste bien, car il est attesté dès le VIII^{ème} siècle de façon incontestable dans le livre du prophète Osée (chap. 12).

traditions primitivement indépendantes les unes des autres. Leur fusion en une seule séquence narrative est le fait d'une reconstruction du passé élaborée aux alentours de l'exil.

Mais les textes sont là et, à moins de pratiquer une critique radicalement réductrice, l'historien doit considérer que les couches rédactionnelles les plus anciennes sont susceptibles de véhiculer les éléments épars d'une mémoire collective, d'autant plus qu'on a cessé de faire de l'archéologie « biblique », cette discipline dont le but avoué fut, pendant la première moitié du XX^{ème} siècle, de retrouver dans le sol confirmation et illustration de la Bible. L'étude des textes et l'étude des restes matériels sont maintenant des disciplines distinctes, fonctionnant chacune selon des méthodes éprouvées également en d'autres champs de recherche. Le dialogue entre ces disciplines est plus exigeant, mais les résultats sont mieux assurés.

Selon un état récent de la recherche, cette question des origines historiques des Hébreux se pose de la manière suivante : du côté des sources écrites, il semble qu'il y ait eu en fait, dans la mémoire collective d'Israël, deux ensembles de traditions distinctes et apparemment concurrentes sur l'origine des tribus et leur installation en Canaan : d'une part, des traditions faisant état d'une *migration de clans nomades*, vraisemblablement venus des royaumes araméens du nord-est et, plus lointainement peut-être, de Mésopotamie, se sédentarisant pacifiquement dans la région montagneuse de Cisjordanie, et dont les légendes patriarcales garderaient le souvenir. D'autre part, des traditions relatives à une *migration de clans fuyant le Delta égyptien* où ils avaient servi comme main d'œuvre étrangère (*habirû* ?), traversant le Sinaï et le Néguev, et pénétrant en Cisjordanie par le sud et l'est. Deux origines distinctes donc, deux mouvements migratoires, probablement simultanés et dont les clans fusionnent plus tard dans une entité politique commune.

Quant au témoignage de l'archéologie israélienne récente, il ne livre aucun indice contraignant pour situer une « époque patriarcale » au Bronze moyen. Au contraire, tout concourt à situer les premières traces de tribus israélites au tournant des XIII^{ème} et XII^{ème} siècles. De vastes campagnes d'explorations de surface révèlent l'apparition, sur les hauteurs du massif palestinien central à partir du XII^{ème} siècle, d'établissements agricoles d'un type bien caractéristique, témoignant d'une culture et d'une organisation sociale très différentes de celles des cités cananéennes. Ces faits suggèrent un processus de sédentarisation progressif, dans des zones inoccupées, de populations semi-nomades venues des franges du désert. Il s'agit d'un processus lent et pacifique, qui ne s'accompagne d'aucune destruction des villes cananéennes. Même s'il est légitime – bien que tout à fait hypothétique – de reconnaître dans les populations qui s'installent sur ces terres les ancêtres des Israélites, la question de leur origine est encore ouverte ⁴⁰.

⁴⁰ En dépit des affirmations de Finkelstein et Silberman (*La Bible dévoilée*, op. cit., p. 130-143), dont l'hypothèse d'une sédentarisation de populations nomades autochtones selon un processus récurrent depuis le Bronze ancien demande encore à être vérifiée. De toute façon, cela n'exclut pas un apport extérieur ; on ne peut faire l'impasse sur les textes attestant une origine araméenne pour une partie au moins des clans israélites.

Les origines du monothéisme biblique

Étroitement liée aux recherches que je viens d'évoquer, la question des origines du monothéisme biblique se pose en des termes analogues et a fait l'objet de nombreux travaux ces quinze dernières années. Selon l'historiographie biblique que nous venons d'évoquer, les Hébreux sont monothéistes dès leur traversée du désert, après s'être enfuis d'Égypte sous la conduite de Moïse, et c'est animés de cette foi monothéiste qu'ils se sont installés en Canaan. Les populations polythéistes de Canaan représentèrent alors un danger redoutable pour les Hébreux, en permanence tentés de renouer avec des pratiques « idolâtres ». L'Histoire deutéronomiste évalue la qualité des rois et la valeur de leur règne uniquement en référence à leur fidélité au monothéisme enseigné par Moïse et à l'alliance conclue avec Yahvé. Comme on l'a dit, ces historiens théologiens présentent la destruction de Jérusalem et la fin de la monarchie comme la sanction encourue en raison des incessantes infidélités d'Israël à cette foi.

Or, ici encore, la recherche historique conteste cette présentation de l'histoire et en bouleverse complètement les termes⁴¹. Que le peuple juif ait professé une foi monothéiste au moment où s'achevait la composition de ses écrits sacrés, dans le courant de la période perse, est un fait historiquement incontestable. En revanche, que ce monothéisme tire son origine d'une révélation faite à Abraham, puis renouvelée à Moïse vers le début du XIII^{ème} siècle, est du domaine de la foi, laquelle a une incidence directe sur la manière dont Israël a interprété son histoire. Non seulement, comme nous venons de le voir, les événements de la sortie d'Égypte et de la traversée du désert sont historiquement insaisissables, mais la personne même de Moïse restera sans doute à jamais une énigme historique. Ce que l'historien peut observer, c'est la présence d'une religion polythéiste en Syro-Palestine avant l'arrivée des Hébreux sur la scène de l'histoire. En s'appuyant sur les légendes patriarcales et sur des données historiques postérieures, il est également possible de reconstituer les grands traits de la religion des populations semi-nomades transhumant aux franges du désert : une religion tribale du dieu ancestral, du « dieu du père », associée au culte de divers sanctuaires locaux où l'on vénérât en particulier le dieu El sous diverses épithètes, notamment celle de « créateur du ciel et de la terre ».

Quant au dieu Yahvé, dieu de l'orage et de la fécondité, mais aussi de la guerre et des armées, son nom n'est pas attesté avant la fin du IX^{ème} siècle dans des documents extra-bibliques où il apparaît comme le dieu national du royaume d'Israël⁴². En se fondant sur l'étude des traditions anciennes véhiculées dans les textes bibliques, il semble que l'origine du culte de Yahvé soit à rechercher dans le sud du Néguev, à la bordure nord du Sinaï. Avec prudence, on pourra même préciser qu'il s'agissait du dieu tribal des clans madianites dont on dit que le prêtre Jéthro fut le beau-père de Moïse. Mais ici, de nouveau, il devient difficile de faire le partage entre la légende et l'histoire. Ce qui est

⁴¹ Voir la récente synthèse de André LEMAIRE, *Naissance du monothéisme*, Bayard, Paris, 2003.

⁴² La stèle araméenne d'Hazaël retrouvée à Tel Dan (ca. 820 av. J.C.) et la stèle moabite de Mésha' (ca. 810 av. J.C.).

historiquement assuré, c'est que Yahvé était le dieu national de la monarchie israélite et le souverain tutélaire de ses rois, aussi bien sous la monarchie unifiée des règnes de David et de Salomon que dans les deux royaumes de Samarie et de Jérusalem.

Il ne s'agit cependant pas d'un monothéisme – au sens de la croyance en un dieu unique et universel –, mais de ce que l'on appelle une *monolâtrie*. On entend par là un culte officiel rendu exclusivement à une divinité, sans pour autant nier l'existence d'autres dieux, exclus du culte officiel ou présidant aux destinées des peuples ou des clans voisins. De nombreux passages de la Bible comportent encore les traces cet état ancien de la religion d'Israël où Yahvé apparaît comme « le dieu d'Israël », « notre dieu », parmi les autres dieux des nations. Il semble aussi qu'au nom d'une habile politique d'unification du royaume, la monarchie israélite se soit appliquée à intégrer au culte de Yahvé l'idéologie royale dominante dans le Proche-Orient, ainsi que certains éléments de la religion cananéenne, notamment le culte du dieu El et certains aspects du culte de Baal. A la fin de la période royale cependant, au VII^{ème} siècle, cette politique d'assimilation fut abandonnée et une politique de centralisation du culte à Jérusalem entraîna le rejet de tout ce qui était jugé incompatible avec le culte exclusif de Yahvé. Ce qu'il faut souligner, c'est que cette forme de religion monolâtrique n'est pas isolée dans le contexte ouest-sémitique de l'époque. L'épigraphie livre suffisamment d'indices pour déduire que d'autres États de la région pratiquaient un culte analogue (notamment les Moabites, dont le dieu était Kamosh).

Durant cette période monarchique (du IX^{ème} au –VII^{ème} siècles), en fonction des relations diplomatiques avec les États voisins ou de l'influence politique des grandes puissances, l'exclusivité du culte de Yahvé était souvent relativisée et de nombreux cultes considérés comme « étrangers » – mais non pas « faux » – étaient également pratiqués en Israël. Les milieux prophétiques jouèrent un rôle important dans la promotion et le maintien du culte exclusif de Yahvé, et certains récits évoquent même des affrontements violents avec les tenants des cultes non yahvistes. Un débat eut lieu récemment à propos de la possible présence d'une divinité féminine à côté de Yahvé, appelée Ashérah, mais je suis de ceux qui pensent que les indices épigraphiques invoqués ne permettent pas de soutenir cette hypothèse⁴³. On remarque également que cette monolâtrie connut peut-être à ses débuts une représentation de son dieu sous la forme d'un taureau, mais qu'on le représenta surtout par une simple stèle, comme l'atteste le temple yahviste de la citadelle d'Arad, et comme c'était également le cas dans de nombreux sanctuaires phéniciens à la même époque. Une évolution vers un anicônisme radical est visible dès le VII^{ème} siècle, où l'archéologie constate que ces stèles même furent bannies des sanctuaires israélites.

Ce n'est qu'à la faveur de l'exil – ici encore, cette période apparaît comme charnière – que cette monolâtrie évolua en un véritable monothéisme. Plusieurs facteurs ont contribué à la transformation du dieu national en un dieu universel, à côté duquel aucune autre divinité ne pouvait plus exister : le

⁴³ Voir un résumé de la controverse dans l'ouvrage de A. LEMAIRE, *Naissance du monothéisme*, op. cit.

développement d'une forme de culte non sacrificiel indépendant du temple et de la terre d'origine, la nécessité de repenser les anciennes représentations théologiques en fonction de la catastrophe vécue (Yahvé avait-il été vaincu par les dieux de Babylone, ou avait-il lui-même utilisé les Babyloniens pour châtier son peuple ?). Il ne fait pas de doute aussi que l'environnement idéologique de l'empire perse qui succède à la domination babylonienne, avec sa théologie royale monothéiste, favorisa et encouragea la diffusion du monothéisme juif.

Sur les origines du monothéisme biblique donc, on constate que l'approche historique renverse complètement la séquence des événements telle qu'elle est développée dans la Bible. Le monothéisme n'est plus aux origines du peuple d'Israël, mais au terme d'un processus historique qui arrive à maturité à la fin du VI^{ème} siècle. L'exclusivisme du culte yahviste, exigé par le courant prophétique avant l'exil, n'est pas la défense d'un monothéisme idéal issu du désert et sans cesse menacé de contamination par les cultes de la civilisation urbaine. Il apparaît plutôt comme la nécessité de maintenir une identité nationale face aux risques de dissolution auxquels étaient exposés tous les royaumes phéniciens et araméens, face à une super-puissance assyrienne qui imposait ses dieux en même temps que son tribut aux populations soumises.

Au vu de ce rapide résumé, l'approche historique de la Bible apparaît singulièrement destructrice de sa nature même de document religieux fondateur. On aurait tort cependant, comme le fait parfois une vulgarisation trop superficielle, de considérer que la critique historique s'en tient là. Pour être complète, elle doit également prendre en compte la réception des textes, et c'est à ce stade de leur histoire, qui se poursuit dans le processus de canonisation, qu'ils reçoivent leur statut de documents fondateurs. Il serait ici indispensable, traitant de la religion juive ancienne dans les programmes, d'aborder ce point de la formation des écrits sacrés et de la constitution d'un canon scripturaire. Le caractère destructeur de la critique historique résulte uniquement d'une démarche qui ne va pas à son terme et s'arrête à l'examen du rapport entre le texte et le hors-texte, pour inévitablement y constater le décalage propre à tout acte d'écriture. Il est vrai que cet aspect de la recherche est assez récent et n'a pas encore fait l'objet d'une large diffusion.

Il n'empêche, la dimension critique de la démarche historique à l'égard des textes fondateurs ne laisse pas de poser quelques problèmes à l'enseignant. Comment faire la part de la rigueur scientifique sans apparaître en même temps comme un démolisseur de la foi biblique ? S'il faut tirer des conclusions pédagogiques de cette approche historique d'un document fondateur, je dirais que la Bible ne doit certainement pas être utilisée de la même façon selon que l'on enseigne l'histoire des Hébreux et d'Israël, l'histoire du monothéisme biblique, ou encore les grands thèmes de ce monothéisme et de la religion juive. En opérant très nettement ces distinctions dans l'enseignement et dans le choix des documents pédagogiques, on peut éviter beaucoup de malentendus et aborder ces faits historiques, culturels et religieux dans le respect de leur spécificité et sans rien sacrifier aux exigences de la rigueur historique. On n'évitera pas, cependant, le délicat exercice consistant à faire prendre

conscience aux élèves que la vérité d'un tel texte ne réside pas dans sa conformité au réel, au hors texte, mais dans le sens qu'il entend donner à cette réalité.

L'interprétation de l'histoire dans la Bible

L'étude de l'interprétation de l'histoire développée dans la Bible peut être une manière d'intégrer un enseignement sur le fond du message biblique à un enseignement objectif de l'histoire. Certes, la conception de l'histoire des théologiens bibliques ne correspond pas à la nôtre, et leur reconstruction des faits ne peut être utilisée telle quelle pour documenter notre recherche et notre enseignement. Nous référons alors de l'histoire sainte. En revanche, elle est un fait religieux majeur, dont il nous faut pouvoir parler en tant que tel. En effet, c'est une évidence trop souvent ignorée que, en plus de ses lois éthiques et culturelles, en plus de son enseignement proprement théologique et de sa réflexion sapientielle, la Bible développe une conception de l'histoire qui a connu différentes phases et orientations. Le poids théologique et l'importance quantitative des textes où s'expriment cette réflexion est considérable dans la Bible et a grandement contribué, à travers le christianisme, à former notre perception occidentale du temps et de l'histoire.

On détecte tout d'abord une conception du temps que l'on peut qualifier de « circulaire », bien que l'adjectif porte ici à confusion, car la séquence chronologique reste fondamentalement linéaire. A l'intérieur de ce temps linéaire cependant, les auteurs bibliques ont pratiqué une forme d'exégèse consistant à reconnaître dans des personnes, des lieux ou des événements du passé l'anticipation, l'annonce ou le « modèle » de personnes, de lieux ou d'événements ultérieurs. Je précise que ce rapport ne relève pas de l'idéalisation des personnages ou des temps passés, idéalisation observable en bien d'autres contextes. Le rapport ainsi établi entre un « type » et la réalité qu'il préfigure suppose une certaine ressemblance entre eux, une analogie structurelle et sémantique. La mise en relation du « type » et de la réalité préfigurée, analogues mais historiquement distincts, crée entre eux un lien herméneutique qui est censé révéler une identité profonde et mystérieuse entre eux et par là donner sens à la réalité présente.

Par exemple, dans la deuxième partie du livre d'*Esaïe*, l'exode, la sortie d'Égypte à travers la Mer, sert de « type » pour annoncer le retour des déportés de Babylonie, et ce retour est décrit en termes de « nouvel exode » (Es. 43,16-21). A ce rapport exode / retour d'exil, on peut ajouter encore un petit récit qu'on a longtemps considéré comme une pure légende patriarcale, mais qui apparaît en fait comme un écrit théologique soigneusement composé à la fin de l'exil : l'histoire de la fuite d'Abraham et de Sara en Égypte (Gn 12,10-20). La structure narrative du récit (fuite en Égypte à cause d'une famine, enlèvement de Sara dans le harem du pharaon, enrichissement d'Abraham, intervention de Dieu qui « frappe » le pharaon, renvoi d'Abraham et de sa femme sains et saufs) et quelques correspondances lexicales très précises en font le modèle archétypique des événements de l'exode et, à travers eux, du retour d'exil et, encore au-delà, de toutes les errances d'Israël loin de sa terre.

Autre exemple : on a pu montrer que le fameux récit de la faute originelle dans le jardin d'Eden (Gn 2-3) annonce très précisément le schéma narratif qui conduit toute l'Histoire deutéronomiste, construit sur la séquence « don du jardin / de la terre – commandement(s) à observer – transgression – châtements – expulsion du jardin / de la terre ». Ainsi, le récit place aux origines de l'humanité le schéma transgression-sanction qui, selon les théologiens deutéronomistes, annonce et explique la conduite des Israélites depuis leur installation en Canaan, cette « terre ruisselant de lait et de miel » associée au Paradis. Un tel procédé relève pour une part d'une conception mythique du temps, selon laquelle les événements originels fondent la réalité présente et lui servent de paradigme. Mais il suppose aussi une cohérence absolue de l'histoire, dans laquelle les êtres et les événements sont reliés entre eux par de multiples correspondances cachées. L'écrivain inspiré se donne précisément pour tâche d'identifier ces correspondances et de les signaler par divers moyens stylistiques, de manière à expliciter le sens profond des réalités dont il parle. Cette exégèse de l'histoire suppose également une cohérence littéraire et théologique du corpus scripturaire, au sein duquel elle fonctionne en intertextualité.

A cette conception de l'histoire, dans laquelle les événements fondateurs des origines structurent et annoncent les événements présents, s'ajoute progressivement, après l'exil, une vision de l'histoire tournée vers l'attente des réalités dernières. Cette nouvelle conception intégrait la prise de conscience de la dimension universelle de l'histoire et l'achèvement d'une théologie pleinement monothéiste. Mais elle prenait surtout en compte les frustrations de populations juives toujours soumises au pouvoir étranger, et qui s'impatienzaient de voir advenir la restauration d'Israël promise par les prophètes. Cette représentation de l'histoire tendue vers une eschatologie collective s'annonce dans plusieurs écrits prophétiques post-exiliques, mais s'épanouit dans la littérature apocalyptique à partir du II^{ème} siècle av. J.-C. L'omniprésence des questions relatives au sens de l'histoire, les catégories de Jugement et de Salut appliquée à l'histoire universelle, le report dans l'*eschaton*, « à la fin des jours », de la réalisation des promesses et des prophéties, l'abondance et l'importance des visions, tout ces traits appartiennent à la tradition prophétique antérieure, même s'ils sont traités d'une manière particulière.

Comme leur nom l'indique, ces écrits relèvent d'une littérature de « révélations » (du grec *Apokaluptein*, « découvrir, révéler »), révélations qui concernent soit des réalités célestes, soit la signification des événements présents et passés de l'histoire, soit encore le déroulement des événements qui précéderont l'instauration du royaume de Dieu à la fin des temps. Principalement écrite entre le II^{ème} siècle av. J.C. et le II^{ème} siècle de notre ère, cette littérature est surtout transmise en dehors de la collection canonique des livres bibliques – notamment dans la littérature associée à Hénoch – ; mais on lit dans le livre biblique de *Daniel* les expressions parmi les plus anciennes et aussi les plus saisissantes de cette tradition.

Entre autres traits caractéristiques de ces écrits, je retiens ici la division du temps et de l'histoire en périodes ou âges du monde, dont les caractéristiques sont déterminées dès l'origine et font l'objet de

ces révélations. L'exploitation de ce thème donne lieu à de nombreux indices chiffrés sur les dates et les computs calendaires, et l'on verra resurgir ces spéculations sur les échéances tout au long de l'histoire occidentale. Autres traits caractéristiques étroitement liés au précédent : l'attente d'une catastrophe mettant fin au monde présent et établissant une rupture radicale entre « ce monde-ci » et « le monde qui vient » ; l'attente aussi d'un salut ou d'une restauration du Peuple élu après la catastrophe finale, à laquelle succède un monde nouveau qualifié de Royaume de Dieu et décrit comme paradisiaque. Ajoutons enfin que le passage à l'*eschaton* est décrit selon un schéma narratif type qui présente les événements de la fin comme la reprise du combat qui, à l'origine, opposa le Créateur aux forces du chaos ; cette lutte eschatologique conduit ainsi à une véritable recréation du monde dans sa pureté originelle. On ne saurait avoir une vision plus mythique d'un temps linéaire.

Les différentes conceptions du temps et de l'histoire dont la Bible a conservé l'empreinte ont trop profondément marqué nos propres représentations pour que nous les ignorions. Il suffit de penser combien elles ont inspiré et nourri d'espérances et d'idéologies en Occident et partout où celui-ci a exporté sa culture⁴⁴, pour mesurer l'intérêt que représente leur prise en compte dans la formation des futurs adultes. La quête de sens qui s'exprime dans ces représentations de l'histoire est un fait de culture susceptible d'établir un lien extrêmement riche entre faits religieux, histoire et philosophie.

Ainsi donc, si l'approche historique déconstruit les modèles mythiques et théologiques qui ont présidé à l'élaboration des documents fondateurs, elle permet également de rejoindre, replacées dans leur contexte, les préoccupations religieuses profondes qui les ont suscités. C'est en faisant la nette distinction entre les schémas théologiques inscrits dans les documents d'une part, et les faits historiques d'autre part, que l'on pourra, me semble-t-il, enseigner l'histoire et les faits religieux sans confusion, mais sans réduire non plus ceux-ci à celle-là.

⁴⁴ La littérature relative aux courants apocalyptiques et millénaristes depuis le haut Moyen-Âge est considérable ; je signale simplement ici deux titres classiques et un ouvrage récent livrant suffisamment de bibliographie : Norman COHN, *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, Julliard, Paris, 1962 ; Vittorio LANTERNARI, *Les Mouvements religieux des peuples opprimés*, Maspéro, Paris, 1962 (Maspéro-La Découverte, 1983) ; André VAUCHEZ (dir.), *L'Attente des temps nouveaux : eschatologie, millénarismes et visions du futur du Moyen-Âge au XX^{ème} siècle*, Brepols, Turnhout, 2002.

L'approche historique des figures religieuses : Muhammad

Alfred-Louis de Prémare, Professeur à l'Université de Provence

L'approche historique de la personne et de l'action de Muhammad se heurte à une très grande difficulté, celle du traitement des sources disponibles. Pour illustrer cette difficulté, je citerai un historien des débuts de l'islam, Maxime Rodinson, deux fois successivement, parlant à deux années de distance. Voici ce qu'il disait en 1961 dans l'introduction à sa biographie de Muhammad : « Une biographie de Mahomet qui ne mentionnerait que des faits indubitables, d'une certitude mathématique, serait réduite à quelques pages et d'une affreuse sécheresse. Il est pourtant possible de donner de cette vie une image vraisemblable, parfois très vraisemblable. Mais il faut, pour cela, utiliser des données de sources sur lesquelles nous n'avons que peu de garanties de véracité⁴⁵. »

Deux ans après, en 1963, dans un article très riche où il dressait un « Bilan des études mohammediennes », il estimait que, quoique délicat à utiliser, le Coran est, « parmi les sources de la biographie de Mohammed, la seule qui soit à peu près entièrement sûre⁴⁶ ».

Ces deux citations, un peu paradoxales, nous incitent à examiner la situation intellectuelle dans laquelle nous nous trouvons à propos d'une biographie éventuelle du fondateur de l'islam, ou, au moins, d'une présentation approximative de sa « figure ».

Le Coran est-il « la seule source à peu près sûre » pour une biographie de Muhammad ?

En disant cela du Coran, M. Rodinson se faisait l'expression d'une sorte de consensus des historiens des débuts de l'islam qui nous ont précédés. Jusqu'à une date récente, ce consensus s'appuyait sur la certitude qu'avec le Coran, ils avaient affaire à un document ancien, témoignant de la prédication de Muhammad, et mis par écrit peu de temps après la mort du fondateur (632), durant le califat de 'Othmân, son troisième successeur (644-656). Cette base de départ était confortée par les travaux historico-critiques des orientalistes allemands de l'école de Nöldeke, à la fin du XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècle.⁴⁷

⁴⁵ Maxime RODINSON, *Mahomet*, Seuil, coll. « Politique », Paris, 1961, p. 12 .

⁴⁶ Maxime RODINSON, « Bilan des études mohammediennes », in *Revue historique*, CCXXIX, janvier-mars 1963, p. 192.

⁴⁷ Theodor NÖLDEKE *et alii*, *Geschichte des Qorans*, I-III, Leipzig, 1919-1938.

Mais cette certitude a été battue en brèche, depuis, par différents chercheurs. D'une part, c'est de sources islamiques tardives et unilatérales que nous tenons l'affirmation que le Coran est entièrement la prédication de Muhammad. D'autre part, l'examen du Coran lui-même nous indique que ce livre est un corpus, la compilation de traditions fragmentaires et souvent hétérogènes, dont certaines peuvent être anciennes, mais dont d'autres portent la marque de son histoire éditoriale bien au delà du califat de 'Othmân.

Pour ma part, lorsque je lis le Coran, je trouve étrange que l'on ait pu le considérer comme étant la seule base, « à peu près sûre », pour établir une biographie du fondateur de l'islam. En effet, le Coran ne se présente absolument pas comme un document historico-narratif. Il ne comporte aucune narration sur Muhammad ou sur les événements du début de l'islam, à l'exception de quelques bribes purement allusives. Cette base estimée « sûre » me semble bien aléatoire lorsqu'il s'agit d'histoire et, plus particulièrement, de « biographie », où il s'agit « d'écrire une *Vie* » et de présenter son personnage central. J'évoquerai quelques illustrations de ce caractère aléatoire, faute de ne pouvoir aller plus loin dans le cadre limité de cet exposé. Ces illustrations sont, cependant, significatives.

Le nom de Muhammad n'apparaît que quatre fois dans le Coran : deux fois pour affirmer qu'il est l'envoyé de Dieu, une fois pour dire que le Coran est « descendu » sur lui, et une fois pour dire, dans un contexte particulier concernant une allusion à l'un de ses mariages contestés, qu'il est le sceau des prophètes. C'est même le seul cas où, à côté de Muhammad, apparaît le nom de l'un de ses compagnons, Zayd. Mis à part ce Zayd, dont on nous parlera ailleurs que dans le Coran, rien n'est dit, dans celui-ci, sur les grands « Compagnons » historiques figurant dans toute biographie de Muhammad comme étant, à ses côtés, des sortes de co-fondateurs : Abû-Bakr, 'Omar, 'Othmân, 'Alî, et beaucoup d'autres. Rien sur ceux qui auraient été ses scribes, ses familiers, etc. Plusieurs fois, il est fait allusion à certaines de ses épouses, mais de façon très contournée, et sans jamais qu'aucun nom n'en soit donné. S'il fallait nous appuyer uniquement sur le Coran, nous serions bien en peine de savoir de qui il s'agit ni, surtout, de quoi il s'agit.

Le nom de La Mecque n'apparaît qu'une fois (48, 23) à propos d'un événement sur lequel, à s'en tenir au texte, on se demande de quoi il s'agit. Le nom de Quraysh, la tribu mecquoise de Muhammad, apparaît une fois seulement, dans un petit texte archaïque et tronqué, difficile à situer dans un contexte précis, où il n'est même pas indiqué que c'était la tribu de Muhammad et des principaux compagnons fondateurs ; ce texte de quelques lignes qui constitue actuellement la sourate 106 a fait couler beaucoup d'encre et d'imagination sur son interprétation possible. Aucun autre nom de tribu du Hedjâz n'apparaît dans le volume. Ce n'est donc pas par le Coran que nous pouvons connaître certains éléments importants du milieu socio-historique dans lequel est né l'islam, ni même quelques données sûres sur la figure de son fondateur.

Nous avons deux allusions à deux expéditions militaires : une bataille à Badr, une fois (3, 123) ; une bataille à Hunayn, une fois (9, 25) ; chaque fois pour dire que Dieu avait assisté les musulmans. Ceci, sur le plan de l'information, est plutôt maigre lorsqu'on connaît les développements pléthoriques

ultérieurs de la littérature islamique sur la bataille de Badr, par exemple : c'est la geste islamique guerrière par excellence, dont les développements littéraires tardifs traceront le cadre dans lequel furent définies les lois sur la répartition du butin.

Le nom de la ville de l'hégire, Yathrib (la future Médine), figure une seule fois (33, 13-14), apparemment dans un contexte de dissension et de guerre, mais l'indication en est purement allusive. C'est bien maigre lorsqu'on apprend par ailleurs l'importance de l'hégire à Yathrib, qui fut l'an 1 de l'ère islamique. Le nom de « Médine » – *al-madīna* –, littéralement « la ville », apparaît éventuellement trois fois, si toutefois il s'agit de « la Ville » du prophète, c'est-à-dire Yathrib ; c'est, chaque fois, dans des indications purement allusives, sans qu'aucune précision ne soit donnée sur le contexte. Si le mot veut désigner Médine, on peut même se demander, parfois, s'il s'agit de la Médine du temps de Muhammad (33, 60 ; 9, 101 et 120).

En fait, les pôles historiques, géographiques et sociaux, que nous jugerions essentiels pour servir à une éventuelle biographie, se réduisent à cela. C'est bien peu.

De plus, si nous parcourons les textes faisant allusion à quelque événement, ou à des controverses, nous en ressortons généralement avec la question suivante : qui parle à qui, de qui ou de quoi et dans quelles circonstances de temps ou de lieu ? Il n'existe aucun cadre narratif, fût-il fictif, qui puisse nous aider à y voir un peu plus clair. Qui sont « les Fils d'Israël » ? ceux de l'ancien temps ou ceux des débuts de l'islam ? et à quels temps de ces débuts ? Les juifs, les chrétiens, les hypocrites : qui sont-ils, à quels moments, en quels lieux ? « Les infidèles disent » : qui sont ces infidèles ?, etc. La littérature des commentaires essaiera de recomposer, pour chacune de ces allusions, un cadre historico-narratif. Mais cette littérature ne commencera à se faire jour et à quitter le domaine insaisissable d'une transmission que l'on qualifie d'orale que près de cent ans après la mort du fondateur, et les explications en seront très souvent contradictoires. Je reparlerai de cela dans un instant à propos de la littérature dite des « circonstances de la révélation ».

Maigreur des sources et des données documentaires externes sur le berceau de l'islam.

Les données externes, archéologiques et épigraphiques concernant l'Arabie occidentale, le Hedjaz, au début du VII^{ème} siècle, qui pourraient pallier cette indigence et nous aider à situer les textes coraniques dans un ensemble, sont tout aussi maigres.

Ces données existent avec une relative abondance pour le Yémen jusqu'à la fin du VI^{ème} siècle. Les inscriptions sud-arabiques ne manquent pas jusqu'à cette époque. Elles permettent d'appuyer les données historico-littéraires fournies par les auteurs du VI^{ème} siècle, par exemple le *Livre des guerres* de Procope, historien de Justinien, Empereur romain d'Orient (527-565). De plus, le Yémen était un pays de vieille civilisation sédentaire. Nous en avons des vestiges et des données sûres : par exemple la fameuse digue de Ma'rib sur le fleuve Dhana, et les attestations des derniers travaux entrepris pour sa réparation en 549 sous le règne du roi du Yémen Abraha, le royaume yéménite étant alors dans la mouvance chrétienne : ceci, avec bien d'autres données, est inscrit dans un très long texte gravé sur la

fameuse stèle de Ma'rib. Mais à l'époque des débuts de l'islam, plus de soixante-dix ans après, cette digue n'était plus en usage et avait été conquise par le désert. Un passage du Coran y fait allusion (34, 15-17) : le texte coranique voit dans cette usure du temps le châtement de Dieu sur le peuple infidèle des Saba', dénomination antique de la population sud-arabique à partir de sa tribu dominante. Comme on sait, le royaume sud-arabique de Saba' est antérieur à notre ère de plusieurs siècles. Le Coran ne donne donc aucune information historique sur ce que Muhammad aurait pu voir de ces vestiges. Son objet est d'annoncer le châtement apocalyptique destiné aux infidèles. Saba' et Ma'rib sont seulement des *exempla* antiques appropriés à cette annonce, comme bien d'autres sur les anciens peuples disparus.

De même, nous avons les attestations épigraphiques et littéraires à la fois de la diffusion puis de l'implantation du judaïsme au Yémen dès le IV^{ème} siècle de notre ère. Par les sources littéraires grecques et syriaques, faute de pouvoir faire des fouilles sur le site jusqu'à présent, nous connaissons l'implantation du christianisme dans la grande oasis, agricole et commerciale, de Najran, au nord du Yémen (actuellement en Arabie saoudite). Les chrétiens y subsisteront longtemps après l'expansion de l'islam. Aussi l'historiographie arabe prendra-t-elle, à sa manière, le relais de l'information.

Tout ceci concerne le Yémen, mais généralement loin dans le temps et l'espace. De toute façon, nous n'avons rien de tel pour le Hedjâz, berceau de l'islam au début du VII^{ème} siècle. Même les implantations importantes du judaïsme dans les populations arabes de la chaîne d'oasis, depuis Yathrib en remontant vers le Nord le long du Wâdî al-Qurâ, ne font l'objet d'aucune documentation externe de quelque sorte que ce soit, et nous n'avons accès à la connaissance de ces communautés qu'à travers les sources de l'histoire sainte islamique. Il faut remarquer aussi le silence total des sources talmudiques sur ces communautés. On aurait pu espérer qu'elles en parlent, par exemple dans des notations sur des rabbins qui auraient pu figurer dans des filières d'enseignement ; mais il n'y a rien, et rien non plus, d'ailleurs, en ce qui concerne l'ancienne implantation judaïque au Yémen, alors que celle-ci est attestée par les documents épigraphiques. En fait, les juifs du Hedjaz, au VII^{ème} siècle, ne semblent exister que dans le miroir de l'histoire sainte islamique. Est-ce à dire qu'ils n'existaient pas ? Loin de là. Mais les sources islamiques nous en donnent-elles des informations qui correspondent à la réalité ? Là est la question, qui fait, d'ailleurs, l'objet d'études approfondies actuellement⁴⁸.

Enfin, nous n'avons aucune documentation archéologique sur les religions traditionnelles des Arabes du Hedjâz que l'on pourrait qualifier de « païennes ». Nous en avons en Arabie intérieure, à Qaryat al-Fâw, mais pour une période bien antérieure, entre les II^{ème} et V^{ème} siècles, avec un écart d'un siècle et demi entre les dernières de ces données archéologiques et le début de l'islam au Hedjaz. Pour connaître ce que pouvait être le « paganisme arabe » au Hedjaz du temps de Muhammad, nous en sommes réduits aux matériaux de la littérature islamique traditionnelle tardive sur les idoles qui

⁴⁸ Cf. Michael LECKER, *Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina*, Brill, Leiden, 1995.

auraient fait l'objet d'un culte à cette époque. Ces matériaux ne sont pas dépourvus d'intérêt. Mais un ouvrage récent de Gerald R. Hawting ⁴⁹ montre à quel point ces données sur les idoles, que l'on a longtemps considérées comme fiables, sont elles aussi largement tributaires de la littérature exégétique sur le Coran ou de la perspective apologétique de « l'histoire sainte » de l'islam. Si bien que nous ne savons pas vraiment à quel genre de « païens » se serait adressée ce qui aurait été la première prédication de Muhammad à La Mecque, ni même à quel moment les textes invoqués s'adressent à des païens. A qui, par exemple, s'adressait le Coran lorsqu'il parlait « d'associateurs », ceux qui donnent des associés à Dieu, donc, en principe, des idolâtres ? Nous le savons d'autant moins que les juifs et les chrétiens eux-mêmes, dans les polémiques coraniques, sont plus d'une fois catégorisés comme « associateurs » et « infidèles ». Nous le savons d'autant moins encore si nous remarquons que l'accusation d'« associationnisme » et d'« infidélité » fut portée souvent, aux premiers siècles de l'islam, par des musulmans les uns contre les autres, lorsqu'ils polémiquaient sur leurs propres idées politiques ou religieuses. Nous pouvons penser que le « paganisme » existait sans doute encore au temps de Muhammad. Mais quel était ce « paganisme » ? Il faudra sans doute attendre longtemps avant que des fouilles archéologiques soient permises à La Mecque, à Médine ou dans le Hedjaz, et donc pour que l'histoire puisse en dire un mot quelque peu assuré. Pour l'instant, nous ne pouvons faire que des hypothèses en projetant sur le Hedjaz des données attestées pour des régions situées beaucoup plus au Nord, le Néguev ou les steppes syro-jordaniennes par exemple.

La littérature islamique traditionnelle est pléthorique, tardive et interprétative.

En fait, toutes les « biographies de Muhammad » qui ont vu le jour depuis la seconde moitié du XIX^{ème} siècle jusqu'à présent ont été basées sur la littérature islamique traditionnelle. Celle-ci, en regard de la maigreur des données externes, est pléthorique: Il s'agit du *Hadîth*, de la *Sîra*, et de l'exégèse coranique narrative appelée *Circonstances de la révélation*.

Le *Hadîth* est devenu un nom générique servant à désigner les énormes corpus de traditions relatant dits, faits et gestes de Muhammad, et qui se sont constitués à partir du VIII^{ème} siècle, plutôt la seconde moitié que la première moitié de ce siècle. Les grands corpus canoniques datent du IX^{ème} siècle. Ce sont donc des compilations tardives, organisant certaines collections antérieures en les amplifiant et en les augmentant de données nouvelles dont un très grand nombre, selon les experts musulmans anciens eux-mêmes, sont apocryphes.

De plus, ces corpus correspondent à un projet particulier : Muhammad est « le beau modèle » (*Coran* 33, 21) : chacun de ses dits, faits et gestes, voire de ses silences, a valeur normative pour la communauté des croyants de l'islam. Ceux-ci, aux temps où se mettaient en place ces corpus, avaient connu une expansion militaire rapide dans les pays du Proche-Orient, en Egypte, puis au Maghreb et

⁴⁹ Gerald R. HAWTING, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

en Andalousie. A partir du VIII^{ème} siècle, la communauté islamique était en train d'établir sa pratique rituelle, ses lois sociales, politiques, militaires, ses rapports avec les non-musulmans de son empire, etc. En somme, elle définissait son orthodoxie ou, plutôt et surtout, son « orthopraxie », sa *Sunna*, sa pratique normative autorisée et fondée sur le modèle prophétique – d'où le nom de « sunnite ». La figure, les « dits » – *hadîth*-s – du prophète, les faits et gestes qu'on lui attribuait remplissaient une fonction d'exemplarité. Le prophète, « beau modèle », était un symbole et un emblème, projeté sur un passé que l'on présentait comme réalité d'histoire. Sans doute certains éléments de cette pratique normative s'enracinaient-elles dans l'époque primitive de l'islam. Mais une masse d'autres s'enracine dans un ailleurs bien plus tardif. Or à chaque fois, pour justifier une prescription légale, une ordonnance morale, une tenue vestimentaire, une pratique rituelle ou alimentaire, un comportement social ou domestique, il y a un récit, une anecdote biographique à la clé, où Muhammad est mis en scène pour dire : c'est en telle et telle circonstance, avec tel et tel de ses contemporains, que la pratique a été édictée ou que le modèle a été fourni par « l'envoyé de Dieu ». C'est en grande partie dans cette perspective que s'est construite peu à peu la « biographie » islamique du prophète.

La biographie islamique du prophète

En effet, beaucoup de *hadîth*-s particuliers, toujours à partir du VIII^{ème} siècle, ont été compilés pour constituer une biographie du prophète de l'islam plus ou moins ordonnée chronologiquement. Le noyau premier de ces compilations s'est constitué autour des récits concernant les « Expéditions militaires de l'envoyé de Dieu », les *Maghâzî*. Tel ou tel transmetteur de traditions de ce type, à partir du VIII^{ème} siècle, était dit avoir rassemblé « les Expéditions » du prophète. On disait qu'il était expert en « *Maghâzî* », la geste glorieuse des premiers temps. Le mot *Expéditions* fut donc le terme générique pour désigner ce genre littéraire, fait de compilations partielles de récits de guerre de provenances diverses. Le cadre spatio-temporel, c'était Yathrib / Médine, à partir de l'an 1 de l'hégire, et les récits concernaient la conquête islamique à l'intérieur de la Péninsule arabe.

Peu à peu, on y ajouta d'autres éléments biographiques sur le prophète : sa famille, sa naissance, son enfance et son adolescence (une jeunesse hagiographiquement prédestinée comme l'avait été celle de Jésus), son envoi en mission par l'ange (à l'image de certains prophètes d'Israël), sa première prédication à La Mecque, la persécution par ses compatriotes (car tout prophète doit avoir été persécuté par les siens), et enfin la rupture d'avec La Mecque et l'hégire, l'an 1 de l'islam. Alors commence la partie *Expéditions*. En fait, ce fut celle-ci qui, littérairement, précéda.

Le premier à avoir organisé un ensemble de traditions alliant *Expéditions* et *Vie* du prophète de l'islam fut Ibn Ishâq (mort en 767). Il le fit, dit-on, sur la commande du deuxième calife abbasside, c'est à dire entre 754 et 767, date de sa propre mort. Mais nous n'avons aucun ouvrage d'Ibn Ishâq lui-même. Nous ne connaissons ce qu'il enseignait en la matière que par des recensions provenant de disciples de ses disciples : notes prises sous la dictée ou dans un enseignement oral. Nous en avons trois recensions principales, transmises aux IX^{ème} siècle, et qui comportent entre elles de grandes

variations, mais sur un schéma commun. Il en a existé d'autres, dont on retrouve sporadiquement la trace dans des ouvrages historiographiques ultérieurs, mais que nous n'avons plus en tant que recensions complètes. La recension la plus connue, et qui est devenue quasiment la version reçue de la *Vie* du prophète, est celle d'Ibn Hishâm. Celui-ci, au IX^{ème} siècle, réorganisa, sélectionna, ajouta, corrigea, amenda l'une des compilations issues des disciples d'Ibn Ishâq et donna à son ouvrage le titre de *Sîra*, ou *Vie* du prophète. Il existe d'autres sources du même genre, notamment la première partie de l'ouvrage d'Ibn Sa'd (Bagdad, mort en 845), ou l'ouvrage de Wâqidî (Bagdad, mort en 823), centré sur les *Expéditions*.

C'est à partir de ces ouvrages de biographie traditionnelle qu'un auteur anglais contemporain, Martin Lings, a rédigé sa *Vie* du prophète « d'après les sources les plus anciennes », précise-t-il⁵⁰. Les « sources les plus anciennes » datent de la fin du VIII^{ème} siècle et surtout du IX^{ème} siècle. Nous avons dans cet ouvrage, un reflet intéressant de ce que peut être le genre littéraire de la *Sîra* prophétique, en notant que celle de Martin Lings est un nouvel arrangement de sources tardives harmonisées, une nouvelle *Sîra*, en somme, sans aucune préoccupation critique.

Un ensemble de données de la *Sîra* prophétique est constitué par ce que l'on appelle *asbâb al-nuzûl* « Les circonstances de la révélation ». Ces données ont pour base l'exégèse narrative du Coran. Le Coran est un corpus dont les rares indications historiques, comme je l'ai fait remarquer, ne sont qu'allusives : aucun cadre narratif ne précise de quoi ni de qui il s'agit. Il fallait donc fournir aux textes coraniques le cadre narratif qui leur manquait et pouvoir dire que c'était en telles et telles circonstances que tel passage du Coran, telle sourate, tel verset, étaient « descendus » sur le prophète. D'où le nom de *asbâb al-nuzûl*, littéralement « causes occasionnelles de la descente » des versets coraniques, plus habituellement traduit par *Circonstances de la révélation*.

Un exemple : l'envoi en mission de Muhammad

Un des exemples types en est le récit de l'envoi en mission de Muhammad par l'ange Gabriel. Le problème qui était posé par les récits concernant ce sujet était le suivant : quelle fut la sourate du Coran qui « descendit » la première sur le prophète et quel fut l'événement déclencheur de sa carrière prophétique ? Comme le Coran n'en dit rien, il y eut plusieurs propositions. J'en connais au moins trois. En y ajoutant l'option de certains savants anciens pour le : « on ne sait pas », cela fait quatre possibilités. Une version a fini par dominer dans l'opinion consacrée par l'orthodoxie sunnite : la première sourate descendue fut la sourate 96 ou, à tout le moins, disent les plus prudents, les 5 premiers versets de cette sourate. On trouva donc, pour ces versets, un récit-cadre qu'on attribua à Muhammad racontant lui-même l'événement, et la transmission de ce récit fut attribuée à l'une de ses épouses, 'Aïcha. C'est le récit consacré de la grotte de Hirâ', tellement connu qu'il a pris place dans certains de nos manuels scolaires de la classe de Cinquième. On y fournit même parfois la date exacte

⁵⁰ Martin LINGS, *Le Prophète Muhammad. Sa vie d'après les sources les plus anciennes*, Seuil, Paris, 1986.

de l'événement, l'année 610 : l'ange Gabriel apporte la sourate à Muhammad alors que celui-ci est en retraite dans une grotte proche de La Mecque, et il lui dit par trois fois : « Proclame ! », premier mot de la sourate. « Que proclamerai-je ? » répond l'inspiré à chaque fois, etc.

Bien qu'il fût attribué au prophète lui-même par l'intermédiaire de l'une de ses épouses, 'Aïcha, il a été composé longtemps après l'événement et même longtemps après la mort du fondateur : il y a donc déjà un décalage dans le temps. De plus, c'est un récit de synthèse, une composition littéraire réalisée à partir d'éléments disparates. On retrouve dans différents corpus de traditions chacun de ces éléments disjoints et isolés, sans même parfois que 'Aïcha y soit citée comme informatrice. Ou bien on en a l'écho dans des récits de synthèse agencés différemment, mais qui ne s'accordent pas avec celui attribué à 'Aïcha : la grotte de Hirâ' n'y figure pas et ce n'est pas la sourate 96 qui est concernée, mais une autre.

Enfin, on peut remarquer que ce récit-cadre est directement inspiré d'un passage du livre biblique d'Isaïe (40, 6) : « Une voix dit : “Proclame !”, et je dis : “Que proclamerai-je“ ? ».

Le récit devenu canonique est donc le produit d'une composition combinée. Inspiré du modèle biblique, c'est à partir d'une sélection effectuée dans des données disparates qu'il s'est organisé en un savoir catéchétique de consensus, lequel est devenu un « croire ». On aurait pu espérer, pour en avoir le coeur net, qu'une information ou une allusion à la grotte de Hirâ' soit donnée dans le Coran, au moins dans la sourate 96 elle-même. Il n'en est rien, et pas davantage dans le reste du corpus coranique. Il s'agit donc d'un récit du genre littéraire des *Circonstances*, reposant sur des « on dit » des VIII^{ème} et IX^{ème} siècles, à l'exclusion d'autres « on dit ». Rien n'en figure même dans le plus ancien commentaire coranique que nous avons en entier, celui de Muqâtil (m. en 765) : celui-ci, pour les 5 premiers versets de la sourate 96, fournit de tout autres *Circonstances*, dans un cadre polémique mettant en scène un oncle du prophète réfractaire à la prédication de son neveu. Chaque fois que l'oncle païen présente une objection, un verset descend pour le contredire.

En fait, ce que l'on appelle « la biographie de Muhammad » est très marqué par le genre littéraire dit des *Circonstances de la révélation*. Ceci a été souligné par R. Blachère en 1952, dans son ouvrage *Le problème de Mahomet* : « La *Sîra* ou “Vie de Mahomet” a pour substrat des allusions ou des expressions contenues dans le Coran, avec toutefois ce correctif que ce substrat n'est ni toujours identique ni toujours aussi ferme, en sorte que le *midrash* qui se fonde sur lui varie également de sens et d'allure, selon la date des passages coraniques invoqués⁵¹. »

La *Sîra* serait donc une sorte de grand *midrash*, à l'image des commentaires narratifs de la tradition exégétique juive sur les textes bibliques. De toute manière, c'est « un sens » qu'elle veut délivrer, et « l'histoire » doit se plier à ce sens. Ce n'est donc pas un document d'histoire proprement dit, mais au

⁵¹ Régis BLACHERE, *Le problème de Mahomet*, PUF, Paris, 1952, p. 10-11.

mieux une histoire interprétée ; c'est l'« histoire islamique du salut », dira le chercheur anglais J. Wansbrough plus récemment⁵².

Que pouvons-nous faire de ces matériaux ?

Connaissant la nature de ces matériaux, la perspective et le projet de leurs auteurs, les destinataires des oeuvres et des récits divers qu'ils contiennent, et même le contexte historique des VIII^{ème} et IX^{ème} siècles au Proche-Orient, nous pouvons en dégager, au moins et tout d'abord, les significations que les musulmans, à partir du VIII^{ème} siècle et jusqu'aujourd'hui, ont donné à leur histoire. L'historicité des événements qui sont relatés est sans doute aléatoire ; mais ce qui est relaté est emblématique pour la communauté qui le reçoit et le transmet.

L'une des significations fondamentales concerne le prophète Muhammad en tant que « modèle » à imiter. Une plongée dans le *Hadîth* à ce propos, quelle qu'en soit la forme – *hadîth-s* dispersés, *Expéditions*, *Sîra*, *Circonstances* – peut nous révéler la prégnance de ce modèle jusqu'à nos jours dans la pensée et l'enseignement religieux, donc chez nombre de nos élèves musulmans qui suivent cet enseignement. Je ne peux qu'inciter les enseignants à faire cette plongée eux-mêmes, mais non pas dans les sélections expurgées et apologétiques diffusées à l'usage des Occidentaux. Pour connaître en quoi consiste ce modèle et comprendre en quoi il est tout à fait décalé par rapport à un enseignement qui se veut laïc, c'est dans les sources elles-mêmes qu'il faut aller voir. C'est difficile. Mais c'est possible⁵³. Faute de l'avoir fait au moins pour soi-même, le décalage et l'incompréhension ne cesseront d'augmenter. Dans le contexte actuel, cela risque de devenir grave.

C'est donc là une première chose, très importante à percevoir, si nous voulons connaître l'univers de pensée dans lequel se situe la culture religieuse des musulmans jusqu'à nos jours. Celle-ci est peu touchée par la perspective « critique » appliquée aux traditions religieuses et qui nous est plus familière. En particulier et sauf exception, le fil rouge de l'« étude critique » sur le Coran n'est jamais franchi, même par des universitaires que l'on estime être de culture moderne⁵⁴. « On ne peut pas critiquer Dieu », comme me disait une étudiante, jouant sur l'ambiguïté du mot « critique ».

La littérature traditionnelle est-elle vide d'informations historiques ?

C'est la seconde question importante qu'il faut se poser à propos des matériaux traditionnels.

⁵² John WANSBROUGH, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford University Press, Oxford, 1977.

⁵³ Les librairies islamiques des grands villes, en France, ne manquent pas d'ouvrages et de manuels catéchétiques qu'il est intéressant de connaître et d'étudier.

⁵⁴ Cf. par exemple l'univers de pensée dans lequel se situe Azeddine GUELLOUZ, dans son petit livre *Le Coran*, Flammarion, coll. « Dominos », Paris, 1996. En 1996, l'auteur était professeur à Paris I.

Il est certes utile de nous rappeler le jugement de l'orientaliste italien du début du siècle dernier, Leone Caetani. Celui-ci fut l'auteur d'une énorme encyclopédie textuelle en 10 volumes, parue entre 1905 et 1926 sous le titre *Annali dell'Islam* : recueil de textes de la littérature historico-biographique islamique traditionnelle sur les débuts de l'islam, traduits, annotés, critiqués⁵⁵. A l'issue de son parcours, il tirait « la conclusion pessimiste que nous ne pouvons trouver presque rien de vrai sur Muhammad dans la Tradition, et pouvons écarter comme apocryphes tous les matériaux traditionnels que nous possédons ».

Cette conclusion est pourtant excessive. Peut-on dire vraiment que ces matériaux traditionnels sont vides de toute information véritable ? Je ne le crois pas. De même, le Coran, à sa manière, n'est pas vide d'informations. Mais il faut apprendre à le lire, et cela ne se fait pas à coup de citations. Derrière tout cet ensemble, il y a des informations que l'on peut dégager. C'est là précisément que se place le travail de l'historien et, au delà de l'historien, du critique littéraire, voire du théologien.

En ce qui concerne l'histoire, on peut, à partir des matériaux de la littérature biographique islamique classique autour de Muhammad et des débuts de l'islam, dégager un certain nombre de données relativement solides. De l'avis de plusieurs chercheurs contemporains, ces données se trouvent surtout dans la partie « Expéditions » (*Maghâzi*) qui concerne les débuts de l'islam à Yathrib / Médine, moins obscure que ce qui est appelé la « période mecquoise » de la vie du fondateur. Ce n'est pas pour rien, à mon avis, que les premiers musulmans ont eux-mêmes choisi la fondation de la première communauté islamique à Yathrib comme point de départ de leur ère particulière : l'an I, pour eux, ce n'était pas tant l'envoi du prophète en mission par l'ange Gabriel que l'hégire à Yathrib. Nous avons même, dans les sources islamiques, la reproduction d'une sorte de document écrit de fondation qui tranche visiblement avec beaucoup d'autres données : c'est la charte de Yathrib, autrefois appelée de façon impropre par les orientalistes « constitution de Médine »⁵⁶. Quoi qu'il en soit des débats érudits sur la valeur historique de ce « document », celui-ci donne une idée valable des bases et de l'esprit de cette première fondation de l'islam, et du rôle du fondateur.

D'autres études minutieuses ont été faites sur un certain nombre d'événements particuliers développés dans la littérature islamique d'*Expéditions*⁵⁷. L'analyse aboutit plus d'une fois à des résultats intéressants et probants. Certes, ce qui en reste est souvent « d'une affreuse sécheresse », selon l'expression de Maxime Rodinson. Mais cette sécheresse, finalement, n'est pas si affreuse que cela et elle est précieuse et de bon aloi pour l'historien. Il faut simplement accepter de sortir du cadre du « roman historique » qui est si souvent celui des biographies de Muhammad d'usage courant.

⁵⁵ Leone CAETANI, *Annali dell'Islam*, 10 vol., Milan, 1905-1926.

⁵⁶ Un aperçu dans Alfred-Louis de PREMARE, *Les fondations de l'islam*, Le Seuil, Paris, 2002, chap. 5.

⁵⁷ Cf. en particulier Harald MOTZKI (dir.), *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources*, Brill, Leiden, 2000, notamment la partie II.

Cependant, pour bien comprendre les données traditionnelles, je pense que nous devons également sortir du cercle fermé des sources islamiques et tenter de situer cette histoire devenue emblématique dans un ensemble plus vaste.

Le domaine arabe du Nord : Syrie-Jordanie-Transjordanie et Mésopotamie.

Nous n'avons pratiquement aucune donnée externe, archéologique ou épigraphique, sur le Hedjâz au VII^{ème} siècle. En revanche, nous sommes relativement mieux documentés sur ce que j'appellerai le domaine arabe du Nord. Il s'agit des populations arabes établies de longue date dans les franges steppiques de la Jordanie, de la Transjordanie et de la Syrie. Il s'agit aussi des populations arabes qui étaient établies le long des rives du Tigre et de l'Euphrate en Irak.

Les Arabes, dans ces régions, étaient même représentés par des pouvoirs politiques arabes locaux : les Ghassân à l'ouest, alliés des Byzantins, et les rois de Hîra, en Mésopotamie, alliés des Perses. Les documents littéraires, voire épigraphiques, sont représentés notamment par les sources syriaques, grecques et persanes, et parfois arabes mêmes (par exemple, les premières inscriptions en écriture arabe au VI^{ème} siècle, les inscriptions arabes du Néguev dont certaines sont antérieures ou contemporaines des débuts de l'islam, etc.). Il nous faut connaître, au moins dans ses grandes lignes, ce *background* à la fois politique, religieux et culturel et linguistique des royaumes arabes du Nord avant l'islam et aux débuts de l'islam : les options religieuses monophysites des rois de Ghassân ; la diversité des courants religieux représentés dans le royaume arabe de Mésopotamie (manichéens, nestoriens, jacobites) ; les vieilles coutumes religieuses arabes de certains rois de Hîra, le christianisme de certains autres ; l'histoire de l'écriture arabe antérieurement à l'islam, les cours littéraires autour des rois arabes ; les anciens témoins de la poésie arabe archaïque, source essentielle pour l'établissement des canons de la langue arabe classique ; les relations constantes, par les voies commerciales, entre le domaine arabe du Nord et le cœur de la Péninsule elle-même, etc. Tout nous dit, même dans la littérature islamique, que le Hedjaz non seulement n'était pas isolé de cette ensemble, mais encore qu'il était orienté culturellement et commercialement vers le Nord, comme il était orienté, de l'autre côté, vers le Sud, Yémen et Ethiopie.

Enfin, nous ne manquons pas d'informations externes dans la littérature historiographique sur la conquête arabe dans le Proche-Orient et en Egypte : les chroniques syriaques, grecques, arménienne et copte et les récits sur les conquêtes que nous trouvons plus tard dans l'historiographie de langue arabe elle-même. Chacune de ces sources, dans sa perspective propre, est importante si nous voulons connaître non seulement les événements, mais surtout l'état d'esprit des uns et des autres à propos du phénomène nouveau de l'expansion conquérante des Arabes venus du Sud.

L'étude du Coran lui-même peut grandement profiter de cette ouverture sur le large. Je me borne ici à évoquer l'histoire des mots, toujours significative de quelque chose de plus important qu'eux-mêmes. Peut-on ignorer, par exemple, que des mots importants et structurants pour la perspective religieuse islamique sont issus de l'hébreu, de l'araméen et du syro-araméen dit syriaque, voire de

l'éthiopien et du persan ? Des mots, certes, mais pas des moindres : *Qur'ân* (Coran), *Salât* (prière), *sûrat* (sourate), *janna* ou *firdaws* (paradis), etc. Le mot *mushaf* (codex), qui deviendra usuel pour désigner le corpus coranique, est un mot éthiopien, déjà repéré comme tel par les philologues arabes anciens, comme bien d'autres de ceux qu'ils appelaient les termes « arabisés » du Coran. Le mot *Tûr* (montagne) est un mot syriaque. C'est par lui que commencent deux sourates (95 et 56) sous la forme de serments évoquant respectivement le Sinaï et le mont du Temple à Jérusalem. Le mot *Safara* (scribes), qui désigne les porteurs des écritures saintes antérieures, est l'arabisation des *Soferîm* juifs (sourate 80, 15). Les mots ne sont que des signes. Lorsqu'on étudie le Coran, on voit que ces signes indiquent des choses plus importantes qu'eux-mêmes, qu'ils situent bien la naissance de l'islam dans un contexte spatio-temporel élargi et non dans un petit canton que l'on estimerait perdu et isolé en Arabie occidentale.

C'est dire que, si nous avons quelques raisons de nous défier, sur le plan historique strict, d'une « biographie de Muhammad » formée unilatéralement sur ce que nous en disent les sources islamiques traditionnelles, nous ne sommes pas démunis d'outils d'analyse pour situer cette biographie elle-même, les débuts de l'islam et la constitution de ses écritures, dans le temps et l'espace plus larges du Proche-Orient aux VI^{ème}, VII^{ème} et VIII^{ème} siècles de notre ère.

Conclusion

Pour ce qui est de l'enseignement du « fait religieux » islamique à ses débuts, se concentrer sur une « biographie de Muhammad » risque de nous replonger inévitablement dans le catéchisme, avec tous les risques d'affrontements entre des élèves formés à ce catéchisme et des enseignants qui prétendraient leur donner le fin mot de « l'histoire » à ce sujet.

Je n'ai pas la prétention de dire ce qu'il faut faire concrètement devant une classe où se trouvent des élèves musulmans. J'entrevois ce que l'on pourrait faire éventuellement pour proposer aux professeurs, en ces matières, des outils d'enseignement appropriés qui, les aidant à sortir des discours conventionnels pleins de « bonnes intentions », les mettent dans une dynamique de recherche intellectuelle à partir d'informations exactes. Mon propos, en conclusion, sera donc axé sur l'acquisition par les enseignants d'une bonne connaissance des sujets abordés au cours de cet exposé. Cette connaissance devrait, à mon avis, porter sur deux points essentiels.

Tout d'abord la plongée, dont j'ai évoqué la nécessité il y a un instant, dans l'univers propre aux sources islamiques traditionnelles interprétant l'histoire de l'islam primitif ; tout particulièrement lorsqu'elles se réfèrent au « beau modèle » que représente pour elles la figure de Muhammad. Ces références, en effet, n'ont rien perdu de leur impact aujourd'hui. Il faut donc les connaître, en elles-mêmes d'abord et, par voie de conséquence, en vue de mieux connaître l'univers de référence des élèves musulmans.

En même temps et parallèlement, il est nécessaire de sortir du cercle fermé des sources islamiques et de s'ouvrir au *background* élargi du domaine arabe et non arabe proche-oriental du VII^{ème} siècle,

dans lequel a surgi la conquête islamique. Si nous voulons que les élèves sortent quelque peu de l'enfermement dans un univers de référence rétréci et unilatéral, il me paraît nécessaire que leurs enseignants aient fait eux-mêmes préalablement ce parcours au grand large.

Une formation plus approfondie dans ces deux directions complémentaires peut contribuer à leur fournir, en ce qui concerne Muhammad et les débuts de l'islam, l'assise intellectuelle qui, maintenant, leur est plus que jamais nécessaire.

L'approche sociologique des faits religieux

Jean-Paul Willaime, Directeur d'Études à l'E.P.H.E. (Section des sciences religieuses), Directeur du *Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité* (Unité Mixte de Recherches E.P.H.E./C.N.R.S.)

Introduction : religion et modernité

Il est devenu courant de définir notre modernité occidentale par « la sortie de la religion ». Or, considérer que le principe directeur de la modernité réside précisément dans cette sortie présuppose que l'on soit au clair sur ce qu'est la religion. Dans une étude très fouillée sur le concept de sécularisation, Jean-Claude Monod remarque, qu'en réalité, « nous ne savons pas ce que signifie "sortir de la religion"⁵⁸ ». Nous ne le savons pas, car le concept même de sécularisation, au fondement de cette assertion, a été aussi bien compris comme une émancipation à l'égard de la religion que comme une « mondanisation » de la religion, c'est-à-dire aussi bien comme une rupture décisive avec la religion que comme un accomplissement d'éléments religieux décisifs d'origine juive et chrétienne. Dans ce débat, c'est toute la compréhension de la modernité occidentale qui se trouve mise en jeu, une compréhension qui peut privilégier la discontinuité ou la continuité. Cette discussion sur la sécularisation que, même s'ils n'en mesurent pas toujours les présupposés philosophiques, les sociologues des religions connaissent bien⁵⁹, engage bien sûr une compréhension du religieux. Jean-Marc Tétaz et Pierre Gisel soulignent à juste titre que « l'interrogation sur ce qu'est la religion ou le religieux est liée à la modernité occidentale⁶⁰ », une modernité qui, quand elle s'interroge sur le concept de religion, traite en fait d'elle-même. Ce questionnement met en jeu un rapport à l'autre aussi bien dans la diachronie (le passé) que dans la synchronie (les autres cultures). C'est le processus même de la modernité qui, en différenciant les différentes sphères d'activité, a dès lors posé la question de ce qui revenait au religieux et ce qui ne relevait pas de lui. Le mot de religion va ainsi désigner un phénomène propre. Dès lors on parla du « champ religieux », des « instances religieuses »

⁵⁸ Jean-Claude MONOD, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Vrin, Paris, 2002, p. 7.

⁵⁹ Cf. notamment Karel DOBBELAERE, *Secularization : An Analysis at Three Levels*, Presses Interuniversitaires Européennes-Peter Lang, Brussels, 2002 et Olivier TSCHANNEN, *Les théories de la sécularisation*, Librairie Droz, Genève-Paris, 1992.

⁶⁰ Jean-Marc TETAZ et Pierre GISEL, « Statut et forme d'une théorie de la religion », in P. GISEL et J.-M. TETAZ (dir.), *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives*, Labor et Fides, Genève, 2002, p. 10.

et des relations qu'entretient le religieux avec l'économique, le politique, le culturel, le social... Or, comme le remarque Emile Benveniste, « ne concevant pas cette réalité omniprésente qu'est la religion comme une institution séparée, les Indo-Européens n'avaient pas de terme pour la désigner⁶¹ ». Quant à L. Kapani, il montre, en prenant l'exemple de l'hindouisme, que la distinction même entre religieux et non-religieux est problématique dans certaines cultures : « Ce qu'on appelle l'hindouisme (mot créé par les Anglais vers 1830) ne correspond pas à un domaine séparé de la vie sociale, comme c'est le cas pour la religion de nos jours en Occident. L'hindouisme est essentiellement et indissolublement un système socio-religieux. Le mot retenu en sanskrit, comme en hindi, bengali, etc., est dharma, ce qui, sans contredire l'idée de religion, signifie plus précisément le fondement cosmique et social, la norme régulatrice de la vie. Il s'agit d'une loi immanente à la nature des choses, inscrite à la fois dans la société et au fond de chacun de nous. Poser à un hindou la question : "Quelle est votre religion ?" revient donc à lui demander : "Quel est votre way of life?"⁶² »

Pouvoir analyser les phénomènes religieux comme des faits sociaux présupposait en tout cas une sécularisation du savoir sur la société : l'émergence d'une analyse scientifique des religions est inséparable d'une évolution sociale d'ensemble marquée par la perte de la fonction englobante de la religion. La genèse socio-historique du concept de religion dans la modernité occidentale s'est accompagnée d'une progressive élaboration de la religion comme objet d'étude, sciences du religieux et concept de religion étant historiquement en étroite interdépendance. Le développement des sciences des religions a forcément complexifié, comme toute science qui se respecte, la définition de son objet : aux termes de sa magistrale enquête historique sur le concept occidental de religion, Michel Despland⁶³ a ainsi pu lister quarante définitions de la religion des origines gréco-latines à la fin du XVIII^{ème} siècle. Quant à Brian J. Zinnbauer et ses collègues⁶⁴, ils ont recensé trente et une définitions

⁶¹ Emile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Vol. 2 : Pouvoir, droit, religion, Minuit, Paris, 1969, p. 265.

⁶² L. KAPANI, « Spécificités de la religion hindoue », in Jean DELUMEAU (dir.), *Le fait religieux*, Fayard, Paris, 1993, p. 375.

⁶³ Michel DESPLAND, *La religion en Occident. Evolution des idées et du vécu*, Fides, Montréal, 1979. Michel Despland a poursuivi son enquête en étudiant l'émergence des sciences de la religion au XIX^{ème} siècle en France : voir *L'émergence des sciences de la religion. La Monarchie de Juillet : un moment fondateur*, L'Harmattan, Paris, 1999. Cf. également, avec Gérard VALLEE (dir.), *Religion in History. The Word, the Idea, the Reality/ La religion dans l'histoire. Le mot, l'idée, la réalité*, Wilfred Laurier SCOTT Press, Waterloo, Ont., 1992.

⁶⁴ Brian J. ZINNBAUER, Kenneth I. PARGAMENT and Allie B. SCOTT, « The Emerging Meanings of Religiousness and Spirituality: Problems and Prospects », *Journal of Personality*, 67 (6), 1999, p. 889-919.

⁸ Yves LAMBERT, « La "Tour de Babel" des définitions de la religion », *Social Compass*, 38 (1), 1991, p. 73-85.

de la religiosité et quarante définitions de la spiritualité dans les publications en sciences sociales parues depuis un siècle. Il n'y a pas de définition de la religion qui fasse l'unanimité des chercheurs et certains ont pu parler d'une « Tour de Babel » des définitions⁶⁵. Il est en effet difficile d'isoler totalement la définition du religieux de l'analyse que l'on en fait et les définitions proposées reflètent inévitablement les orientations de recherches de leurs auteurs. Selon les pays, l'approche scientifique du religieux fut marquée par un tropisme particulier. Ainsi est-il fréquent de souligner le contraste entre l'abord des religions par les textes en Allemagne où l'histoire des religions fut très marquée par la philologie et l'abord des religions par les rites et coutumes en Grande-Bretagne où se développa l'anthropologie. Selon que l'on privilégie un paradigme textuel ou un paradigme comportemental, l'objet « religion » sera bien sûr défini différemment. Il y a en tout plusieurs points de vue disciplinaires possibles pour définir le religieux et l'approche sociologique des faits religieux n'est pas exclusive d'autres approches.

La sociologie des religions ayant, comme toute la sociologie, partie liée avec l'avènement de la modernité occidentale, elle a eu tendance à s'identifier au paradigme de la sécularisation, voire avec le schéma de la « sortie de la religion ». Dès ses débuts, au tournant des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, la sociologie s'est interrogée sur le devenir du religieux dans les sociétés modernes occidentales. C'est bien parce que les sociétés européennes changeaient profondément suite aux révolutions politiques, économiques (industrialisation), scientifiques, sociales et culturelles (mouvement des Lumières) qu'une étude systématique du fonctionnement des sociétés et de leur évolution s'est imposée. Dans cette volonté de cerner les contours de la nouvelle façon de vivre en société qu'impliquaient tous ces changements, l'interrogation sur le devenir du religieux fut centrale. Loin d'être un aspect marginal des penseurs classiques de la sociologie, la sociologie des religions fut au contraire une dimension essentielle de leur œuvre : on le vérifie tout particulièrement chez Émile Durkheim et chez Max Weber. Eu égard au rôle central joué par des représentations et des pratiques religieuses dans la vie antérieure des sociétés, l'émergence des sociétés modernes signifiait-elle un réaménagement profond de la place et du rôle du religieux, voire sa perte inéluctable d'influence ? C'est tout le problème des rapports entre religion et modernité qui se trouvait dès lors posé, la modernité apparaissant souvent comme l'opposé de la religion, comme si plus de modernité signifiait obligatoirement moins de religieux.

Même si les pères de la sociologie furent souvent des moralistes réfléchissant à la reconstruction de l'ordre social bouleversé par les révolutions industrielle et politique, ils reprirent quelque chose de la philosophie des Lumières et de la critique rationaliste en tentant de fournir une approche scientifique de la religion. Et c'est cette constitution de la religion comme objet de science qui fut souvent marquée par des approches réductionnistes tendant à considérer le religieux seulement comme une variable dépendante pouvant être expliquée par diverses autres variables, comme si les religions

n'avaient pas de consistance symbolique propre. La critique rationaliste de la religion cherche à expliquer les représentations et pratiques religieuses par divers facteurs, qu'ils soient anthropologiques (Feuerbach), économiques (Marx), psychiques (Freud) ou sociaux (Durkheim). Ces approches mêlèrent souvent à l'étude scientifique des religions une critique idéologique fondée sur un projet de réforme social, voire une véritable conception alternative de l'homme et du monde. L'influence d'une certaine analyse marxiste renforça cette tendance qui amena certains sociologues à considérer la religion comme un épiphénomène, comme une superstructure n'ayant qu'une importance sociale tout à fait secondaire. Ce réductionnisme et cette marginalisation progressive de la sociologie des religions parmi les sciences sociales ont été encouragés par des philosophies linéaires de l'histoire qui, d'une façon ou d'une autre, pensaient que l'avènement de la société moderne signifiait la disparition progressive de la religion, sa liquidation à terme. Dans les sociétés occidentales, ce point de vue fut renforcé par la perte d'emprise effective des institutions religieuses sur la société et les personnes : la baisse de la pratique cultuelle et la crise des vocations sacerdotales dans le monde chrétien occidental contribuaient à cautionner empiriquement cette interprétation globale de l'évolution religieuse.

Mais si des sociologues des religions ont pu croire, dans les années de la modernité triomphante (les « Trente Glorieuses » de l'après Seconde Guerre mondiale), que la religion appartenait au passé, aujourd'hui les analyses sociologiques, plus autonomes par rapport aux philosophies linéaires de l'histoire, s'attachent à montrer en quoi la modernité, ce n'est pas « moins de religieux », mais « du religieux autrement », que la modernité se caractérise par une autre façon de vivre socialement la religion et de se rapporter à des traditions et énoncés religieux. La sociologie des religions réoccupe aujourd'hui une place de choix dans la sociologie générale, comme si l'on redécouvrait que la compréhension des mutations religieuses était essentielle à l'intelligence des sociétés et de leur évolution. En montrant l'importance de la religion dans les fonctionnements sociaux, la pensée sociologique a contribué, tout en reproduisant quelquefois des schémas réducteurs, à réhabiliter le religieux comme un phénomène social méritant considération. Les approches sociologiques ont peu à peu dégagé une manière spécifique d'aborder les phénomènes religieux, c'est-à-dire une façon particulière de les constituer en objet d'observation et d'analyse. Et l'on dispose aujourd'hui de quelques ouvrages introduisant à ce type d'approches⁶⁶.

⁶⁶ En français : Danièle HERVIEU-LEGER, avec la collaboration de Françoise CHAMPION, *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Le Cerf, Paris, 1986 ; Danièle HERVIEU-LEGER, *Le Pèlerin et le Converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999 ; *La religion en miettes ou la question des sectes*, Calmann-Lévy, Paris, 2001 ; Danièle HERVIEU-LEGER et Jean-Paul WILLAIME, *Sociologies et religion. Approches classiques*, PUF, Paris, 2001 ; Jean-Paul WILLAIME, *Sociologie des religions*, PUF, coll. « Que sais-je ? », Paris, 1998.

En anglais : M.B. MCGUIRE, *Religion: The Social Context*, Wadsworth Publishing Company, Belmont (California), First Edition, 1981 ; K. J. CHRISTIANO, W. H. SWATOS Jr and P. KIVISTO, *Sociology of Religion. Contemporary Developments*, Altamira Press, Walnut Creek (Ca), 2002.

Trois parties structurent cette présentation. La première rappellera succinctement la façon dont les grands auteurs classiques de la sociologie ont appréhendé le phénomène religieux. La seconde montrera la contribution de la sociologie à l'étude des interrelations entre religions et sociétés. La troisième s'intéressera à l'apport de la sociologie à l'étude de la religiosité contemporaine des Européens et des Français. L'approche sociologique du religieux ne se contente en effet pas, comme certains le pensent quelquefois, d'étudier les rapports du religieux avec ce qui n'est pas lui (la politique, l'économie, la culture...), elle analyse également les sensibilités et logiques religieuses dans leur spécificité. Autrement dit, la sociologie des religions ne se limite pas à l'étude du non-religieux dans le religieux.

La sociologie classique et le phénomène religieux

De façon diverse, les précurseurs de la sociologie et les sociologues classiques considérèrent la religion en lien avec une des dimensions importantes des sociétés modernes : l'économie pour Karl Marx et Max Weber, la démocratie pour Tocqueville, le lien social et l'individualisme pour Durkheim, la rationalisation pour Weber. C'est en analysant l'émergence des sociétés modernes occidentales qu'ils proposèrent une approche sociologique du phénomène religieux.

Marx : Religion et économie

Pour Karl Marx (1818-1883), la religion, cet « opium du peuple », est une idéologie contribuant à la légitimation des pouvoirs et obscurcissant la perception du monde social, en particulier les rapports de domination qui le caractérisent ; la religion manifeste l'aliénation de l'homme dans la société capitaliste. Malgré ses faiblesses, l'approche marxiste constitue un apport important à la sociologie des religions. Elle met en effet en œuvre trois problématiques intéressantes pour la recherche : une problématique de la *méconnaissance*, une problématique de l'*instrumentalisation politique* du religieux, une problématique des *classes sociales*. Une problématique de la méconnaissance qui permet de poser la question de savoir quels sont, au niveau de la vision du monde social, les effets de connaissance et de méconnaissance des visions religieuses de l'homme et du monde. Une problématique de l'instrumentalisation politique du religieux avec la question de l'utilisation des systèmes symboliques dans les rapports sociaux de domination et les légitimations du pouvoir. Une problématique des classes sociales qui invite à examiner les différenciations des pratiques et messages religieux en fonction des milieux sociaux. Religion bourgeoise, religion des classes moyennes, religion des opprimés, les oppositions de classes traversent aussi les mondes religieux et donnent à chaque tradition religieuse des visages différents. Max Weber reprendra le problème de façon plus nuancée en montrant les affinités électives existant entre tels types de religiosité et tels milieux sociaux. Et on gardera de Marx le primat accordé au point de vue macrosociologique. Pour l'analyse des phénomènes religieux, cela signifie que tout groupe religieux, aussi minoritaire et non-conformiste soit-il, s'inscrit dans l'économie générale des rapports sociaux qui caractérisent une société.

Le mérite de Marx et des marxismes aura été de montrer que les religions, comme toute autre réalité sociale, sont traversées par les conflits de classes et participent de la légitimation des pouvoirs. Mais, en se focalisant sur la fonction attestataire de la religion, Marx a sous-estimé sa fonction protestataire, sa capacité à être vecteur de protestation face aux pouvoirs établis. En déclarant que « la détresse religieuse est, pour une part, l'expression de la détresse réelle et, pour une autre, la protestation contre la détresse réelle⁶⁷ », Marx avait pourtant reconnu la dimension protestataire de la religion, mais, en considérant la religion comme le « bonheur illusoire du peuple », il n'a pas pu prendre cette protestation au sérieux et considérer que, dans certaines circonstances, elle pouvait contribuer au « bonheur réel » du peuple. Les effets politiques d'une idéologie, qu'elle soit politique ou religieuse, sont rarement univoques. Et ce n'est pas une mince ironie de l'histoire de constater que, dans les pays de l'ancien bloc européen de l'Est, c'est aussi du côté des forces religieuses qu'a émergé la protestation face à un marxisme sclérosé en doctrine d'État. Emporté par sa critique politique, Marx a imputé à l'essence du christianisme un rôle d'« opium du peuple » sans analyser la logique intrinsèque de cette tradition religieuse⁶⁸. S'il l'avait fait, il aurait pu percevoir que, dans certaines circonstances, le christianisme pouvait aussi nourrir une protestation sociale et proclamer l'illégitimité de l'ordre établi. Les présupposés philosophiques de la démarche de Marx obèrent son analyse. En effet, en considérant la religion comme une réalité superstructurelle ayant peu d'autonomie par rapport à la base matérielle de la vie sociale, Marx n'a pas pensé le religieux comme système symbolique autonome, de même qu'il n'a pas pensé le politique en tant que tel. D'où, chez lui, une réduction du religieux à des effets socio-politiques observables ici ou là. La critique rationaliste et politique de la religion pèse ici de tout son poids. Si la religion n'est qu'une illusion liée à l'aliénation de l'homme en régime capitaliste, il est en effet difficile de lui donner une quelconque consistance comme phénomène social.

Frappé par le fait que le christianisme était devenu un phénomène de masse, Friedrich Engels (1820-1895), le compagnon de route de Marx, effectue quant à lui un parallèle entre le christianisme primitif et le socialisme. Celui-là lui apparaît comme un « socialisme » adapté à l'époque antique, un « socialisme » qui a représenté un mouvement d'opprimés porteur d'un message de délivrance et victime de la persécution, comme le socialisme à l'ère industrielle. Christianisme comme socialisme montrent pour Engels la puissance sociale des idéologies lorsque celles-ci, imprégnant les consciences, deviennent des forces collectives. L'on ne comprend en effet pas grand chose aux phénomènes religieux si l'on ne prend pas en compte le fait qu'il s'agit de représentations impliquant

⁶⁷ *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Introduction.

⁶⁸ C'est l'extrême attention portée à la logique interne du catholicisme qui permit à Émile POULAT de montrer qu'en dépit de certaines alliances, il y avait un profond antagonisme entre l'Église catholique et la bourgeoisie libérale (cf. *Eglise contre bourgeoisie*, Casterman, Paris, 1977).

fortement les personnes, les incitant à se comporter de telle ou telle façon et à se mobiliser plus ou moins intensément.

Tocqueville : Religion et démocratie

Alexis de Tocqueville (1805-1859)⁶⁹, pour sa part, insiste sur les vertus de la religion. En observant la société américaine (*De la démocratie en Amérique*, 1835-1840), Tocqueville fut étonné d'y découvrir une grande vitalité religieuse, qui contredisait ceux qui estimaient que l'avènement de la société moderne démocratique entraînait le recul de la religion, comme si le zèle religieux devait obligatoirement se calmer « au fur et à mesure que le progrès des Lumières et de la liberté se répandraient ». Au contraire, remarque Tocqueville, « en Amérique, c'est la religion qui mène aux lumières; c'est l'observance des lois divines qui conduit l'homme à la liberté ». Retournement complet de perspective par rapport à l'approche marxiste qui identifiait la religion avec la domination socio-politique et l'aliénation des masses. Renversement aussi par rapport à l'opposition classique entre modernité et religion, avec l'insistance de Tocqueville sur le rôle de la religion dans l'élaboration, chez les puritains fondateurs de l'Amérique, de l'idéal démocratique. Non seulement l'Amérique se caractérisait par une vitalité religieuse certaine, mais « esprit de religion » et « esprit de liberté » y allaient de pair. La religion y apparaissait comme une contribution plutôt qu'un obstacle à la démocratie moderne. Cette société moderne qui, caractérisée par l'individualisme et l'égalité des conditions sociales, pouvait être menacée dans sa cohésion, trouvait sa cohérence dans un fonds religieux commun qui développait en chacun l'« esprit public » et le sens de la solidarité. Si la religion éduque à la responsabilité sociale et compense l'individualisme, elle est socialement nécessaire, pense Tocqueville. Dans une perspective différente, avec d'autres prémices et en partant d'un terrain tout autre, Durkheim insistera, lui aussi, sur l'utilité sociale de la religion et son rôle intégrateur central.

Durkheim : Religion et lien social

La crise de la société moderne, pour Émile Durkheim (1858-1917), était liée au non-remplacement des morales traditionnelles fondées sur les religions. Dans son optique, la sociologie devait servir à reconstituer une morale répondant aux exigences de l'esprit scientifique. De là son attention à la morale laïque et son engagement dans l'œuvre éducative de la République. Fidèle à ses *Règles de la méthode sociologique* (1895), Durkheim tente de circonscrire l'étude scientifique des phénomènes religieux en proposant une définition de la religion. Celle-ci va s'articuler, au terme d'une élaboration progressive de la notion de sacré chez Durkheim et ses disciples, sur la distinction du sacré et du profane : « Toutes les croyances religieuses connues, qu'elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun : elles supposent une classification des choses réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposées, désignées généralement par deux

⁶⁹ Agnès ANTOINE, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Fayard, Paris, 2003.

termes distincts que traduisent assez bien les mots de profane et de sacré. » « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent⁷⁰. » L'approche durkheimienne s'inscrit dans une théorie du sacré qui considère celui-ci comme la transcendantalisation du sentiment collectif. La religion est le sentiment collectif hypostasié, la société inspire à ses membres un sentiment de dépendance et de respect ; elle est « religiogène ». En faisant du religieux une dimension intrinsèque de la société (« l'idée de la société est l'âme de la religion »), en soulignant sa puissance d'expression et de resserrement du lien social, Durkheim souligne incontestablement une importante fonction du religieux : sa fonction d'intégration sociale, d'attestation de l'ordre social.

Mais son approche ne rend pas compte de l'aspect contraire, à savoir la religion comme facteur de désintégration sociale, la religion comme vecteur de protestation. Elle peut aussi être l'expression d'une lutte active contre l'état présent des choses et générer des attitudes de retrait du monde, soit collectivement (réalisation de sociétés alternatives), soit individuellement (mystique). Les limites de l'approche durkheimienne viennent aussi de ce qu'elle s'élabore à partir de l'analyse d'une société où groupement social (le clan) et groupement religieux (la religion totémique) sont parfaitement superposés et se confondent. Pas de différenciation, dans un tel cas, de la société religieuse par rapport à la société civile. Mais la limite de l'approche durkheimienne est aussi sa force. Nombreux sont en effet les exemples où la religion est un élément important d'affirmation de l'identité collective (l'islam chiite en Iran, le catholicisme en Pologne, l'orthodoxie en Grèce, le luthéranisme en Suède...), comme si la forte attestation d'un sentiment national ne pouvait faire l'économie d'une dimension religieuse. La problématique durkheimienne invite donc à réfléchir à cette propension qu'ont les sociétés à se placer, fut-ce de façon très allusive, sous un « dais sacré » (le *sacred canopy* de Peter Berger), comme s'il s'avérait nécessaire d'inscrire l'ordre social contingent dans l'orbite du sacré. R.N. Bellah considère d'ailleurs que Durkheim lui-même « était un grand prêtre et un théologien de la religion civile de la Troisième République⁷¹ ».

Un autre intérêt de l'approche durkheimienne est son insistance sur l'aspect dynamique du sentiment religieux. Pour Durkheim, la religion est une force, une force qui permet d'agir : « Le fidèle qui a communiqué avec son dieu n'est pas seulement un homme qui voit des vérités nouvelles que l'incroyant ignore ; c'est un homme qui peut davantage. Il sent en lui plus de force soit pour supporter les difficultés de l'existence soit pour les vaincre. Il est comme élevé au-dessus des misères humaines parce qu'il est élevé au-dessus de sa condition d'homme ; il se croit sauvé du mal, sous quelque forme, d'ailleurs, qu'il conçoive le mal. Le premier article de toute foi, c'est la croyance au salut par

⁷⁰ *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912.

⁷¹ R. N. BELLAH, « Morale, religion et société dans l'oeuvre durkheimienne », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 69, 1990, p.10.

la foi⁷². » Si « la religion est action », si la foi est avant tout « un élan à agir », on comprend mieux, dès lors, pourquoi Durkheim pensait que la science était impuissante à faire disparaître la religion. La science réduit les fonctions cognitives de la religion et conteste sa prétention à régenter les entreprises de connaissance, mais elle ne peut pas nier une réalité et empêcher que les hommes continuent à agir portés par l'élan de fois religieuses. C'est le paradoxe de l'approche durkheimienne de la religion. Alors que d'un côté, elle semble réduire la religion au social, de l'autre elle semble ramener le social au religieux en considérant qu'une société ne peut tenir que par une sacralisation du sentiment collectif. Le grand problème de Durkheim était justement de savoir comment la société moderne, caractérisée par l'individualisme et la solidarité organique (la division du travail), pouvait générer du consensus et de la cohésion sociale. Le grand sociologue français répondra en insistant sur le caractère sacré de la personne humaine : « Il ne reste plus rien que les hommes puissent aimer et honorer en commun, si ce n'est l'homme lui-même » écrit Durkheim en 1914. La sacralisation de la personne lui apparaît comme « la seule conviction morale qui peut unir les hommes d'une société moderne⁷³ ». Durkheim rejoint ainsi un débat très actuel sur le lien social et les fondements éthiques des démocraties pluralistes où certains se demandent comment « garantir laïcquement la sacralité des droits de l'homme⁷⁴ ».

Weber : Religion et rationalisation

Surtout connu par sa fameuse étude sur *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1905)⁷⁵, étude que nous évoquerons dans la seconde section de cette présentation, les autres aspects de la sociologie des religions de Max Weber (1864-1920)⁷⁶ sont tout aussi importants. Chez lui, c'est le fameux thème de la « démagification du monde » provoquée par la rationalisation croissante de la vie sociale (sa bureaucratisation) qui est central. Mais, dans ce monde désenchanté, le rôle des personnages charismatiques reste important, le monde froid de la rationalité instrumentale et fonctionnelle n'évacuant pas l'impact social de porteurs de charisme. Pour le sociologue allemand, la religion est « une espèce particulière de façon d'agir en communauté » dont il s'agit d'étudier les conditions et les effets. Weber fait d'emblée deux notations importantes : premièrement, même à travers des références à l'une ou l'autre forme d'au-delà, la religion concerne l'ici-bas, la façon de se conduire sur cette terre. Deuxièmement, « les actes motivés par la religion ou la magie sont des actes,

⁷² E. DURKHEIM, *ibid.*

⁷³ J.-Cl. FILLOUX, « Personne et sacré chez Durkheim », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 69, 1990, p.45.

⁷⁴ J. BAUBEROT, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Seuil, Paris, 1990, p.124.

⁷⁵ M. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi d'autres essais*, édité, traduit et présenté par Jean-Pierre Grossein avec la collaboration de Fernand Cambon, Gallimard, Paris, 2003.

⁷⁶ M. WEBER, *Sociologie des Religions*. Textes réunis et traduits par Jean-Pierre Grossein. Introduction de Jean-Claude Passeron, Gallimard, Paris, 1996.

au moins relativement, rationnels⁷⁷ ». Un des apports de Weber sera précisément de montrer qu'il y a différents types de rationalité – une rationalité instrumentale et une rationalité axiologique – et que la rationalisation même de la religion a joué un rôle essentiel dans l'émergence de la modernité.

Weber accorde une grande attention à l'étude des divers modes d'exercice du pouvoir religieux. Il a élaboré des types d'autorité religieuse à partir du repérage des différentes formes de légitimation du pouvoir dans la vie sociale. Selon Weber, le pouvoir peut se légitimer de façon rationnelle-légale, de façon traditionnelle ou de façon charismatique. La légitimation rationnelle-légale du pouvoir correspond à l'autorité administrative, une autorité impersonnelle qui repose sur la croyance en la validité des règlements et des fonctions. Le pouvoir fondé traditionnellement, lui, repose sur la croyance en la validité de la coutume, en la légitimité de la transmission traditionnelle des fonctions (par exemple, de façon héréditaire). Quant à l'autorité charismatique, elle est le type même du pouvoir personnel car sa légitimité repose sur l'aura reconnue à un individu donné. Dans le domaine religieux, ces trois modes de légitimation du pouvoir définissent les types idéaux du *Prêtre*, du *Sorcier* et du *Prophète*. Le *Prêtre* est l'autorité religieuse de fonction qui s'exerce au sein d'une entreprise bureaucratisée de salut. Le *Sorcier*, l'autorité religieuse qui s'exerce auprès d'une clientèle reconnaissant le savoir-faire du porteur authentique d'une tradition. Le *Prophète* est l'autorité religieuse personnelle de celui qui est reconnu sur la base d'une révélation dont il se prévaut (« mais moi, je vous dis que... »). L'autorité institutionnelle de type *Prêtre* est, par définition, celle qui gère le religieux au quotidien et assure sa continuité dans la durée, tandis que l'autorité charismatique de type *Prophète* introduit une rupture dans cette gestion quotidienne. Weber a particulièrement étudié les problèmes posés par la transmission de ce pouvoir personnel qu'est l'autorité prophétique. En se transmettant, le charisme se routinise et un processus d'institutionnalisation s'amorce avec les deuxième et troisième générations d'un groupement prophétique. Cette typologie des formes d'autorité religieuse demande bien sûr à être utilisée avec précaution, mais sa puissance heuristique est grande et nombreux sont les sociologues des religions à y faire référence. On peut affiner la typologie en distinguant, comme l'a fait Joachim Wach⁷⁸, jusqu'à neuf types d'autorité religieuse : le fondateur de religion, le réformateur, le prophète, le voyant, le magicien, le devin, le saint, le prêtre, le *religiosus*. Ces enrichissements sont utiles car, par exemple, tout prophète n'aboutit pas à la fondation d'une nouvelle religion. On peut aussi évaluer la pertinence des types wébériens par rapport à tel ou tel type d'autorité religieuse (rabbin, imam,...) et étudier, comme l'ont fait Michel Meslin et ses collaborateurs⁷⁹, les formes diverses prises par les relations maître/disciples dans les traditions religieuses.

⁷⁷ M. WEBER, *Economie et Société*, Tome Premier (1921), Plon, Paris, 1971, p. 429.

⁷⁸ J. WACH, *Sociologie de la Religion*, Payot, Paris, 1955, p. 289-341.

⁷⁹ M. MESLIN (dir.), *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, Le Cerf, Paris, 1990.

La sociologie wébérienne de la religion s'est également attachée à définir les types de « communalisation religieuse » (*religiöse Vergemeinschaftung*), en distinguant notamment l'*Église* et la *Secte* comme deux modes d'existence sociale de la religion. La première, l'*Église*, constitue une institution bureaucratisée de salut, ouverte à tous et où s'exerce l'autorité de fonction du prêtre : elle est en symbiose étroite avec la société englobante. La seconde, la *Secte*, forme une association volontaire de croyants en rupture plus ou moins marquée avec l'environnement social ; au sein d'une telle association prévaut une autorité religieuse de type charismatique. Alors qu'on naît membre d'une *Église*, on devient membre d'une *Secte* par une démarche volontaire. *Église* et *Secte* sont, dans l'approche de Weber, des types idéaux, c'est-à-dire des modèles élaborés pour la recherche et qui n'existent pas à l'état pur dans la réalité, mais sont des pôles utiles de référence pour l'étude de la réalité empirique. Ernst Troeltsch (1865 - 1923), complètera la typologie de son ami Weber en ajoutant le type *Mystique*, caractérisé par l'expérience personnelle immédiate à distance des formes objectivées de croyances et de cultes et par une socialisation très lâche (Troeltsch parle de « groupes flottants ») qui privilégie les liens personnels par affinité spirituelle⁸⁰.

Les interrelations religions-société

Soulignons-le d'emblée : l'approche sociologique du religieux ne se réduit pas à l'étude des interrelations entre religions et société, à une sociologie du « *et* » : religion *et* économie, religion *et* politique, religion *et* éducation, religion *et* santé, etc. Elle ne s'y réduit pas, même si l'étude des interférences entre le religieux et d'autres sphères d'activités fait incontestablement partie de son cahier des charges. Un exemple classique est le champ d'études consacré aux interférences entre appartenances religieuses et orientations politiques, entre le degré d'intégration dans les croyances et pratiques d'un groupe religieux et le comportement politique. Tant les travaux de sociologie électorale que ceux de sociologie des religions ont ainsi montré la profondeur et la pérennité de corrélations entre intégration catholique et orientation du vote. Ce faisant, ces analyses rappellent que, même en l'absence de consignes de la part des autorités religieuses et même s'il y a une diversité réelle d'orientations politiques dans un même monde religieux, il y a certaines affinités entre vision religieuse et vision politique. Indice que toute façon de se rapporter à Dieu est aussi une façon de se rapporter à l'homme et à sa vie en société, toute théologie véhiculant, explicitement ou implicitement une certaine vision du monde social.

Les effets socio-politiques d'une tradition religieuse ne sont en fait jamais scellés une fois pour toutes et peuvent s'inverser selon les circonstances. Comme l'a montré Patrick Michel à propos de l'Europe soviétisée, la religion peut constituer un rempart face à un pouvoir totalitaire qui, en

⁸⁰ Cf. E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1922), Scientia Verlag Aalen, 1965. En français, voir Jean SEGUY, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Le Cerf, Paris, 1980.

prétendant absorber toute la société civile dans le politique, refusait l'autonomie du religieux. Ainsi la religion a pu, dans les régimes communistes, « se poser en triple vecteur actif de désaliénation (à l'échelle de l'individu), de détotalisation (à l'échelle de la société) et de désoviétisation (à l'échelle de la nation⁸¹ ». En Chine, comme le montre Françoise Aubin, le crépuscule du communisme s'accompagne d'un renouveau aussi bien des religions traditionnelles chinoises, en particulier du taoïsme, que de l'islam et du christianisme : le surplus matériel dégagé par la libéralisation économique et idéologique des années 1980 « a aussitôt été investi, non pas en biens de consommation, mais dans la reconstruction des lieux de culte et dans l'organisation de cérémonies collectives coûteuses⁸² ». A moins qu'il fonctionne comme légitimation dernière d'un totalitarisme, le religieux, par l'altérité même qu'il manifeste, est d'autant plus porté à remettre en cause la clôture de la société sur elle-même que celle-ci prétend éradiquer la religion. Cette mise en avant du religieux dans la protestation antitotalitaire comme le rôle important qu'il peut jouer dans la phase de sortie du totalitarisme (cf. l'Église Évangélique dans l'ex-R.D.A.) montre l'impact socio-politique du religieux dans certaines circonstances. En même temps, cette transformation du religieux en espace politique ne signifie pas obligatoirement une nouvelle vitalité religieuse. C'est la situation propice à l'apparition du « pratiquant non croyant ». Et quand la chute du régime totalitaire est consommée, les Églises redeviennent des lieux de culte et de prières ouvertes aux personnes intéressées religieusement. Si l'Église catholique « s'est appliquée à aider la société polonaise à accoucher d'une modernité politique », P. Michel souligne qu'elle doit aujourd'hui, dans cette société qu'elle prétendait incarner elle aussi de façon totale, apprendre à vivre dans le pluralisme, c'est-à-dire découvrir qu'elle n'est qu'une orientation parmi d'autres, proposée à des individus qui revendiquent leur autonomie⁸³.

D'un point de vue socio-historique, il ne faut pas, si l'on peut dire, enfermer les religions dans le religieux ; il faut plutôt les considérer comme des faits socio-culturels ayant exercé quelque influence dans les différentes sphères de la vie sociale. Qu'il s'agisse de travail, d'économie, de vie familiale, d'éducation, de politique, etc., les façons de se comporter dans ces domaines sont liées à des représentations de l'homme et du monde qui, en hiérarchisant ces activités et en leur donnant sens, motivent positivement ou négativement les hommes à leur égard. C'est en tant que système de représentations motivant les hommes à se conduire de façon déterminée dans telle ou telle sphère d'activités que les cultures religieuses ont contribué à façonner des mentalités, à former des types d'hommes.

⁸¹ P. MICHEL, *La société retrouvée. Politique et religion dans l'Europe soviétisée*, Le Seuil, Paris, 1988, p. 10.

⁸² F. AUBIN, « Chine: islam et christianisme au crépuscule du communisme », in G. KEPEL (dir.), *Les politiques de Dieu*, Le Seuil, Paris, 1993, p. 143.

⁸³ P. MICHEL (dir.), *Les religions à l'Est*, Cerf, Paris, 1992, p. 195.

En se demandant ce qui poussait les hommes à agir dans un sens déterminé, en s'interrogeant sur la conduite de vie (*Lebensführung*) des individus, Max Weber a particulièrement bien posé la question fondamentale qui est au cœur de l'interrogation sociologique. Et c'est dans cette investigation qu'il rencontra le monde des religions, non pas seulement comme ensemble de représentations – il a su être très attentif à diverses subtilités théologiques –, mais aussi, et même surtout, comme comportement pratique des personnes dans la vie quotidienne. De là sa notion d'*ethos* qui souligne que s'il s'est intéressé aux éthiques, en particulier économiques, des religions mondiales, c'est surtout pour examiner comment ces éthiques aboutissaient à des conduites particulières de vie, à des comportements déterminés dans différents domaines : la politique, l'art, la sexualité, l'économie, le travail, etc.

Constatant qu'il n'y avait rien de naturel dans le fait de se consacrer corps et âme à un travail régulier, méthodique et efficace, il partit à la recherche des motivations particulières qui pouvaient inciter des individus à se dépenser sans compter dans un métier. De là sa fameuse thèse sur *l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1905)⁸⁴, établissant un lien d'affinité entre certaines conceptions protestantes et l'esprit d'entreprise. Cette étude prend place dans un ensemble d'analyses qu'il consacre aux liens entre économie et religions, analyses où il montre les effets économiques des croyances religieuses, qu'il s'agisse du confucianisme, du taoïsme, de l'hindouisme, du bouddhisme ou du judaïsme antique⁸⁵. Pour Weber, il ne s'agit pas de dire que le protestantisme est à l'origine du capitalisme, mais de montrer l'affinité entre un certain type de protestantisme – le calvinisme puritain des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles essentiellement – et l'esprit d'entreprise. Convaincu que le salut n'est pas accessible par des efforts humains (par des « oeuvres »), mais dispensé par Dieu seul dans son décret insondable, ayant rejeté la médiation des prêtres et de l'Église, le puritain est fortement préoccupé par la question de savoir s'il est sauvé ou non. Dès lors, il va interpréter sa réussite séculière, en particulier le développement de son entreprise, comme un signe de la bénédiction divine, comme une preuve attestant qu'il fait bien partie des élus. Travailler régulièrement et méthodiquement pour développer des richesses devenait dès lors une vocation (*Beruf*). Il ne s'agit pas d'accumuler des richesses pour en jouir et se reposer dans la luxure, mais de mener une vie ascétique consacrée au travail. Un tel état d'esprit, explique Weber, a favorisé l'accumulation capitaliste et le développement d'une économie rationnelle. C'est en effet la rationalité qui différencie le capitalisme occidental d'autres formes de capitalisme. Considérer le travail comme un devoir religieux, pratiquer un ascétisme intramondain et se conduire de façon rationnelle, tels sont les éléments de l'*ethos* puritain qui ont favorisé, à côté d'autres facteurs, le développement du capitalisme occidental. Weber montre ainsi magistralement, sans nier l'importance des facteurs matériels – toute explication monocausale lui

⁸⁴ M. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi d'autres essais*, op. cit.

⁸⁵ Etudes rassemblées dans les trois volumes des *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Mohr, Tübingen, 1920). En français, voir en particulier M. WEBER, *Sociologie des Religions*, op. cit.

répugne –, le poids de facteurs culturels, en particulier religieux, dans l'émergence d'un type donné de comportement économique⁸⁶.

Il est incontestable qu'une certaine religion du travail est attestée dans la sensibilité puritaine, une religion du travail au sens où le travail y est conçu comme l'exercice régulier et discipliné d'une activité, exercice lié d'une part à une ascèse intramondaine et, d'autre part, à une valorisation de l'efficacité (et donc du développement même de l'activité et de ses fruits). Cet *ethos*, qui s'est tout particulièrement déployé en Grande-Bretagne et aux États-Unis, peut encore s'observer aujourd'hui dans certains milieux sociaux précis, comme chez ces calvinistes orthodoxes néerlandais, très engagés dans le monde de l'informatique, ou ces agriculteurs mennonites de l'est de la France, qui associent une grande piété et rigueur morale à une gestion très rationnelle et assez performante de leur ferme. Quand Max Weber, dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, déclarait que si « le puritain voulait être un homme de métier (*Berufsmensch*), nous sommes forcés de l'être⁸⁷ », il voulait signifier par là que, même si les motivations religieuses particulières des puritains n'étaient plus présentes, le comportement qu'elles avaient contribué à façonner était devenu la norme implicite de l'homme moderne qui se dépensait sans compter dans le travail. Si « l'esprit de l'ascétisme religieux s'est échappé de sa cage » et que « le capitalisme vainqueur n'a plus besoin de ce soutien depuis qu'il repose sur une base mécanique », reste que, comme dit Weber, « l'idée d'accomplir son "devoir" à travers une besogne hante désormais notre vie, tel le spectre de croyances religieuses disparues ». Autrement dit, la valeur travail se serait sécularisée au sens où, tout en restant importante, elle ne reposerait plus sur des motivations religieuses.

Ce constat fait par Weber au début du XX^{ème} siècle n'est guère contestable. Le travail est resté une valeur importante des sociétés modernes, même si ces sociétés se sont plus ou moins fortement sécularisées. Ainsi, 55 % des Européens (Union Européenne) considéraient le travail comme « très important » en 1999, 34 % le considérant comme « important »⁸⁸. Mais ce constat pose la question de savoir par quoi les motivations religieuses ont été remplacées. Plutôt que de parler d'une reproduction mécanique de la valeur travail, nous inclinons à penser que, si le travail est resté une dimension aussi importante de l'accomplissement de soi, c'est qu'il est toujours considéré comme un devoir important, voire comme une vocation. A notre sens, le changement a plus porté sur les motivations qui poussent à l'exercice de ce devoir que sur la conception même du travail comme devoir et vocation : il s'est agi (et il s'agit toujours) non plus de réussir son existence dans l'au-delà, mais de réussir son existence ici-bas.

⁸⁶ Sur le débat qu'a suscité cette étude de Weber, voir Ph. BESNARD, *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-weberienne*, Armand Colin, Paris, 1970.

⁸⁷ Max WEBER, *op. cit.*, p. 300.

⁸⁸ Hélène RIFFAULT, Jean-François TCHERNIA, « Les Européens et le travail : un rapport plus personnel », *Futuribles*, n° 277, Juillet-Août 2002, p. 70.

Il y a bien eu sécularisation, mais elle est restée interne à la valeur travail, et elle nous a faits passer du travail comme devoir religieux à une vision du travail comme devoir séculier. C'est le passage du salut céleste au salut terrestre, la quête de celui-ci incitant à se dépenser sans compter pour réussir sa vie, en particulier au plan matériel. Weber avait bien compris que la forte valorisation de l'activité professionnelle, tendant à faire du travail une vocation à laquelle on sacrifie un certain nombre de choses, n'avait rien de naturelle et nécessitait des motivations spécifiques poussant à agir de la sorte. Pour que le travail devînt une dimension aussi essentielle de l'existence, il fallait des *Triebkräfte* particulières, c'est-à-dire des forces incitant l'individu à déployer son énergie dans une direction déterminée. Le fait que, dans des cultures réputées traditionnelles, l'on s'arrête volontiers de travailler dès que les besoins fondamentaux sont satisfaits témoigne de l'importance de facteurs motivationnels particuliers pour que les individus s'investissent systématiquement dans le travail. Ces motivations particulières peuvent être religieuses ou séculières, mais pour qu'elles incitent à concevoir le travail comme un axe essentiel de la réussite, elles doivent être très fortes. Elles l'ont été dans la société industrielle comme elles l'ont été dans les « trente glorieuses » de l'après Seconde Guerre mondiale, marquées par la croyance au progrès par le développement économique.

Il semble aujourd'hui que l'on assiste à une seconde sécularisation du travail. Si la première sécularisation avait fait passer le travail de la quête d'un salut religieux à la quête d'un salut séculier, cette seconde sécularisation est plus radicale : elle remettrait en cause l'idée même du travail comme vocation, elle déconnecterait le travail de l'accomplissement de soi en ne considérant plus celui-ci comme la voie obligée pour réussir sa vie. Si, comme le remarquent Hélène Riffault et Jean-François Tchernia à propos de l'Europe, « plus un pays est développé et plus il souhaite que l'importance du travail diminue », les Européens étant aujourd'hui en recherche « moins de satisfactions matérielles que de réalisation et d'expression personnelles »⁸⁹, il y aurait là les premiers indices de cette mutation profonde de la valeur travail. Dans la sphère religieuse, il est remarquable d'observer aujourd'hui la traditionnelle valorisation spirituelle du travail comme engagement fort dans la société et, *en même temps*, le dépassement de cette valorisation dans une subjectivisation et individualisation de la quête de salut. Valorisation religieuse traditionnelle du travail dans le cadre d'une sainteté dans le monde, telle que la promeut par exemple une organisation catholique comme l'*Opus Dei*, fondée en 1928 par José Maria Escrivá de Balaguer, un prêtre ayant insisté sur « la sanctification par le travail » (de fait l'*Opus Dei* dirige de prestigieuses écoles de commerce formant les *Berufsmensche* de demain). Valorisation religieuse traditionnelle du travail également dans l'*Évangile de la Prospérité* des milieux protestants évangéliques qui sanctifient la réussite matérielle et psychologique, Dieu voulant avant tout que les gens soient heureux et réussissent dans le monde. Ce dernier exemple montre que, dans la sphère religieuse également, on a intégré le passage d'un salut extra-mondain à un salut intra-mondain, le monde religieux attestant en fin de compte aussi bien le travail comme valeur proprement

⁸⁹ *Loc. cit.*, p. 71.

religieuse que le travail comme valeur séculière. Mais dans le monde religieux contemporain, on rencontre également une troisième tendance, qui témoigne d'une mutation plus profonde de la valeur travail : il s'agit de toutes les réactions religieuses qui, encouragées par les sensibilités écologiques et les problématiques du développement durable, réagissent contre le productivisme et une réalisation de soi dans la profession trop unilatéralement conçue. Ces sensibilités tendent donc à relativiser le travail dans la conduite d'ensemble de sa vie.

Ces trois tendances, on les rencontre bien évidemment aussi dans la sphère séculière, preuve, une nouvelle fois, que sociétés et religions évoluent au même rythme. Il y a bien sûr toujours des personnes qui consacrent l'essentiel de leur vie au travail. Ces personnes sont portées par l'espoir du salut séculier que constitue la réussite matérielle de son existence permettant de mener, si on en a encore le temps, une vie très confortable. Même dans cette version séculière, on retrouve chez certains quelque chose de l'ascétisme intra-mondain des puritains. Mais la seconde sécularisation du travail, celle qui ébranle la réussite matérielle comme motivation forte pour faire accepter l'ascèse du travail méthodique, peut aussi aboutir dans certains cas à une revalorisation des motivations religieuses de la vocation professionnelle, comme on le constate chez les cadres de l'*Opus Dei* et dans certains milieux protestants. Dans ce cas, des motivations religieuses fortes sanctifiant la vie temporelle, en particulier professionnelle, viendraient au secours d'une valeur travail fragilisée par la seconde sécularisation dont nous parlions, celle où le salut séculier de la réussite matérielle ou psychologique ne parviendrait plus à motiver suffisamment les acteurs pour qu'ils considèrent le travail comme un devoir important.

L'apport de la sociologie à l'étude de la religiosité contemporaine des Européens et des Français

L'état religieux de l'Europe peut aussi bien être décrit en termes de « *believing without belonging* »⁹⁰ (croire sans appartenir) qu'en termes de « *belonging without believing* » (appartenir sans croire) : on observe en effet aussi bien, d'une part, la perdurance, voire la réémergence, de croyances en dépit de la baisse et de la fragilisation des appartenances que, d'autre part, la permanence de déclarations d'appartenance peu liées à une adhésion croyante et à une pratique. En vertu de l'autonomisation de l'expérience religieuse des individus par rapport aux régulations institutionnelles qui prétendent lui donner forme, les deux tendances sont en fait repérables dans les différents pays de l'Europe de l'Ouest. Le croire prolifère et se dissémine (tout en s'amenuisant par rapport à certains contenus) et les liens des individus aux institutions religieuses se relâchent. Bien que cela n'empêche nullement les institutions religieuses de rester d'importants pôles de références symboliques intervenant dans la construction des identités collectives et rencontrant les structurations politiques du lien social, cela accentue néanmoins fortement la disjonction entre la religion dans sa dimension identitaire et les expériences religieuses des individus : l'identification de ceux-ci à telle ou telle

⁹⁰ Selon la formule désormais célèbre de notre collègue britannique Grace DAVIE in « *Believing without Belonging : Is This the Future of Religion in Britain ?* », *Social Compass*, 37 (4), 1990, p. 455-469.

tradition religieuse nous renseigne aujourd'hui beaucoup moins que naguère sur leurs croyances et pratiques religieuses.

Selon l'enquête européenne sur les valeurs (EVS, 1999)⁹¹, 75 % des Européens de l'Ouest⁹² déclarent appartenir à une religion. Une telle déclaration d'appartenance recouvre bien sûr des implications religieuses extrêmement diverses, allant d'une simple identification subjective sans aucune pratique à un fort engagement accompagné d'une pratique cultuelle régulière. Mais le fait est là : la majorité des Européens continue à s'identifier nominalement à une religion, seulement un quart se déclarant « sans religion ». Les 75 % d'Européens déclarant appartenir à une religion se répartissaient en 1999 en 49 % de catholiques, 22 % de protestants et 4 % d'autres religions. Comparant les données des enquêtes EVS de 1981 et de 1999 sur les neuf pays de l'Europe de l'Ouest pour lesquels cette comparaison était possible, Yves Lambert constate que, de 1981 à 1999, le taux d'appartenance à une religion est passé de 85 à 75 %, celui d'appartenance au catholicisme de 55 à 49 % et celui d'appartenance au protestantisme de 29 à 22 %, le taux de « sans religion » augmentant quant à lui de 13 à 25 %⁹³.

Lorsqu'on sait que 93 % de la population des États-Unis déclare appartenir à une religion, on observe d'emblée une importante singularité de l'Europe occidentale, qui nourrit un large débat sur l'exception européenne ou bien, selon le point de vue auquel on se place, sur l'exception nord-américaine⁹⁴. Mais la moyenne européenne cache des différences importantes entre les pays puisque cela allait en 1999, en ce qui concerne la déclaration d'appartenance à une religion, de 90 % des Irlandais à 46 % des Néerlandais, en passant par 88 % des Danois et des Portugais, 82 % des

⁹¹ Yves LAMBERT, « Le devenir de la religion en Occident. Réflexion sociologique sur les croyances et les pratiques », *Futuribles*, n° 260, Janvier 2001, p. 23-38 ; L'évolution des valeurs des Européens, Numéro Spécial de *Futuribles*, n° 200, juillet-août 1995 ; sur l'enquête EVS de 1999, cf. Yves LAMBERT, « Religion : l'Europe à un tournant », in *Futuribles*, n° 277, juillet-août 2002, p. 129-159 ; « A Turning Point in Religious Evolution in Europe », *Journal of Contemporary Religion*, vol.19, n° 1, 2004, p.29-45.

⁹² Les données concernent les neuf pays qui ont été enquêtés depuis 1981 : Irlande, Italie, Espagne, Belgique, France, Allemagne de l'Ouest, Grande-Bretagne, Pays-Bas, Danemark.

⁹³ Yves LAMBERT, « Religion : l'Europe à un tournant », *loc. cit.*, p. 134-135 ; « A Turning Point in Religious Evolution in Europe », *loc. cit.*, p. 31.

⁹⁴ Grace DAVIE, in *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Darton-Longman and Todd, Londres, 2002, argumente en faveur de la thèse de l'exception européenne en se plaçant délibérément d'un point de vue mondial pour relativiser les caractéristiques socio-religieuses du « coin européen du monde » : « Europe may indeed be exceptional in terms of its comparative secularity, but the rest of the world (or more modestly other parts of the Christian world) demonstrate not one but many examples of religious vitality, which are – and this is the crucial point – as different from each other as each them is from West Europe » (p. 137). Autrement dit, « European religion is not a model for export; it is something distinct, peculiar to the European corner of the world » (p. 17).

Britanniques, des Espagnols et des Italiens, 76 % des Suédois, 63 % des Belges et 57 % des Français (73 % en 1981). Dans deux pays, les Pays-Bas et la France, le taux de jeunes adultes déclarant en 1999 appartenir à une religion est même inférieur à 50 % (respectivement 30 % et 47 %). Autrement dit, une part croissante des jeunes générations s'affiche « sans religion ». Si cela ne signifie pas qu'ils sont tous « athées », reste que cela montre qu'ils ne se reconnaissent dans aucune religion organisée, notamment pas dans le christianisme. En France, c'est maintenant la minorité d'une classe d'âge qui est catéchisée par les Églises, ce qui fait que l'on peut se demander si le christianisme n'est pas en train de devenir un phénomène minoritaire dans les sociétés occidentales⁹⁵.

En 1999/2000, 77,4 % des Européens déclaraient croire en Dieu, les trois pays ayant le taux le plus élevé étant le Portugal (96,4 %), l'Irlande (95,5%) et la Grèce (93,8 %), s'opposant à la Suède (53,4 %), aux Pays-Bas (61,1 %) et à la France (61,5 %) qui ont les taux les moins élevés. Constatons tout d'abord qu'au vu de ces chiffres, la Suède illustre parfaitement le cas du « *belonging without believing* » puisqu'elle associe un fort taux d'appartenance (81 %) à un faible taux de croyance. S'agissant de la France, on remarquera deux choses. D'une part, le fait que l'on retrouve la France dans le bas de l'échelle témoigne une nouvelle fois d'une situation socio-religieuse spécifique qu'il faut prendre garde à ne pas généraliser à toute l'Europe, même si des tendances lourdes homogénéisent le comportement religieux des Européens ; d'autre part, on peut observer que, même si la France bat le record de personnes se déclarant « sans religion », la croyance en Dieu y reste largement majoritaire. Globalement, 53,3 % des Européens croyaient à une vie après la mort en 1999/2000, les taux dépassant 70 % en Irlande, Islande et Italie, se situant aux alentours de 45 % en France et en Belgique et étant les plus faibles au Danemark (38,3 %) et en Allemagne (38,8 %). A ce sujet, Pierre Bréchon a observé une évolution sensible selon les générations. A partir de l'enquête ISSP de 1998, il constate en effet que, dans huit pays européens sur douze, la croyance en une vie après la mort est plus forte parmi les jeunes générations (18-29 ans) que parmi les générations plus âgées (60 ans et plus). De là son commentaire : « Il n'y a en tout cas pas un dépérissement inévitable des croyances religieuses chez les jeunes. On semble être devant une forme de recomposition : certaines croyances, certes assez générales et susceptibles d'interprétations variées, peuvent se développer chez les jeunes alors que leurs croyances en des formes bien identifiées du divin, ainsi que leur adhésion aux organisations religieuses décroissent nettement⁹⁶. »

Aujourd'hui, il ne s'agit plus tellement, pour les individus, de s'émanciper des tutelles cléricales : c'est fait, les individus ont conquis leur autonomie de sujets et récusent les magistères d'où qu'ils viennent. Il ne s'agit plus tellement, pour la société, de s'émanciper du pouvoir des Églises : c'est fait, la sécularisation a réussi et les Églises n'ont effectivement plus grand pouvoir dans et sur la société.

⁹⁵ Sur l'évolution de la religion des jeunes en Europe, on consultera avec profit l'ouvrage collectif dirigé par Roland J. CAMPICHE, *Cultures jeunes et religions en Europe*, Paris, Le Cerf, 1997.

⁹⁶ Pierre BRECHON, « L'évolution du religieux », *loc. cit.*, p. 47.

Cette « fin des religions » dans leur pouvoir sur la société et les individus qui caractérise les pays d'Europe peut, comme nous le verrons, être la condition de possibilité de nouvelles formes de reconnaissance du rôle public des religions, tant de la part des individus que de la part de la société.

Si les individus ont pris leurs distances avec les institutions religieuses, ils ne les récusent pas pour autant totalement. Les Églises restent, qu'on le veuille ou non, de grandes pourvoyeuses de rites. Si les demandes de baptême ou de mariages religieux tendent à diminuer, la proportion des personnes recourant à une Église pour ces *rites de passage* reste relativement importante : dans l'enquête européenne de 1999, 66 % des Européens se disent attachés à une cérémonie religieuse à l'occasion d'une naissance, 68 % au mariage religieux et 74 % à l'enterrement religieux (EVS, 1999). De fait, c'est surtout pour la gestion cérémonielle de la mort qu'une majorité de la population continue à recourir aux Églises. De façon plus générale, dans les situations de crise – par exemple une catastrophe naturelle où il y a de nombreuses victimes ou un crime particulièrement odieux –, on attend quelque chose des Églises, comme si, dès que les limites du supportable semblaient avoir été franchies, les individus ne pouvaient pas se contenter d'instances séculières pour gérer la situation.

Les données quantitatives, aussi relatives soient-elles, témoignent d'un mouvement de fond qui, bien qu'observable à des degrés divers selon les pays et les cultures religieuses, traverse tous les pays d'Europe Occidentale : un mouvement de distanciation des individus par rapport aux institutions religieuses qui, chez certains, va jusqu'au détachement par rapport à toute Église. Il y a un processus de dérégulation institutionnelle de la religion : les individus revendiquent une sorte de *do it yourself* en matière religieuse afin, soit de renoncer à toute démarche religieuse, soit d'expérimenter de nouvelles voies de salut. Nos contemporains sont devenus beaucoup moins assignables à résidence ecclésiastique, leur appartenance religieuse est partielle et fluide, voire non exclusive. Un rapport expérimental à la vérité religieuse se développe, une attitude qui tend à évaluer la légitimité d'une religion à l'aune des bienfaits qu'elle procure. Dans un tel contexte, la légitimité historique et culturelle des Églises chrétiennes n'est pas suffisante pour asseoir leur audience, car les Églises sont de plus en plus confrontées à un marché concurrentiel.

A cette dérégulation institutionnelle du sentiment religieux correspond un processus de déculturation. Ainsi observe-t-on que la perception et la connaissance que les Français ont de la religion évoluent conjointement avec les mutations mêmes de leur rapport au religieux. Elles se caractérisent par deux grandes tendances : d'une part, la perte de familiarité et l'inculture croissante à l'égard de la religion dominante du pays (le christianisme) ; d'autre part, une curiosité élargie à la pluralité des religions et un intérêt assez sauvage pour les diverses expériences spirituelles. Selon le sondage CSA/*Le Monde/La Vie* de mars 2003⁹⁷, seulement 33 % de Français de 18 à 24 ans se

⁹⁷ «Les Français et leurs croyances ». Sondage exclusif CSA/LA VIE/LE MONDE réalisé le 21 mars 2003 auprès d'un échantillon national représentatif de 1000 personnes de 18 ans et plus (méthode des quotas après stratification par région et catégorie d'agglomération). Cf. *Le Monde* et *La Vie* du 17 avril 2003.

définissent comme chrétiens (contre 66 % de leurs aînés de 50 ans et plus). Diverses enquêtes par sondages ont permis de mesurer quelque peu cette inculture religieuse relative au christianisme, religion de la majorité de la population française. Dès 1988, une enquête nous apprenait que 15 % seulement des Français pouvaient citer les auteurs des quatre Évangiles du Nouveau Testament et que 48 % ne parvenaient à citer qu'un seul évangéliste (sondage SOFRES/Encyclopaedia Universalis, 1988). Est-ce étonnant au sein d'une population qui ne comprend que 37 % de personnes possédant une Bible à domicile et qui ne compte que 28 % de personnes déclarant la lire au moins occasionnellement⁹⁸ ? En 1997, c'est 74 % des Français qui déclaraient ne jamais lire la Bible (sondage SOFRES/Le Figaro/Arte de décembre 1997). Si Noël reste une fête qui, malgré sa profonde sécularisation et sa forte commercialisation, continue à être religieusement identifiée (en 1992, 85 % des Français identifiaient Noël à la célébration de la naissance de Jésus selon le sondage BVA/France 2/La Croix), c'est beaucoup moins le cas de Pâques et, surtout, de l'Ascension et de Pentecôte. Quant à la période du Carême, la médiatisation du Ramadan musulman a contribué à ce qu'il soit perçu comme « le Ramadan des chrétiens », indice parmi d'autres du poids des représentations médiatiques du religieux sur la perception et la connaissance qu'en ont les Français⁹⁹.

Les mots, les récits et les symboles à travers lesquels s'exprime le christianisme deviennent de plus en plus hermétiques à nos contemporains, non seulement parce qu'ils connaissent de moins en moins les personnages bibliques ou le sens de telle ou telle expression (« trouver son chemin de Damas », « être l'ouvrier de la onzième heure » ou même « porter sa croix »), mais aussi parce qu'il y a un véritable décrochage entre les signifiants (les mots) et les signifiés (leurs sens). Le signifiant « résurrection » peut par exemple être réinterprété en termes de réincarnation. L'image même de Dieu a changé : d'après l'enquête Valeurs de 1999, ce mot évoque plus aujourd'hui en France l'idée d'« une sorte d'esprit ou de force vitale » (31 %) que la représentation chrétienne d'un « Dieu personnel » (21 %)¹⁰⁰. Les professeurs de collèges et de lycées, qu'ils soient dans l'enseignement public ou dans l'enseignement privé, sont les témoins directs du développement d'une véritable méconnaissance culturelle du christianisme parmi les jeunes générations. Qu'un martyr de Sébastien percé de flèches d'Andrea Mantegna puisse être interprété par un élève comme un tableau représentant une victime des Indiens lors de la conquête de l'Ouest américain est apparu au proviseur du Lycée Buffon à Paris comme suffisamment significatif pour qu'elle prenne l'initiative d'organiser dans son établissement un cycle de conférences sur les religions¹⁰¹. Des textes littéraires très connus et

⁹⁸ Selon une enquête de Bayard-Presse en 1991. Cf. Jean-François BARBIER-BOUVET, *Les Français et la Bible*, Direction du développement. Bureau d'études, 1991.

⁹⁹ Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (dir.), *Médias et religion en miroir*, PUF, Paris, 2000.

¹⁰⁰ Yves LAMBERT, « Religion : le développement du hors piste et de la randonnée », in Pierre BRECHON (dir.), *Les valeurs des Français. Evolutions de 1980 à 2000*, Armand Colin, Paris, 2000, p. 138.

¹⁰¹ *La religion au Lycée. Conférences au Lycée Buffon*, Paris, Le Cerf, 1990, p. 7.

qui n'appartiennent en rien à la littérature religieuse deviennent énigmatiques aux élèves dans certains de leurs passages. Qu'un des poèmes des *Fleurs du Mal* parle d'« encensoir », de « reposoir » et d'« ostensor » et Baudelaire devient un casse tête.

Le vocabulaire catholique devient incompréhensible et la messe entre au musée : à Pont-Saint-Esprit, dans le Gard, s'est ouvert en 1995 un Musée départemental d'art sacré qui, entre autres, permet aux visiteurs de redécouvrir à travers une série d'images le sens des différentes séquences de la messe catholique. L'office religieux le plus répandu en France deviendrait-il aussi hermétique qu'un rituel chamanique sibérien ? Les autres expressions du christianisme ne sont pas mieux loties et le « bon anabaptiste Jacques » dont parle Voltaire dans *Candide* reste une figure mystérieuse pour beaucoup, faute d'une connaissance minimale des différenciations protestantes. La perception du christianisme reste d'ailleurs très catholico-centrée en France, pays où, médias aidant, l'on oublie facilement que le christianisme ne peut pas *ipso facto* être identifié à sa version catholique romaine, celle-ci n'en représentant qu'un peu plus de la moitié à l'échelle mondiale¹⁰². Sans surestimer les connaissances religieuses des générations précédentes, force est de constater qu'une certaine familiarité avec les thèmes, les personnages, les récits, les symboles de la tradition chrétienne est en train de s'amenuiser fortement et que ce qui faisait sens et nourrissait fortement l'imaginaire de nos prédécesseurs tend à devenir aussi opaque et étrange que la mythologie scandinave ou bouddhiste.

La perte de familiarité d'une majorité de Français avec le christianisme est bien sûr en relation avec l'affaiblissement de leur identification et participation à cette religion, un affaiblissement qui se traduit particulièrement par la baisse de la socialisation religieuse catholique des jeunes (moins de la moitié d'une classe d'âge est catéchisé : 42 % en 1993-1994). Si, dans le sondage CSA/*Le Monde/La Vie* de mars 2003, 62 % de l'ensemble des Français se sont définis comme catholiques, cette identification concerne seulement 40 % des 18-24 ans. Ces chiffres viennent confirmer le processus de désaffiliation à l'égard de la principale institution religieuse en France : l'Église catholique. Par contre si, dans cette enquête, 26 % de l'ensemble des Français se déclarent « sans religion », c'est le cas de 36 % des 18-24 ans. Le fait majeur est donc, aujourd'hui en France, l'augmentation sensible de la proportion des « sans religion », notamment chez les jeunes. Si le fait de se définir comme « sans religion » ne signifie pas forcément qu'on soit athée, reste que, dans cette enquête CSA de 2003, une proportion importante de Français (33 %), et encore plus de 18-24 ans (45 %), répondent que le terme d'« athée » les définit assez bien ou très bien. En 1994, selon un sondage CSA, ils n'étaient que 22 % de l'ensemble de l'échantillon à avoir répondu ainsi. Ces évolutions n'empêchent pas de constater une remontée de croyances chez les personnes se déclarant « sans religion ». Yves Lambert observe ainsi

¹⁰² Signes récurrents : l'emploi au singulier du terme « Église » sans autre précision, l'emploi d'un vocabulaire catholique par des journalistes et des traducteurs même s'il s'agit d'une autre confession (dernier exemple : les journalistes parlant de « messe » à propos de services religieux protestants dans l'armée américaine en Irak).

que « de 1981 à 1999, on voit toutes les croyances augmenter parmi les sans religion pris globalement¹⁰³ », toutes les croyances liées à l'au-delà progressant, notamment chez les jeunes. De façon générale, l'on constate que les jeunes qui se déclarent aujourd'hui « sans religion » « ont plus souvent des croyances religieuses que leurs aînés » s'identifiant de la même façon. Commentant les résultats de l'enquête ISSP de 1998 sur la religion des Français, Pierre Bréchon se voit quant à lui obligé de distinguer entre les « sans religion croyants » et les « sans religions incroyants » pour tenir compte de ces recompositions de la croyance hors de toute identification religieuse¹⁰⁴.

L'enquête CSA de mars 2003 révèle également l'augmentation du nombre de Français s'identifiant à d'autres religions que la catholique : 11 % de l'ensemble des Français, mais 24 % des 18-24 ans. Pour l'ensemble des Français, les 11 % se décomposent en 6 % de musulmans, 2 % de protestants, 1% de juifs et 2 % de « autres religions ». Pour les 18-24 ans, les 24 % se décomposent en 14 % de musulmans, 4 % de protestants, 2 % de juifs, 1 % d'orthodoxe et 3 % de « autres religions ». Autrement dit, à un affaïssement sensible de la religion majoritaire correspond une relative croissance des religions minoritaires, tout particulièrement avec l'affirmation de l'islam parmi les jeunes. La répartition des 18-24 ans en 40 % de catholiques, 36 % de sans religion et 24 % d'autres religions manifeste de façon significative les évolutions en cours : non seulement une désaffiliation religieuse s'accompagnant d'une identification à l'athéisme et/ou d'une recherche de spiritualités alternatives « hors piste », mais aussi l'intérêt manifesté pour d'autres grandes traditions religieuses, d'autres figures de l'institutionnalité religieuse. Ce que confirme une autre question de l'enquête CSA de mars 2003 dont les réponses n'étaient pas exclusives : si 55 % des Français (49 % des 18-24 ans) disent avoir de l'intérêt spirituel pour le christianisme, ils sont 22 % (32 % des 18-24 ans) à le dire pour l'islam et 21 % (26 % des 18-24 ans) à le dire pour le bouddhisme. L'intérêt pour le christianisme reste majoritaire, mais on constate, particulièrement chez les jeunes, la croissance de l'intérêt pour d'autres religions.

Le religieux est aujourd'hui pris entre une logique d'individualisation d'un côté, une logique de mondialisation de l'autre. La logique d'individualisation se traduit par une sorte de *do it yourself* incitant les uns à renoncer à toute démarche religieuse, les autres à découvrir ou expérimenter d'autres religions. La logique de mondialisation ouvre la perception du religieux au vent du large et rend plus proches des religions réputées lointaines. C'est la fin du cloisonnement politique et culturel des mondes religieux, et le temps des rencontres entre différentes expressions religieuses de l'humanité, rencontres qui nourrissent aussi bien des dialogues fraternels et de haute tenue spirituelle que des peurs, des stéréotypes et des antagonismes. Au niveau de la perception du religieux, c'est en tout cas la fin d'un certain exclusivisme et un réaménagement du rapport à la vérité religieuse dans un contexte

¹⁰³ Yves LAMBERT, *op. cit.*, p. 145.

¹⁰⁴ Pierre BRÉCHON, « Les attitudes religieuses en France : quelles recompositions en cours ? », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 109, janv.-mars 2000, p. 25.

pluraliste. 52 % des Français pensent que l'on « trouve des vérités fondamentales dans beaucoup de religions » et seulement 6 % estiment que l'« on ne trouve la vérité que dans une seule religion » (Enquête ISSP de 1998). Lorsque l'on songe que ce dernier item était approuvé par 50 % des Français en 1952 et par 15 % en 1981, on mesure l'importance de l'évolution dans la façon même de se rapporter à la religion¹⁰⁵.

Moins intégrés institutionnellement et culturellement dans un monde religieux donné, les Français refusent le *menu religieux* que proposent les Églises au profit d'un *religieux à la carte* où chacun, puisant ici ou là, compose l'univers religieux qui lui convient : 77 % d'entre eux (82 % des 18-24 ans) estiment que « de nos jours, chacun doit définir lui-même sa religion indépendamment des Églises » (sondage CSA/La Vie/Le Monde de mars 2003). Moins stables dans leurs appartenances et leurs croyances, nos contemporains se sentent libres de pratiquer une sorte de « zapping » parmi les offres religieuses ou para-religieuses qui leur sont accessibles. Cette dérégulation institutionnelle génère une situation d'*anomie* religieuse caractérisée par une dispersion sociale et culturelle du religieux, tout particulièrement du religieux chrétien. Autrement dit, le religieux contemporain est beaucoup moins structuré socialement et culturellement. Pris entre la mondialisation et l'individualisation, ces *pays symboliques* que sont les religions voient leurs frontières érodées et devenir floues : l'identité religieuse des individus est beaucoup plus incertaine et flottante. Nous sommes à l'heure des syncrétismes, du mélange des traditions : les frontières symboliques sont devenues très poreuses et les individus sont exposés à toute sorte d'offres.

Faut-il, d'un point de vue sociologique, considérer qu'il s'agit là d'une mutation socio-culturelle mineure, simple étape supplémentaire et logique de la sécularisation et de la pluralisation croissante du paysage religieux ? L'erreur serait de penser qu'il s'agit seulement de la perte d'influence d'une Église mesurée à l'aune d'une baisse des croyances et pratiques religieuses traditionnelles. Cette face émergée de l'iceberg ne doit pas faire oublier qu'il s'agit aussi d'une rupture avec un socle civilisationnel qui a profondément marqué l'histoire, la culture, l'anthropologie et la politique de la France comme des autres pays d'Europe. D'un point de vue socio-anthropologique, les religions sont des systèmes symboliques à travers lesquels les hommes et les femmes expriment leur condition humaine et disent le sens de leur vie, de leur solidarité, de leur mort, de leur rapport au passé et à l'avenir, de leur rapport aux autres, au temps et à l'espace. On ne mesure sans doute pas encore toutes les conséquences culturelles, sociales et politiques de cette profonde mutation de la population française. L'exemple et le contact avec d'autres religions, à commencer par le judaïsme et l'islam, viennent rappeler que les religions sont des infrastructures socioculturelles profondément structurantes des modes d'être des individus, quel que soit leur degré de pratiques et d'adhésions aux rites et aux dogmes.

¹⁰⁵ Yves LAMBERT, *op. cit.* p. 132.

Qu'une part croissante de Français abandonnent les pratiques et croyances chrétiennes n'efface pas pour autant le fait que la France est un pays de « christianitude », une terre labourée durant des siècles par le travail civilisationnel du christianisme. Si le christianisme devient incompréhensible, c'est un pan immense de notre culture et de notre histoire qui le devient. « Si l'on s'en tient au seul domaine occidental, écrivent les universitaires Olivier Millet et Philippe de Robert, le corpus biblique représente dans cette aire de civilisation, à côté de la tradition classique gréco-romaine et de la tradition celtique, une des trois grandes sources et un des trois pôles de référence qui alimentent la pensée, la création artistique et l'imaginaire¹⁰⁶. » De là, remarque Régis Debray dans son rapport au Ministre de l'Éducation nationale¹⁰⁷, « la menace de plus en plus sensible d'une déshérence collective, d'une rupture des chaînons de la mémoire nationale et européenne où le maillon manquant de l'information religieuse rend strictement incompréhensibles, voire sans intérêt, les tympans de la cathédrale de Chartres, *La Crucifixion* du Tintoret, le *Don Juan* de Mozart, le *Booz endormi* de Victor Hugo et la *Semaine sainte* d'Aragon. C'est l'aplatissement, l'affadissement du quotidien environnant dès lors que la Trinité n'est plus qu'une station de métro, les jours fériés, les vacances de Pentecôte et l'année sabbatique, un hasard du calendrier ».

Ouvrages, magazines, conférences, émissions de télévision, cycles de formation se sont de fait multipliés pour diffuser socialement la connaissance des religions et tous les spécialistes des religions ont constaté ces dernières années une très nette augmentation de l'intérêt du public pour ces questions. Dans cet intérêt multiforme pour les grandes traditions religieuses de l'humanité, s'effectue également une redécouverte patrimoniale, artistique et savante du christianisme. On assiste à la diffusion sociale d'une approche raisonnée et informée des religions. Au sein même de l'Éducation nationale, parce que l'école « authentiquement et sereinement laïque doit donner à chaque élève accès à la compréhension du monde¹⁰⁸ », on a pris conscience de la nécessité de prendre en compte les religions « en tant que faits de civilisations ». Une telle évolution a pu d'autant mieux s'effectuer qu'un rapport laïque à la religion a pénétré la conscience catholique alors même que, du côté laïque, se développait une approche plus respectueuse du fait religieux et soucieuse d'en favoriser l'intelligence.

Les conséquences de l'anomie religieuse et de la dissémination culturelle du christianisme ne relèvent pas seulement de l'ordre de la culture et de l'éducation scolaire. De façon extrêmement fouillée et intéressante, Guy Michelat a montré que les catholiques les plus intégrés – c'est-à-dire les pratiquants hebdomadaires – sont, avec les athées, les catégories de Français qui sont les moins réceptifs aux croyances parallèles (croyances à l'astrologie, au paranormal, à la sorcellerie, aux

¹⁰⁶ Olivier MILLET et Philippe DE ROBERT, *Culture biblique*, PUF, Paris, 2001, p. X.

¹⁰⁷ Régis DEBRAY, *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, Rapport au ministre de l'Éducation nationale, Paris, Odile Jacob, 2002, p. 13-14.

¹⁰⁸ Jack LANG, Préface à Régis DEBRAY, *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, op. cit.

extraterrestres...)¹⁰⁹. Pourquoi ? Parce que ces deux catégories de Français sont intégrées dans un système cohérent leur fournissant un cadre d'appréhension du monde. C'est leur intégration dans un monde symbolique cohérent, respectivement ici celui du rationalisme scientifique et de la religion catholique, qui les « protège » de la croyance au paranormal. La déculturation chrétienne et la dissémination des références religieuses au gré des expériences des uns et des autres peut aussi entraîner un retour à des formes diverses de religiosité par rapport auxquelles des traditions religieuses comme le judaïsme, le christianisme et l'islam qui ont été de grands vecteurs civilisationnels peuvent apparaître comme des ensembles culturels structurants et porteurs de rationalité.

Après le 21 avril 2002 ayant amené le Front National de Jean-Marie Le Pen au deuxième tour des élections présidentielles, certains se sont demandé si l'effondrement des deux grandes structures d'encadrement symbolique de la population française qu'étaient l'Église catholique et le Parti communiste n'était pas pour quelque chose dans cette anomie électorale dangereuse pour la démocratie. Sans pouvoir ici entrer dans l'analyse des liens qui existent entre la crise du politique institué et la crise du religieux institué, on se contentera de rappeler que les religions sont aussi des ressources non négligeables d'éveilleurs de solidarité et de mobilisations et que l'affaiblissement socioculturel des traditions religieuses peut aussi avoir quelques incidences pour la vie démocratique elle-même, notamment en ce qui concerne l'éducation aux valeurs démocratiques et le souci des responsabilités civiques¹¹⁰.

Dérégulation institutionnelle et déculturation produisent une situation d'*anomie* religieuse caractérisée par une dispersion sociale et culturelle du religieux, tout particulièrement du religieux chrétien. Autrement dit, le religieux contemporain est beaucoup moins structuré socialement et culturellement. Pris entre la mondialisation et l'individualisation, ces *pays symboliques* que sont les religions voient leurs frontières érodées et devenir floues : l'identité religieuse des individus est beaucoup plus incertaine et flottante. Nous sommes à l'heure des syncrétismes, du mélange des traditions : les frontières symboliques sont devenues très poreuses et les individus sont exposés à toute sorte d'offres.

Conclusion : Pour une sociologie des religions respectueuse de son objet

Comment étudier sociologiquement la religion tout en respectant la spécificité du religieux ?

¹⁰⁹ Guy MICHELAT, « L'essor des croyances parallèles », in *Futuribles*, n° 260, janvier 2001, p. 69-70.

¹¹⁰ Il est intéressant d'observer qu'en 2002 tant les autorités catholiques que les autorités protestantes se sont exprimées pour « réhabiliter le politique » et sensibiliser les Français à la nécessité d'exercer leurs responsabilités civiques.

A distance tant des approches substantives que des approches fonctionnelles de la religion, nous avons proposé¹¹¹ de concevoir sociologiquement la religion comme *une communication symbolique régulière par rites et croyances se rapportant à un charisme fondateur (ou refondateur) et générant une filiation*. Si le charisme représente bien l'émergence sociale d'un pouvoir personnel, il représente aussi l'émergence d'un pouvoir *autre*, différent aussi bien des régulations habituelles du pouvoir (institutionnelles ou traditionnelles) que de ses enjeux habituels (économiques, politiques,...) : c'est bien parce que le charisme met en jeu une altérité qu'il est pouvoir de rupture et peut être fondateur. C'est à travers les effets sociaux d'une domination charismatique qui se transmet que, d'un point de vue sociologique, la religion manifeste son efficacité sociale : il s'agit d'une activité qui, en relation avec un charisme fondateur (ou refondateur), génère une communication symbolique régulière et définit une culture à travers des éléments qui se transmettent d'une façon ou d'une autre et instaurent une filiation. Comme l'a bien vu Henri Hatzfeld, la religion est une « activité symbolique traditionnelle » qui reprend sans cesse un déjà-là : « *Re-legere* nous indique que les éléments symboliques utilisés sont toujours repris. Ils sont là disponibles, soit matériellement dans l'outillage du sorcier ou du chaman, soit dans les Livres saints. Bref ce que l'on va faire dépend d'une tradition qu'on utilise¹¹². » Ce « déjà-là » provoque d'innombrables conflits d'interprétation, ce qui fait dire judicieusement à Albert Piette que « la religion (et les activités qu'elle déploie) est intrinsèquement controversée¹¹³ ».

Chaque univers religieux échappe à ses fondateurs et transmetteurs en dessinant un monde de signes soumis à toutes sortes d'interprétations et d'emplois, à diverses régulations institutionnelles et sociales. Si nous parlons d'un charisme fondateur ou *refondateur*, c'est pour bien souligner que la question de l'origine est problématique : le processus par lequel une fondation s'effectue est toujours complexe, mais *il y a fondation quand le charisme débouche, d'une quelconque manière, sur une transmission*. La religion met donc en jeu une fondation et une filiation. Le moment de la fondation reste souvent une énigme, il est extrêmement difficile à saisir historiquement car, précisément, il y a toujours du déjà-là. Reste que si la fondation se présente souvent comme une re-fondation, la posture religieuse met en scène un rapport à la fondation qui prend souvent la forme d'un rapport à un fondateur ou refondateur. Il y a différentes façons de se rapporter à un charisme fondateur et divers éléments peuvent médiatiser ce rapport : l'institution, le rite, le système de croyances, les textes

¹¹¹ Cf. notamment Jean-Paul WILLAIME, *Sociologie des religions*, PUF, Paris, 1998, 2^{ème} éd., chapitre V : « Pour une définition sociologique de la religion », p. 114-125 ; cf. également Jean-Paul WILLAIME, « La construction des liens socio-religieux : essai de typologie à partir des modes de médiation du charisme » in Yves LAMBERT, Guy MICHELAT et Albert PIETTE (dir.), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, L'Harmattan, Paris, 1997, p. 97-108.

¹¹² Henri HATZFELD, *Les Racines de la religion. Tradition, rituel, valeurs*, Seuil, Paris, 1993, p. 38.

¹¹³ Albert PIETTE, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Métailié, Paris, 1999, p. 135.

sacrés, les individus croyants, les figures charismatiques. Chaque milieu religieux se caractérise en fait par le privilège plus ou moins exclusif accordé à tel ou tel élément dans sa façon de se rapporter à la fondation, laquelle est constamment réactivée et re-légitimée à travers tel ou tel élément qui médiatise la filiation. Un système religieux produit du lien social non seulement en suscitant des réseaux et des groupements particuliers (des institutions, des communautés), mais aussi en définissant un univers mental à travers lequel des individus et des collectivités expriment et vivent une certaine conception de l'homme et du monde dans une société donnée. Autrement dit, un univers religieux ne se réduit pas aux participations sociales qu'il induit : une sociologie des religions serait bien pauvre si, se réduisant à l'étude des organisations religieuses et de leurs membres, elle omettait d'inclure l'étude des religions dans celle des civilisations et des cultures. La transmission du charisme ne produit pas seulement de l'organisation, elle sédimente aussi une culture.

La religion crée du lien social dans le temps et dans l'espace, dans le temps avec ce que nous disions précédemment de la fondation, de la filiation et de la transmission, dans l'espace avec les diverses formes de solidarités et d'appartenances que génèrent les religions, les différentes formes de sociabilités religieuses n'étant pas sans relations avec le mode privilégié de filiation mis en œuvre par telle ou telle religion. Les religions font société différemment, tant au plan institutionnel que communautaire, et les formes de sociabilité qui s'y manifestent ne sont pas les mêmes. Il suffit de faire un peu d'observation ethnographique pour s'en rendre compte. Si, comme le dit Weber, la religion est « une façon particulière d'agir en communauté », cet agir en communauté est différent d'une religion à l'autre, et même à l'intérieur d'une même religion si l'on prête attention aux différenciations confessionnelles du monde chrétien par exemple. Comment les différentes religions font-elles société, quels types de liens sociaux génèrent-elles ? Le lien socio-religieux bouddhiste, musulman, chrétien, juif... est-il de la même nature, revêt-il les mêmes formes ? Et, à l'intérieur même de chacun de ces mondes religieux, n'y a-t-il pas une grande variété ? Être attentif aux diverses formes de sociabilités religieuses nous avait incité à nous demander en quoi et comment ces formes étaient à mettre en rapport avec les spécificités symboliques des milieux religieux considérés. C'est là que nous retrouvons la question du charisme et de ses modes de médiation et transmission, bref la question de la filiation. En ce sens, il nous a paru intéressant de construire une typologie idéal-typique des modes de médiation du charisme et des formes de sociabilités auxquelles ces modes étaient affinitairement associés¹¹⁴.

Cette approche sociologique permet d'appréhender les univers religieux et leurs effets sociaux au triple niveau des acteurs, des organisations et des idéologies. Au niveau des acteurs, par l'accent qu'elle met sur l'activité religieuse comme activité sociale mettant en rapport des individus qui, en lien avec un monde symbolique, sont confrontés à la question de la légitimité. Au niveau de

¹¹⁴ Cf. la typologie des modes de médiation du charisme et des formes de sociabilités religieuses que nous avons élaborée dans notre contribution à l'ouvrage *Le religieux des sociologues*, op. cit., p. 104-105.

l'organisation, parce qu'une religion est un dispositif qui s'installe dans la durée et met en place des procédures de fonctionnement et de pouvoir. Au niveau de l'idéologie enfin, parce qu'une religion est un ensemble de représentations et de pratiques qui sont dites, consignées dans des textes et constamment commentées. A chacun de ces niveaux, se pose la question du charisme : de sa rationalisation idéologique, de sa gestion collective (au niveau de l'organisation) et de son effectivité sociale (au niveau des acteurs). De là notre insistance sur le fait qu'*il n'y a pas de religion sans maîtres en religion* et que la sociologie des religions peut, à certains égards, être vue comme *l'étude des effets sociaux multiples de ce singulier rapport social*. Comme Weber invite à ne pas hypostasier l'État et dit qu'il ne connaît que des agents de l'État, le sociologue des religions ne doit pas hypostasier la religion : à vrai dire, il ne connaît que des acteurs qui tissent entre eux certains rapports à travers le temps et l'espace et qui définissent une filiation, une transmission et une solidarité en lien avec un porteur de charisme.

Cette approche prend bien en compte, selon nous, quelques éléments essentiels présents dans la plupart des phénomènes qualifiés de religieux : la dimension de décentrement par rapport aux réalités immédiates à travers des références méta-empiriques signifiant un fondement, la dimension de tradition et de transmission, la dimension de sociabilité, de lien social. Elle s'articule autour de deux grandes dimensions de l'analyse sociologique des faits religieux : premièrement, tout ce qui, à travers la fondation, la filiation et la transmission, se rapporte à la question de la légitimation et donc de l'autorité ; deuxièmement, tout ce qui concerne les types de sociabilité religieuse, la façon dont on fait société en religion, la façon dont les religions génèrent et entretiennent du lien social. Autrement dit, et tout en respectant le religieux du religieux à travers la prise en compte d'un pouvoir social particulier incarné dans les diverses figures de maîtres en religion, il s'agit, du point de vue sociologique, de se concentrer sur la religion comme lien social dans ses dimensions diachroniques aussi bien que synchroniques : la religion relie à des ancêtres, à des témoins et fondateurs du passé, elle dessine des « lignées croyantes » (Danièle Hervieu-Léger) ; la religion crée de la solidarité communautaire, relie les hommes entre eux à travers la pratique de rites, le partage de récits et la référence à des figures fondatrices.

II. Religions et sécularisation des sociétés

Le concept de sécularisation : perspectives historiques et critiques

Gilbert Vincent, Professeur à l'Université Marc Bloch, Strasbourg

Sécularisation : un terme polysémique et hybride

« Séculariser » entre dans le champ lexical français grâce à des expressions, attestées dès la fin du XVI^{ème} siècle, telles que « faire passer un bien, une fonction – on pense à la justice, à l'enseignement, à l'assistance... – à l'état séculier ». Dans la mesure où ce « passage » correspond à un changement d'obédience, à une mutation quant à l'inscription institutionnelle de la chose ou de la fonction considérée, on imagine que le terme n'a pas, ou n'a que rarement une simple valeur descriptive et que s'y ajoutent souvent, selon le locuteur, selon ses préférences quant à la place respective des autorités civiles et religieuses, des connotations fortes, traces de jugements de valeur parfois tranchés, positifs ou négatifs. Or, s'il est assez facile de prévoir que la « sécularisation », quand il s'agit du passage d'un bien ecclésiastique dans le domaine de l'État (attestation datée de 1743), puisse donner lieu à des appréciations nettement contrastées, il l'est plus encore quand ce sont des fonctions publiques qui sont concernées par le transfert de compétence (1875) : avec les fonctions et les agents, ce sont les forces vives des institutions – Église(s) et État entretenant des relations tendues, parfois même des relations de franche opposition – qui sont en jeu, c'est leur puissance d'agir qui se trouve transformée, diminuée ou au contraire amplifiée, c'est l'équilibre, tout un jeu de compromis délicats qui se trouve remis en cause.

La teneur sémantique d'un terme comme « sécularisation » n'est donc pas simplement descriptive, et l'usage qu'on en fait véhicule souvent des appréciations divergentes, cet usage s'inscrivant dans une histoire qui reste probablement plus prégnante que les locuteurs ne l'imaginent. La fameuse « sécularisation des biens du clergé », sous la Révolution française, la sujétion d'un clergé « constitutionnel » et la proscription des prêtres réfractaires, ont longtemps contribué à donner au mot un *relief passionnel* exceptionnel, sans commune mesure, on comprend pourquoi, avec, par exemple, le transfert à l'autorité civile de la compétence à tenir les registres d'état-civil. Premier constat, par conséquent : si « sécularisation », surtout lorsque le terme emprunte certains de ses sèmes à « laïcisation », tend à désigner tout processus orienté – plus ou moins intentionnellement – vers le changement de statut d'une fonction ou d'un espace, il est difficile, pour le locuteur contemporain, d'oublier les âpres conflits qui ont opposé, à propos du sens à donner à ce processus, des protagonistes

institutionnels et collectifs aussi massifs qu'État, religions, familles de pensée et « sensibilités » diverses. Il n'est pas rare que, aujourd'hui encore, « sécularisation » évoque, à des degrés variables selon la classe d'âge ou le groupement idéologique auxquels on appartient ou dont on est proche, des idées d'injustice et de « spoliation » ou, au contraire, de justice et de normalisation des relations entre les institutions comme entre les institutions et les individus.

À ce premier ensemble de sentiments s'ajoutent parfois des affects plus forts, tels que fascination et répulsion, en rapport avec l'idée de « profanation ». « Profane » a généralement une signification neutre : le terme sert à désigner ce qui est en-dehors ou au-devant du temple. Or, à peu près à l'époque des premiers combats interconfessionnels (vers 1553, selon le *Dictionnaire de la langue française* d'Alain Rey), se répand l'usage de « profaner » et la « profanation », actes ou gestes violents visant à nier ou à détruire non seulement le statut, mais encore ce qui, sur un mode métonymique, signale ou incarne la sacralité et l'éminence (voire la sur-éminence) du statut d'une chose, d'une personne ou d'une fonction. Le manque de respect est la forme la plus faible que prend la négation, tandis que l'abus est une forme nettement marquée. Autrement dit, « profane » oscille entre une signification relativement neutre (il sert alors à désigner le non-sacré) et une signification qui ne l'est évidemment pas. Cette seconde signification s'ajoute moins à la précédente qu'elle ne la concurrence et ne s'y substitue souvent : le même terme désigne et dénonce alors différents gestes et pratiques de désacralisation qui peuvent relever, au pire, d'un iconoclasme sacrilège ou quasi blasphématoire.

Les remarques précédentes nous ont permis de prendre la mesure de la *charge polémique* fréquemment associée au vocable de sécularisation ou à des vocables voisins appartenant à la même constellation sémantique. Ne pourrait-on néanmoins espérer que, grâce à une rigueur accrue, les discours relevant des sciences humaines s'accordent pour soustraire l'usage sémantique à ce jeu compliqué d'interférences entre intentions proprement descriptives et explicatives, d'une part, et inflexions axiologiques, voire réactivations polémiques de schèmes soit apologétiques soit stigmatisant, de l'autre ?

A défaut de pouvoir recenser et classer tous les usages et toutes les définitions, explicites ou implicites, en vigueur dans les sciences historiques et sociales, on devra se borner à rappeler les trois éléments majeurs constitutifs d'une sorte de définition neutre, plus descriptive qu'explicative au demeurant, du terme de sécularisation. Comme, il faut y insister, il s'agit d'une définition construite à partir d'une observation non systématique des usages linguistiques contemporains, cette présentation ne saurait avoir valeur de (re)construction théorique. On ne s'y trompera d'ailleurs pas : s'il est légitime d'aspirer à fixer, en toute rigueur conceptuelle, les contours sémantiques d'une notion qui se prête trop souvent à des usages disparates, ce serait certainement faire preuve d'un optimisme exagéré que de prétendre que, une fois clarifié, le terme de sécularisation rejoindra la cohorte des concepts capables de conférer aux discours qui les mobilisent la qualité scientifique et la portée explicative auxquelles ils prétendent.

A partir des observations que nous avons pu faire d'usages et de discours épris de cohérence, il serait injuste de prétendre qu'on ne trouve parmi eux, voire entre eux, nul indice, nul gage de scientificité ; toutefois, on aura l'occasion de le montrer, les discours les plus épris d'explication historique ne sont pas les moins chargés d'engagements « idéologiques ». Doit-on s'en étonner ? A la réflexion, non, car « sécularisation », même chez des auteurs qui se sont attachés à spécifier sa signification et à construire une théorie capable de lui conférer le maximum de validité épistémologique, garde un statut étrange, hybride : deux intentions se croisent en lui, l'une tournée vers l'explication, l'autre tournée vers la « compréhension ». Ainsi en va-t-il chez Max Weber lui-même, à qui l'on doit l'acception apparemment la plus sobre. Mais, avant de déplorer quelque confusion épistémologique, prenons acte que Weber, comme Dilthey à la même époque, refuse l'une et l'autre des deux solutions extrêmes suivantes : soit imposer en sciences humaines un modèle explicatif de type déterministe, par rapport auquel les intentions et le sens conféré à leur action par les acteurs n'entre pas en considération ; soit, solution plus « nietzschéenne », défendre un modèle « interprétatif » qui entérine non seulement le divorce entre sciences physiques et « sciences humaines » mais encore, et surtout, l'abandon par celles-ci d'un idéal de rigueur aliénant, équivalant à une sorte de castration des forces vives – sinon vitales – de l'imagination artiste.

« Sécularisation » a longtemps été la pièce maîtresse de discours relevant, peu ou prou, du genre « philosophie de l'histoire » ; aussi le terme a-t-il permis de conjuguer les deux significations du mot « sens » : sens, en tant que direction d'un mouvement, et sens, en tant que valeurs et fins vers lesquelles, par lesquelles aussi, parfois, le mouvement est orienté. Or il n'est pas certain que ce double sens de « sens » disparaisse une fois récusées, comme chez Weber, les ambitions spéculatives du genre « philosophie de l'histoire ». Il n'est pas sûr, par exemple, que le refus, auquel on vient de faire allusion, des deux solutions extrêmes, positiviste et poétique, si l'on peut dire, n'ait pas pour effet d'ancrer la signification de « sécularisation » dans un type de régime discursif mixte qui continue de ressembler, en mineur, au discours qu'entend tenir une « philosophie de l'histoire ». En bref : si « sécularisation » a une portée référentielle pratiquement équivalente à celle de l'expression « histoire moderne », n'est-il pas « compréhensible », somme toute, que, pour éviter la tautologie, qui consisterait à « expliquer » la sécularisation par elle-même, on soit tenté de relayer la fonction explicative du concept (qui ne vaut que par rapport à une portion seulement de la séquence « modernité ») par une fonction « méta-explicative » qui nous éloigne d'un degré d'un régime strict d'explication et nous rapproche d'autant d'un régime de « compréhension » scientifiquement mal assuré, certes, mais en phase avec l'aspiration des gens à comprendre le sens de « leur » vie, de leur époque ? Nous aurons l'occasion de le vérifier : le concept de sécularisation nous force à nous situer en un lieu étrange, mi-science mi-symbolique ; un *entre-deux* où se séparent parfois, mais souvent aussi se relie, voire se confondent, notions communes et acceptions savantes, significations épaisses », spontanées, et définitions plus épurées, plus élaborées. Acceptant de nous installer là, dans ce site « louche », peuplé d'énoncés souvent « équivoques », nous nous rendrons cependant attentifs

aux efforts déployés par certains auteurs pour faire accéder le terme de sécularisation au statut de concept, et nous tenterons de souligner les enjeux, les attentes et les difficultés majeurs liés à ce genre d'entreprise.

Les trois dimensions de la sécularisation : neutralisation, privatisation, rationalisation

Nous avons annoncé trois éléments de définition. Plus simplement, on parlera de trois couches de signification, de trois degrés – en ordre décroissant – de pertinence descriptive et, inversement, de trois degrés – en ordre croissant – d'intention ou d'ambition théoriques :

a) La *neutralisation*, jusqu'à leur possible effacement, des marques et des critères d'appartenance et de non-appartenance religieuse. La question, longtemps décisive (il en allait soit de l'intégration, simultanément religieuse et sociale, soit de l'excommunication, d'abord religieuse avant d'être sociale), s'imposait sous la forme d'une alternative exclusive : en être – de l'Église – ou ne pas en être. Or, cette question n'est plus décisive ; elle ne l'est plus ni au plan de l'opinion générale (la citoyenneté ou l'intégration se définissant par d'autres marqueurs, linguistiques, socio-économiques, etc.), ni au plan de la vie personnelle (ainsi le choix de ses amis obéit souvent moins à des critères religieux qu'à des critères politiques ou idéologiques – mais il est vrai que ceux-ci ne sont pas toujours indépendants de ceux-là –, et le même individu, sauf cas de conversion, connaît des moments qui, aussi contrastés soient-ils, n'alimentent guère le sentiment d'une crise personnelle : il s'agit d'oscillations entre des états « fluides » ou poreux, qui conduisent de l'appartenance à l'indifférence comme de celle-ci à l'adhésion conditionnelle) ; la question de la neutralisation des signes d'appartenance n'est pas décisive, enfin, sur le plan institutionnel (il arrive, par exemple, que certains clercs ou certains discours religieux minimisent eux-mêmes l'affichage de l'identité religieuse ; depuis longtemps, quoique l'unanimité ait rarement existé à ce sujet, ne s'est-on pas plu à souligner la vertu de Socrate et à reconnaître la possibilité d'athées vertueux ?).

b) La *privatisation* du religieux et l'affirmation, voire la revendication du caractère tout personnel de l'adhésion religieuse. Depuis Pierre Bayle, le thème de la « conscience errante » s'est progressivement imposé, au détriment de l'idée qu'il serait légitime de forcer les gens à adhérer à la Vérité. On admet volontiers, en ce sens, que les religions puissent trouver place dans l'espace public : l'affirmation, parmi les droits de l'homme, de la liberté de conscience implique, aux yeux de nos contemporains, la reconnaissance de groupes ou d'églises susceptibles, grâce à leur offre de participation, de rendre effective cette liberté. Toutefois, on hésite davantage – hésitations et refus allant de pair avec l'inflexion « *laïciste* » de la sécularisation – à leur accorder des privilèges (statut dérogeant au droit des associations, statut de fondation, dotation de moyens, financiers ou autres, exceptionnels, en rapport avec une fonction qui elle-même serait exceptionnelle, par exemple en matière de cautionnement « sacré » de l'ordre civil) ; certains, toutefois, continuant d'estimer que ces privilèges ne sont nullement indus, compte tenu de la vocation « (sur)naturelle » des religions à représenter l'absolu et à gérer les biens de salut.

Parler de privatisation, c'est mettre l'accent sur l'écart croissant entre certaines définitions classiques de ce qu'est l'Église ou la Communauté des croyants en tant que corps « mystique », définitions souvent encore en vigueur dans certaines confessions et religions, et une définition plus ordinaire, qui ne reconnaît au groupe aucune consistance substantielle, aucun statut sacré, et ne lui reconnaît que les traits de tout groupement volontaire : la finalité du groupe religieux serait ainsi de nourrir les aspirations personnelles de ses membres, non de régenter toute leur vie. On le sait, ce rapport au groupe, tout d'obéissance, se retrouve au sein de groupes de type sectaire, qui défendent avec la dernière énergie leur éloignement par rapport au monde environnant, impur et « perdu », et leur droit d'encadrer systématiquement toute la vie de leurs affidés, l'intervention normative et normalisatrice de l'autorité interne pouvant concerner chacun au plus intime de sa vie « personnelle » – elle ne l'est guère, en réalité ! –, affective et sexuelle.

« Privatisation » suggère souvent « repli ». Or il ne faudrait pas que cette dimension « protectrice » ou défensive – que même un théoricien de l'absolutisme comme Hobbes admet – nous fasse perdre de vue la dynamique du processus de privatisation, qu'il conviendrait de mettre en rapport avec un trait de la vie des sociétés modernes fortement souligné par Durkheim dans la thèse qu'il a consacrée au problème de *La division sociale du travail* : l'individualisation et l'autonomisation croissantes des sujets « modernes » sont rendues possibles par les transformations sociales – densité démographique, accumulation des techniques, multiplication des voies et des moyens de communication... – en rapport avec le phénomène de la mobilité. En ce sens, et pour reprendre les catégories de Durkheim, la disparition de la « solidarité mécanique » – laquelle se manifeste sous forme d'appartenance obligée, contraignante, au groupe et de soumission à la religion qui le frappe du sceau du sacré – ne devrait pas laisser croire qu'on n'a plus affaire qu'à de purs individus. Parler de « solidarité organique », c'est, avec Durkheim, souligner la part croissante que prend, dans la vie sociale comme dans la vie des gens, l'appartenance flexible – c'est-à-dire volontaire, conditionnelle et temporaire – à des groupes multiples qui, sauf exception, passeraient pour abusifs s'ils s'avisait d'exiger de leurs membres une appartenance exclusive, attentatoire au droit qu'ils revendiquent d'être autonomes et responsables d'eux-mêmes. Mais ce type d'appartenance, loin de rendre obsolète la question de la co-responsabilité, la rend au contraire, selon Durkheim, plus urgente que jamais.

En bref : phénomène ambivalent, la privatisation se présente non seulement comme un retrait loin d'institutions naguère indiscutables, mais encore comme une possibilité de *libre circulation entre* des groupes auxquels on n'adhère plus de façon inconditionnelle, même lorsqu'il s'agit des majestueuses institutions de gestion du sacré. Inversement, si l'on n'est pas prêt à leur accorder – pas même à l'église de son choix – le monopole qu'elles revendiquaient autrefois en matière d'administration des biens de salut, on est davantage disposé à leur reconnaître une « autorité morale », pourvu qu'elles sachent faire la preuve de leur aptitude à la tolérance et aux convenances œcuméniques ou inter-religieuses. On est d'autant plus disposé à le faire que, de leur part, ces « autorités » renoncent à user des formes traditionnelles de la « violence symbolique » et respectent le jugement de leurs membres, y

compris à propos des doctrines et des rites (c'est un phénomène bien connu : on négocie avec les clercs à propos des rituels – surtout des rites de passages – dont ils sont les servants ; alors que naguère, comme la doctrine sinon plus qu'elle, les rites semblaient tirer leur efficace du respect le plus rigoureux de leurs formes et de leurs contenus).

c) La *rationalisation* de la vie, tant au plan individuel qu'au plan collectif. Compte tenu du haut niveau d'abstraction de ce type de considérations, on éprouve une certaine difficulté à isoler les phénomènes descriptifs suffisamment significatifs qui leur correspondent. D'ordinaire – mais c'est anticiper notre présentation de l'apport de Max Weber –, on entend par rationalisation la différenciation progressive des différentes sphères d'activité, l'allure bureaucratique et systémique que prend le fonctionnement de certaines d'entre elles, ou encore l'effacement croissant des rapports hiérarchiques entre ces sphères, entre les valeurs dont elles se réclament et entre les rôles et fonctions qui s'exercent en leur sein. Il s'agit là d'un phénomène massif, même s'il est largement inchoatif : c'est peut-être plus un horizon, qu'on entrevoit et que parfois l'on craint, que le résultat obvie de processus irréversibles, à signification univoque. Toujours est-il que la rationalisation est souvent considérée comme le versant positif de processus parfois appréhendés négativement, en tant que causes et symptômes de l'effondrement de la représentation symbolique de l'ensemble de ce qui est comme « tout », ou de celui-ci comme « cosmos » ; effondrement d'une vision non seulement religieuse mais également métaphysique, qui faisait de Dieu, ou de l'Être, la garantie d'une profonde convertibilité des « valeurs » du vrai, du bien, du beau, du juste, etc. Mais la rationalisation a poursuivi son chemin, si l'on peut dire, et sur les ruines de l'ancienne onto-théologie diverses définitions du bien, pour ne parler que de lui, ont vu le jour et sont entrées en concurrence (définitions éthique, morale, déontologique, utilitariste et conséquentialiste, etc.).

Dans cette perspective, par « rationalisation », on entend avant tout la multiplication et la séparation des diverses instances symboliques et normatives chargées de régler les différentes sphères de l'existence. Pour qu'il y ait séparation entre ces instances, pour que chacune soit autonome dans son ordre spécifique, il faut qu'aient été effacées les anciennes préséances (du clerc sur le guerrier, de celui-ci sur le paysan ou l'artisan, du clerc d'église sur l'enseignant laïc, de l'universitaire sur l'expert, etc.). Plus généralement, il faut qu'aucune activité ne soit jugée a priori indigne ; ceci concerne au premier chef les activités économiques : autrefois considérées comme « serviles » ou dégradantes, elles sont promises et promues au rang d'avant-garde de la rationalisation mondiale depuis qu'on les a mises au bénéfice de la célèbre « main invisible » (problème délicat : s'agit-il ou non d'une sécularisation de la vieille notion de Providence ?). Désormais, chaque activité et chaque fonction n'est plus évaluée par rapport à des standards « externes » (modèles transcendants d'excellence autrefois illustrés par le saint ou le héros), mais par rapport à des standards propres, définis au sein même des groupes adonnés spécifiquement à tel ou tel type d'activité. Ainsi la justice elle-même perd ses anciens traits « substantiels » pour devenir de plus en plus formelle ou procédurale : elle ne fait

« acception » ni de personnes, ni de statuts, mais considère l'individu en tant que justiciable égal à tout autre, ayant droit au même type de traitement.

Les conséquences de la rationalisation, pour ce qui a trait à la vie religieuse, paraissent assez évidentes : d'une part, la religion semble la première à devoir faire les frais de ce processus qui, pour se déployer, doit abattre l'obstacle qu'elle représente, elle et la représentation du monde, cosmos sacralisé et hiérarchisé, qu'elle s'est d'ordinaire attachée à défendre. A cet égard, considérée rétrospectivement (au prix, sans doute, de moult simplifications et caricatures), la religion apparaît fréquemment comme l'asile, le foyer ou la complice d'une irrationalité foncière, que certains défenseurs du progrès, dès lors qu'elle résiste ou qu'elle se perpétue, jugent récessive, réactionnaire ou réactionnelle. D'autre part, lorsqu'elle ne se contente pas de subir, la « religion » – sous ce terme générique, il conviendrait de distinguer mieux qu'on ne peut le faire ici pratiques rituelles, contenus théologiques et interprétations, organisation et administration du groupe religieux, etc. – fait plus ou moins bon accueil à cette même rationalisation : l'un des enjeux du conflit entre catholiques et protestants, à l'aube des temps modernes, n'a-t-il pas été la définition de la vérité ? La lutte interconfessionnelle correspondait en effet, pour partie, à l'opposition de deux régimes de la vérité, vérité magistrale, d'un côté, et vérité plutôt procédurale, de l'autre – celle-ci, en matière d'exégèse, concurrençant progressivement la « *lectio divina* » et récusant l'autoritarisme d'une autorité arbitrairement confondue, dit-on alors, avec l'ancienneté.

Entre les trois dimensions de la sécularisation qu'on vient de distinguer, les transitions et les recouvrements sont évidemment nombreux, et l'on n'aurait aucun mal à montrer que, chez la plupart des auteurs qui se sont intéressés à ce problème, plusieurs des phénomènes auxquels il a été fait allusion sont pris en compte, souvent ensemble, même si, d'un auteur à l'autre, le poids qui leur est reconnu diffère sensiblement et, surtout, si diffère la charge, descriptive ou explicative, conférée à tel ou tel d'entre eux. Dans ce qui suit, nous nous attacherons à l'examen plus précis de certains emplois chez des auteurs célèbres – emplois propres à relancer notre interrogation quant à la portée référentielle et/ou théorique du « concept » de sécularisation.

Évolutions, emprunts, transferts et mutations : les modalités de la sécularisation

Pour parler des marques, critères et styles d'un type d'appartenance religieuse devenue facultative aux yeux mêmes de la plupart des fidèles concernés, le terme de sécularisation est d'un emploi fréquent, on l'a dit, mais il coexiste souvent avec celui de laïcisation. C'est le cas chez un auteur aussi averti que Gérard Antoine¹¹⁵ des implications idéologiques éventuelles de questions qui, à première vue, paraissent relever de la simple lexicologie. Sans avoir toujours recours au terme qui fait l'objet de la présente enquête, cet auteur apporte cependant un éclairage précieux sur les phénomènes susceptibles d'être mis au compte de la sécularisation, en particulier lorsqu'il est question de

¹¹⁵ Gérard ANTOINE, *Liberté, égalité, fraternité – ou les fluctuations d'une devise*, UNESCO, Paris, 1981.

l'« évolution qui mène de fraternité à solidarité ». Cette évolution, précise-t-il, « a convaincu de très nombreux observateurs, au siècle dernier, d'attribuer à l'idée de “solidarité” comme à celle de “fraternité” des origines chrétiennes, tout en s'appliquant à identifier les spécificités de leurs avatars laïcisés¹¹⁶ ». La première question qui vient à l'esprit est de savoir si notre auteur fait sienne la conviction qu'il croit pouvoir discerner chez nombre de ces auteurs du XIX^{ème} siècle. Que ce soit très probablement le cas tendrait à prouver la récurrence d'un schème de raisonnement, d'interprétation sinon d'explication, qui nous vient de loin : enfants du XX^{ème} siècle, n'hériterions-nous pas souvent, sans en être bien conscients, d'une façon de faire servir l'histoire à des fins non seulement explicatives, mais aussi nettement « étiologique » ? Et l'on sait qu'on a recours à l'étiologie et à différents schèmes mythologiques chaque fois qu'on cherche, en exhibant l'origine prétendue d'une chose, idée, pratique ou institution, à conjurer l'énigme sinon le scandale logique ou ontologique de son surgissement, à désamorcer l'impression d'étrangeté et à répondre au reproche d'inconsistance de son propre devenir.

L'emploi du terme « avatar » n'est peut-être pas anodin. Il témoigne en effet d'un embarras sensible face à une équation dont les termes sont énoncés précisément : fixer assez l'origine présumée du phénomène – idéal, en l'occurrence – pour pouvoir conjurer l'impression que, du fait de leur contingence, les phénomènes observés sont menacés de perdre une grande part de leur sens et de leur statut. Comment ne pas souscrire à l'idée que, à défaut de légitimation ontologique ou cosmologique, on confie souvent à l'histoire un rôle de suppléance en matière de cautionnement ou de légitimation symbolique ? Toutefois, à aller trop loin dans cette voie, on risque de tomber dans un danger symétrique : minimiser la consistance propre des phénomènes dont on a cru devoir souligner la qualité originaire. Aussi le problème est-il d'affirmer, conjointement, la valeur de l'origine et la valeur de la dérivée. Rien d'étonnant, du coup, si l'on a recours à la catégorie de « transformation », puisqu'on peut, grâce à elle, soit en les additionnant soit en les corrigeant l'une par l'autre, combiner la thèse de la continuité et celle de la discontinuité. Qu'il y ait apparence de surgissement : ce dernier ne devrait pas occulter l'existence de répétitions et de reprises. Inversement, qu'il y ait apparence de continuité : celle-ci ne devrait pas faire oublier tout ce qui, en amont des phénomènes observés, souvent sous forme d'intimes altérations, les annonce et les prépare. A cette solution d'allure surtout épistémologique, rien toutefois n'empêche de préférer une solution plus « ontologique » ; mais, il est vrai, celle-ci soulève autant de problèmes qu'elle en résout car, en cherchant à conjuguer les catégories du même et de l'autre pour rendre compte d'une séquence historique de très longue durée, on échappe difficilement aux deux dangers symétriques d'un substantialisme fasciné par le spectacle des constances, et d'un relativisme ivre de dissemblances. Notre auteur, quant à lui, illustrerait une sorte de voie moyenne consistant à pratiquer un recours alterné aux termes suivants, pour caractériser le rapport du conséquent à l'antécédent : « spécificité », d'une part, qui présuppose entre eux une

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 153.

certaine discontinuité ; « avatar », de l'autre, qui suggère, discrètement et quelque peu ironiquement, une certaine continuité.

La voie moyenne n'est pas toujours facile à suivre, et plusieurs des nombreux textes cités par Gérard Antoine témoignent de deux usages possibles, contrastés, de la référence à l'origine – chrétienne dans les deux cas retenus – imputée au phénomène, observé et, en même temps, qualifié – sinon disqualifié – par le biais de la mention de cette origine, noble pour le premier de nos auteurs, quasiment ignoble pour l'autre. Soit donc l'affirmation suivante de Léon Bloy : « La solidarité n'est autre chose que la traduction en langage moderne et laïc du mystère de la communion des saints¹¹⁷. » Ici, la généalogie est toute positive, et la gloire ou la grâce des origines se répand à travers la filiation, tenue pour certaine, même si plusieurs continuent d'en douter : mais que peuvent les doutes subjectifs contre la démonstration appuyée d'une généalogie objective ? Selon un auteur comme Léon Bloy, la méconnaissance des origines et des racines par les contemporains est surtout un déni de reconnaissance : elle ne saurait donc suffire à invalider la preuve de l'efficacité actuelle, jusque dans les phénomènes les plus contemporains, d'une origine qui disposerait de nous plus que nous n'en disposerions. Pour un œil avisé, les phénomènes les plus récents renvoient en effet, quant à leur sens et à leur vérité même, à plus loin et surtout à plus haut qu'eux. Chez Bloy, on assiste ainsi à l'assimilation magnifiante, exaltante, de phénomènes dont l'écart temporel ne serait, en quelque sorte, qu'une apparence trompeuse. Tout au contraire, on constate chez Flaubert que le même postulat d'une continuité foncière sert d'arme de disqualification : c'est, cette fois, le « profond » défaut de valeur de l'origine qui est censé se transmettre, irrésistiblement, à ses propres rejetons. Et Flaubert d'écrire en ce sens : « L'idéal d'égalité (qui est toute la démocratie moderne) est une idée essentiellement chrétienne et qui s'oppose à celle de justice¹¹⁸. »

Lorsqu'il aborde la question de la valeur politique du terme de « participation », Gérard Antoine, qui connaît l'ancienne signification de « participation aux mystères du Christ », ou à l'Eucharistie, ou « aux souffrances du Christ », etc., ne manque pas de souligner « le processus laïcisateur » qui « a joué dès avant 1989 ». Dans ce contexte, on assiste à une complication ou à une complexification de l'explication : au lieu de reprendre à son compte la façon commune de synchroniser événements politiques et événements religieux, l'auteur opère une subtile désynchronisation, si bien que la chronologie officielle – dont « 1989 » est un repère majeur – ne fournit plus à la « compréhension » du sens sa scansion familière, ne fournit plus ni ordre quasi objectif ni évidente intelligibilité à un fourmillement d'événements qui, du coup, nous apparaissent sous un jour nouveau – et qui surtout nous apparaissent mal accordés. Ici, la référence à l'origine, de même que l'accent mis sur le rapport origine/dérivée, s'estompent sous l'effet d'un découpage nouveau, plus conforme à la nouvelle historiographie, entre phénomènes « profonds » et phénomènes apparents.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 155.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 73.

Ce nouveau découpage, longitudinal plutôt que vertical, tend à retirer aux événements « fondateurs », ou du moins célébrés comme tels par l'histoire officielle, les deux fonctions qu'on leur demande habituellement d'exercer : celle de principe explicatif – l'explication, en ce cas, étant plus ou moins discrètement de nature téléologique – et celle de principe de compréhension du cours de l'histoire. Désormais, et c'est ce que suggère la citation précédente, le sens traditionnellement attaché à l'événement est considéré avec beaucoup de méfiance, mais une méfiance qui se veut épistémologique et non idéologique : le sens reçu ferait obstacle à la recherche de la meilleure explication du cours des choses. Retiré d'un cadre signifiant où il trouvait une signification exemplaire, l'événement « Révolution » devient composite, épais et trouble. Son statut nouveau le banalise, le fait ressembler à une nuée d'événements quelconques, chacun avec sa part de hasard – que Cournot définissait comme la rencontre de séries causales indépendantes. Désormais, grand ou petit, l'événement comporte une dissonance intime, écho de son inscription dans des temporalités multiples dont la plus visible, mais aussi la plus effervescente et chaotique, dissimule du point de vue explicatif de la « longue durée » la moins visible, mais probablement la plus pertinente. La différence entre événement majeur et événement mineur se brouille alors, en sorte que l'événement, qu'on jugeait hier « fondateur », n'est plus que l'enveloppe nominale d'une multiplicité de micro-événements. L'événement ne coïncide plus avec lui même. Son sens, qui enregistrait son statut d'exception, lui étant retiré, l'événementiel prolifère là où l'on croyait avoir affaire à du pur événement, c'est-à-dire à de l'avènement. Mais si c'en est fini de *l'Événement*, n'en n'est-ce pas également fini de l'idée – qu'il semblait capable d'incarner – d'un Commencement intra-historique, et de l'utopie – qu'on jugeait réaliste – de multiples re-commencements, capables de recueillir l'énergie du premier ?

De « 1989 » et de la Révolution, de l'événement qui fait date et de la date qui fait brèche dans l'ordre chronologique, Gérard Antoine ne dit certes rien qui nous incite à renier les espoirs autrefois investis en eux ; « simplement », discrètement, il les dés-absolutise. L'opération est discrète, en effet : il suffit d'antidater les mouvements auxquels la Révolution donne l'élan maximal ; il suffit de mettre de l'écart et de la dispersion dans l'origine supposée : sous la Révolution se laisse alors entrapercevoir un processus polymorphe. Derrière le chant patriotique du Peuple (traduction et reprise, moyennant ré-interprétation, de certaines des « valeurs » du « laos » grec et du « laos » ecclésial), on perçoit la prose d'une laïcisation qui, en tant que processus précisément, nous éloigne du sens épique, celui que Kant ne craignait pas d'exalter lorsqu'il parlait de cet événement « sublime » qu'on ne saurait oublier, promesse – et démonstration que la promesse peut être tenue par ceux qui la font – de la capacité des hommes à se charger eux-mêmes de leur destin.

Ailleurs, faisant sienne une remarque de Péguy, Gérard Antoine semble confirmer une suggestion précédente : si les auteurs s'accordent pour interpréter le processus de laïcisation comme un refus ou comme la délimitation au plus juste du pouvoir de l'Église, ou encore (ce qui n'est pas tout à fait la même chose !) comme le refus de conférer à ses textes canoniques et à leur interprétation autorisée valeur de vérité dernière, ils ne pensent pas tous, loin s'en faut !, que le processus en question

débouche sur la neutralisation ni, a fortiori, sur l'élimination de toute valeur sacrale. Si le *sacré* est la forme archaïque ou sauvage d'un imaginaire parfois confisqué, parfois travaillé et canalisé par une tradition symbolique, la laïcisation, tout en profitant à l'autonomisation croissante du politique, ne constituerait pas selon certains une garantie contre le risque d'une réactivation de certaines passions politiques puisant dans le sacré une grande part de leur énergie. « De la mystique à la politique, Péguy – écrit Antoine – nous a enseigné combien le passage peut être séduisant et insensible » ; et d'ajouter : « Le mot “participation” a gardé par le fait de son origine une sorte de dynamique interne qui l'exposait aux extensions et aux amalgames¹¹⁹. »

Il y aurait ainsi, attaché à certains mots, comme un sortilège ou un charme. Songeons à ce que Lévinas a écrit à propos du mot « Infini » : il y aurait, à l'en croire, des termes (Infini étant le premier d'entre eux) dont le sens affole les significations enregistrées par les dictionnaires ; ceux-ci, malgré tout ce qu'ils supposent de mise en ordre, voire de domestication des signifiants et des signifiés, n'auraient pas le pouvoir d'abroger tous les usages hétérodoxes, les surcharges et les surdéterminations imaginaires, les significations génériquement équivoques, à cheval sur ou au croisement de registres différents. Ainsi, qu'on cherche à circonscrire autant que faire se peut l'acception « purement » politique de « *participation* », qu'on la définisse de la façon la plus froide possible (par exemple à partir de procédures toutes formelles), on ne pourra jamais être sûr que le vocable ne réveillera pas ou ne drainera pas certaines aspirations que Péguy a peut-être eu raison de considérer comme « mystiques », suggérant par là que certains rapports très actuels entre politique et religion ne sont pas – pour ce qui de nos sociétés, en tout cas – la réactivation d'une configuration ancienne du théologico-politique plus résistante qu'on avait cru, mais le surgissement de ce que cette configuration et la rationalisation qui l'a accompagnée ont longtemps refoulé. De même que le sacré est l'*archè* du religieux, de même le *mystique* serait-il, dans le champ religieux lui-même, le refoulé du symbolique, et un refoulé qui pourrait resurgir ailleurs que là où on l'attendait, à savoir dans le champ politique lui-même. Ce que Weber n'a pas manqué de signaler, à peu près à la même époque que Péguy : « Aux yeux de la rationalisation religieuse, toute politique doit nécessairement apparaître comme d'autant plus étrangère à la fraternité qu'elle est plus “objective” et plus calculatrice, plus dégagée de sentiments passionnels, qu'il s'agisse de colère ou d'amour. Mais le rapport d'extériorité qui sépare ces deux sphères, quand elles sont toutes deux pleinement rationalisées, se manifeste encore de manière particulièrement aiguë [...]. La guerre, en tant qu'elle réalise la menace du recours à la force, crée, précisément dans les communautés politiques modernes, un pathos et un sentiment communautaires ; ce faisant, elle fait naître chez les combattants un don de soi et une communauté inconditionnelle dans le sacrifice¹²⁰... »

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 169.

¹²⁰ Max WEBER, *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 1996, p. 426.

Retenons un dernier exemple, congruent avec la citation précédente où Weber mettait l'accent sur le mode oblatif que peut prendre une implication existentielle intense. Selon Gérard Antoine, on peut retrouver cette force d'implication, d'une intensité extrême, chez des individus qui ont cessé de croire au credo d'une église mais n'ont pas pour autant renoncé à leur aspiration à l'inconditionnel : Hugo et Renan, écrit ainsi notre auteur, sont « restés hommes de foi après qu'ils eurent quitté la religion¹²¹ ». Rien, selon ce genre de propos – qu'on rencontre souvent chez les défenseurs de la thèse de la sécularisation –, ne s'opposerait à l'hypothèse selon laquelle le besoin de croire se retourne parfois contre l'institution ou contre la croyance jugées et condamnées du fait de leur incapacité à lui répondre et à lui donner satisfaction. On le devine, cette hypothèse, très près de s'identifier à une thèse, peut fort bien assumer, au prix d'une transposition mineure, la leçon d'une explication qui fait de l'hérésie, simultanément, une protestation contre les concessions faites par la religion dominante à l'esprit du temps et une aspiration à la ferveur des origines – la soif de la soif, pour ainsi dire, tout comme, dit-on, l'amour passionnel est amour de l'amour, avant de devenir, souvent, amour impossible ou amour de l'impossible. Seulement, tandis qu'aux marges du champ religieux elle trouvait dans l'hérésie de quoi se satisfaire, l'exigence de radicalité, lorsque ce même champ a cessé de faire place au « non » ou au « rien » mystique qui défie le corpus doctrinal ou ecclésial, chercherait ailleurs, dans un autre champ – passion pour l'Humanité, dans le cas de Victor Hugo, passion pour la Science, avec Renan –, de quoi assouvir une aspiration à l'absolu au regard de laquelle les dieux qu'on avait un temps adorés paraissent n'être plus que de faux absolus, contre lesquels le maximum de fureur iconoclaste paraît *ipso facto* justifié.

Joseph de Maistre : sécularisation et individualisation

La thèse de l'individualisation (modulation de la thèse de la sécularisation en réalité) est moins récente qu'on ne l'imagine généralement. Elle est susceptible d'interprétations très différentes, dont on trouve des exemples, d'autant plus significatifs qu'ils sont contemporains, dans les œuvres de Joseph de Maistre et de Benjamin Constant.

Chez le premier auteur, on le sait, l'individualisme est la manifestation et le relais du mal, fondamentalement religieux et, presque fatalement, historique et politique, que représente l'oubli coupable de la tradition. Conception radicale : le devenir est éloignement du vrai et du bien, chute intra-temporelle en quelque sorte. Le devenir, ou la passion moderne pour le devenir, pour la prise en main du devenir, afin d'en faire un vecteur de progrès, se confond, aux yeux de J. de Maistre, avec la sécularisation. S'agit-il là, pour lui, d'une véritable innovation ? Nullement, et notre auteur n'a de cesse de chercher à nous convaincre que ce qui nous semble nouveau, tout spécialement dans la Révolution, n'est jamais que la manifestation, toujours plus éclatante et terrible, d'une trahison profonde ; celle-ci pourrait sembler intemporelle si l'auteur ne prenait soin de mettre un coup d'arrêt

¹²¹ Gérard ANTOINE, *Liberté, égalité, fraternité*, op. cit., p. 37.

au mouvement, qu'il amorce largement, d'imputation rétroactive des responsabilités engagées dans la propagation du mal historique.

Aux yeux de J. de Maistre, l'histoire procède d'un déni coupable de la tradition. Ce qui n'empêche qu'elle ne soit travaillée, à son insu, par ce qu'elle s'acharne à nier : la Vérité, à laquelle on s'oppose au nom d'une raison dont on est aussi fier que de la modernité elle-même, mais qui se joue de nous et se retourne contre l'histoire dont on s'imagine être les acteurs ; elle se retourne contre nous sous forme de châtiments dont l'immanence apparente, telle la fureur révolutionnaire et l'emballement nécrophile de la Terreur, ne devrait pas nous faire oublier qu'elle n'est que le masque que prend la vengeance de Dieu contre ceux qui nient sa Providence. Maistre n'hésite donc pas à recourir au vieux thème de la providence : Dieu punit les méchants en les abandonnant à leurs passions malheureuses et maléfiques.

Le mal politique qu'illustre la Terreur serait-il le symptôme d'un surgissement pur ou brut ? L'*hubris* politique résulterait-elle de l'autonomisation du champ politique, c'est-à-dire de la volonté collective de ne plus soumettre la marche d'une société à des ordres d'origine transcendante ? En ce cas, il faudrait cesser de croire que Dieu parle à son église et admettre que c'est celle-ci qui fait parler celui-là à sa convenance, en vue d'assurer et d'augmenter son pouvoir ! J. de Maistre, on s'en doute, refuse de répondre par l'affirmative à ces questions. Pour lui, le mal politique est la manifestation d'un mal plus fondamental, qui se joue des frontières que nous traçons entre champs et institutions. Plus exactement : le mal se manifeste, avant tout, là où les hommes, au nom d'une autonomie sacrilège, s'arrogent le droit de réformer, voire de changer les institutions chargées de structurer la vie sociale et d'ordonner la vie humaine : c'est oublier que le pouvoir d'instituer dépend de Dieu seul et, secondairement, de ceux que, par délégation expresse, il a chargés de le représenter. S'il en est ainsi, si Dieu est l'Auteur par excellence, si toute institution prend sens et origine dans sa volonté, la sécularisation ne peut apparaître que comme l'équivalent d'une profanation continuée, presque une dé-création continue : le prétendu droit des hommes de changer les formes et les contenus des dispositions juridiques, des constitutions civiles et religieuses, correspond à un transfert illégitime et littéralement insensé. Après qu'on a détruit le fondement théo-logique de la réalité, c'est pure illusion, selon notre auteur, de croire qu'on est face à une réalité vierge, façonnable au gré de nos aspirations : méconnue en tant que création de Dieu, la réalité se venge et se retourne contre nous ; plus précisément, ce sont nos productions qui se retournent contre nous et finissent par nous broyer – témoin la Terreur, cette sanction fatale de l'audace insensée attachée à l'idée de Révolution.

Aussi terrible soit-elle, la Révolution n'est pourtant pas, aux yeux de notre auteur, la première manifestation historique de l'impiété collective. Force est de constater qu'il fait une large place à l'hypothèse (mais c'est plutôt une thèse, chez lui !), fort commune tout au long du XIX^{ème} siècle – Michelet en sera un des partisans les plus décidés – de l'importance déterminante de la Réforme dans le surgissement des temps modernes. Très logiquement, cette observation commande un verdict ; elle débouche sur une condamnation sans appel : c'est par le protestantisme que l'individualisme est entré dans l'histoire, en tant que prétention à faire l'histoire. S'il n'est pas le mal absolu, le protestantisme

est le premier agent d'un mal qui, procédant de la négation de la source suréminente de tout bien, a quelque chose d'absolu dans le négatif, dans l'ordre démoniaque du nihilisme. Ainsi Joseph de Maistre écrit à propos des Réformateurs : « Ils virent des défauts dans cet édifice antique qu'ils tenaient eux-mêmes pour divin. Ils entreprirent de le réformer, et cette réforme consistait à déraciner les fondements et à les enlever pour en substituer de nouveaux. Jamais la raison humaine ne fit un plus grand effort et jamais elle ne fut plus absurde que lorsqu'elle mit la discussion à la place de l'autorité, et le jugement particulier de l'individu à la place de l'infailibilité des chefs¹²². »

On perçoit aisément le recours à un argument déjà rencontré : avant d'être politique ou avant d'avoir des effets dans ce champ, la sécularisation serait religieuse. Dans cette perspective, on pourrait, empruntant à Marcel Gauchet de quoi rendre compte de « l'analyse » du protestantisme par J. de Maistre, dire que, dans et avec cette variante confessionnelle du christianisme, s'affirme avec une force inégalée « la religion de la sortie de la religion¹²³ » ; ce qui, selon notre juge, est lourd de très graves menaces pour l'ordre politique, qu'on ne saurait qualifier de « séculier » que pour le distinguer de l'« ordre régulier » qu'on voit régner dans les mouvements monastiques, non pour désigner quelque impossible et néanmoins criminelle indépendance vis-à-vis des commandements divins. Les conséquences « sécularisatrices » (au sens « moderne » cette fois) de la Réforme ne sauraient se faire longtemps attendre : puisque la Révolution n'est pas seulement chronologiquement postérieure à la Réforme, puisqu'elle en est une sorte de répétition-reproduction et qu'elle procède du même motif foncièrement anti-religieux, du même athéisme de fond, « il était aisé de prévoir que l'abolition du catholicisme menait droit à celle du christianisme » et, par là même, à l'extrême confusion politique et morale de l'époque contemporaine.

Réforme et Révolution, deux entités collectives traitées comme des Sujets (ou plus exactement comme des Anti-Sujets), font ainsi l'objet d'une condamnation sans nuances et sans appel. Si, selon J. de Maistre, l'on se bornait à inculper les auteurs les plus apparents, Réformateurs et Révolutionnaires, on se tromperait de cible en refusant de prendre acte de l'irruption « moderne » sur la scène de l'histoire des individus, masses devenues acteurs collectifs. Le caractère radical et brutal de la condamnation prononcée par notre auteur explique le sentiment que l'on a d'avoir affaire, avec lui, à une prise de position unique en son genre.

Mais un tel sentiment risque de nous aveugler, de nous empêcher de voir tout ce que des auteurs dont le jugement porté sur les événements-phares de la modernité diffère considérablement, continuent d'avoir en commun : ce qu'ils partagent, plus qu'ils ne s'en doutent, c'est un même type de représentation du progrès historique, progrès vers le mieux pour les uns, ou vers le pire pour les traditionalistes comme J. de Maistre. Enchaînement de malheurs toujours plus massifs et se succédant à un rythme accéléré pour les uns ; pour les autres, évolution qui, au fur et à mesure qu'elle se

¹²² *Ibid.*, p. 277.

¹²³ Cf. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985, p. 133.

rapproche de son but, se conforme si bien à son dessin – ici, la distinction des deux sens de dessein et de dessin n'est plus guère pertinente ! – que la part des hasards et de la contingence s'amenuise toujours davantage. Dans les deux cas, on décèle une même croyance quant à la logique immanente au cours de l'histoire, et au regard de cette croyance la différence entre une théologie et une philosophie de l'histoire ne semble avoir qu'une importance épistémologique relativement secondaire. Dans les deux cas, le concept de sécularisation référerait – ce serait son noyau sémantique – à un ensemble ordonné de relais ayant « vocation » à transmettre, soit pour le meilleur, soit pour le pire, une valeur tout à la fois initiale et initiante, celle de l'individu doté d'une raison propre. Dans les deux cas, quelque chose de décisif est censé se jouer dans la modernité : il en irait de la vérité de l'humanité même, une vérité dont tantôt on déplore l'obscurcissement croissant, tantôt on chante la manifestation de jour en jour plus entraînante. Bref, les deux versions nous offrent des représentations en miroir dont l'axe de symétrie, si l'on peut dire, passe par le schème de la sécularisation, qui fait office de point d'inversion, le traditionalisme déplorant l'altération du même, le « progressisme » magnifiant les pouvoirs rationnels d'assimilation ou d'intégration de toute forme d'altérité (nature ou sociétés « barbares »).

Edgar Quinet : laïcisation et éducation

Au XIX^{ème} siècle, Edgar Quinet fut probablement l'un des premiers à se méfier de ces représentations mimétiques. On connaît l'essentiel de sa thèse sur la Révolution, et l'on sait que cette position l'amène à s'éloigner de son ami Michelet : la Révolution est un phénomène hétérogène et non l'événement singulier, voire absolu, qu'imaginent certaines conceptions, plus mythologiques qu'historiques. Historien, Quinet souligne le contraste, au sein de la Révolution, entre la phase constituante et le moment de la Terreur, et au lieu de chercher à tout prix à excuser celle-ci dans l'espoir de sauver la valeur d'Événement et d'avènement de la Révolution, il tente d'expliquer la bifurcation interne, dramatique, du projet initial. Récusant l'explication, qu'il juge trop facile, par « la patrie en danger », il souligne l'existence, dans la société française, de divers traits, observables à grande échelle temporelle, qui témoignent de la force d'inertie d'habitudes – notre auteur annonce les récentes analyses sociologiques en termes d'habitus – que l'enthousiasme révolutionnaire ne suffit pas à faire céder. Seule l'éducation le pourrait, sur le long terme ; c'est pourquoi, Quinet ne cesse de le rappeler, il faut, si l'on veut véritablement instituer la République, faire de l'éducation le vecteur d'une morale civique *sui generis*. Buisson saura se souvenir de cet ardent plaidoyer en faveur d'une École de la République !

Cette dernière remarque sur la place de l'éducation nous ramène à la question du rapport qui, selon Quinet, unit Réforme et Révolution. Quelles que soient les similitudes, nombreuses, entre ces deux événements, y compris quant à leur inspiration profonde, l'historien tient avant tout à défendre la thèse suivante : c'est parce que la Réforme n'a pas réussi à s'implanter en France – cet échec expliquant la très faible diffusion des idéaux éducatifs – que la Révolution s'est trouvée sans défense contre ses

propres contradictions internes, qu'elle a été le théâtre des affrontements les plus violents. On peut certes admettre que la Révolution voulait incarner la promesse de l'accès nouveau des individus et du peuple à l'autonomie. On doit même admettre – Quinet se trouve ici aux antipodes de la conception providentialiste de J. de Maistre – que rien *a priori* ne condamnait le projet à l'échec ; rien, si ce n'est la situation même, en particulier l'état des mœurs. Le premier problème auquel serait ainsi confronté l'historien, c'est celui du tragique déphasage entre projet et conditions de réalisation. Contre un tel déphasage, les héros révolutionnaires – sous ce rapport, Quinet ne fait aucune concession à la conception du « grand homme » chère à Hegel – sont impuissants : le volontarisme de quelques-uns ne peut à peu près rien si la volonté du plus grand nombre n'est pas préparée, éduquée.

On pressent à travers ces remarques que l'historien défend une position toute en nuances, épistémologiquement remarquable : entre Réforme et Révolution, il y aurait autant de discontinuité que de continuité. Comme ces événements sont de part en part historiques, on ne doit pas se contenter de célébrer leur valeur fondatrice ; il faut savoir reconnaître que plusieurs de leurs virtualités ont pu se trouver neutralisées, que leur déploiement a pu buter contre certains traits de la situation historique elle-même. Celle-ci enregistre d'innombrables décisions anonymes – celles des non-décideurs en particulier –, dont les effets influent durablement sur les chances de succès des événements ultérieurs. C'est précisément pourquoi, bien qu'il regrette que la Réforme n'ait pu s'implanter en France, Quinet ne songe guère à une réintroduction tardive de cette confession pour faire pièce au catholicisme et à l'absolutisme qui, en politique, marche de concert avec lui.

Quinet serait-il conservateur, non certes par conviction, mais par résignation ? Loin s'en faut ! Son propos, qui témoigne de beaucoup de courage politique et d'une grande lucidité analytique, consiste en une défense de l'idée que si la Réforme n'est plus à l'ordre du jour, reste toujours actuel, au contraire, le projet d'une réforme éducative. Or ce projet implique, si l'on ne veut pas le condamner d'emblée à l'échec, que la religion catholique n'ait plus la haute main sur l'éducation. En bref, Quinet préconise un État pleinement laïque et soutient qu'un régime qui ferait la part trop belle à la pluriconfessionnalité – au point, par exemple, d'étendre à plusieurs religions le privilège jusque-là réservé à l'une d'entre elles, en tant que « religion d'État » – ne ferait que multiplier les inconvénients du cléricalisme, au lieu de les réduire.

Redisons-le : l'analyse de Quinet, souvent remarquable, est riche d'implications quant à la question de la sécularisation. Certaines de ses observations, dont la qualité épistémologique tient certainement au rôle que l'auteur fait jouer à une théorie de l'habitus (non totalement explicite, il est vrai), impliquent une claire distinction entre sécularisation apparente et sécularisation réelle (distinction analogue à celle qu'on trouve chez Tocqueville à propos des changements constitutionnels depuis l'Ancien Régime, qui n'auraient pas réussi à venir à bout des habitudes de gouvernement caractéristiques de l'absolutisme). Quinet, lui, sur fond de ce genre de distinction, soulève la question de savoir si une sécularisation réelle ou profonde ne conduit pas à un « désenchantement » redoutable et si face à lui, au lieu de concevoir la « laïcisation » comme une sorte de doublet sémantique de

« sécularisation », il n'importerait pas de conférer un plus haut sens à l'idée de laïcité, de lui accorder un rôle symbolique (et symbolisant) fort, d'en faire le foyer d'aspirations fortes, quasi « spirituelles¹²⁴ ».

Que la sécularisation puisse parfois désigner une apparence seulement de changement, qu'elle corresponde, chez certains esprits libres, à l'affichage de leur refus de s'incliner devant l'autorité de l'Église, et qu'il faille distinguer une indépendance proclamée à grand bruit d'une autonomie véritable, intransigeante dans le rejet du cléricalisme et de l'absolutisme, cette citation l'indique clairement : « Une des choses qui m'ont le plus étonné, sitôt que j'ai commencé de réfléchir, a été de voir dans les esprits qui n'ont plus de religion positive, survivre la plupart des formes, des habitudes, des antipathies, des préjugés enracinés dans un dogme particulier. Ils ne croient plus et ils ont de la meilleure foi du monde tous les préjugés de la croyance qu'ils repoussent. Combien de voltairiens ont horreur de la réforme, du divorce, autant que le catholique le plus fervent ! Ils ressemblent à ces hommes auxquels on a retranché un membre et qui continuent néanmoins de souffrir dans le membre qu'ils n'ont plus. » Et Quinet d'ajouter, contre l'évidence, à laquelle J. de Maistre souscrivait, d'une très grande proximité objective – et subjectivement ressentie par les révolutionnaires – entre Réforme et Révolution : « Les plus violentes injures contre Luther, père de toute révolution, ont été proférées par des révolutionnaires qui devenaient l'écho de passions catholiques dont ils n'avaient plus conscience¹²⁵. »

Naturellement, Quinet connaît l'œuvre de J. de Maistre. Il la critique certes vigoureusement, mais il lui reconnaît le mérite de la cohérence, ce qui oblige ses contradicteurs à ne pas se contenter de demi-mesures en matière de laïcisation : « Revenons à la nature des choses. Personne ne l'a mieux indiquée, ni avec une raison plus droite, que M. de Maistre. Sa valeur, c'est qu'il a posé très clairement les conditions vitales de l'institution catholique dans la société moderne [...]. Il a vu clairement que, pour retremper l'autorité catholique, il faut la ramener à son principe, c'est-à-dire à l'esprit réactionnaire du concile de Trente. Il a posé intrépidement les conditions du salut dans l'alliance de l'absolutisme et du catholicisme¹²⁶. »

En raison d'un tel diagnostic, on comprend – et c'est là une bonne introduction à la suite de notre propos – que Quinet se fasse l'avocat de la « séparation » de l'Église et de l'État, manifestation pour lui en même temps que condition institutionnelle de « l'émancipation » : « Comment s'est constituée la science moderne ? En la séparant de la science de l'Église. Le droit civil ? En le séparant du droit canon. La constitution politique ? En la séparant de la religion de l'État. Tous les éléments de la sociabilité moderne se sont développés en s'émancipant des Églises. Le plus important de tout reste à ordonner, l'éducation. » Or à propos de celle-ci et de « l'enseignement laïque », Quinet venait d'écrire

¹²⁴ Cf. Edgar QUINET, *L'enseignement du peuple*, Hachette, coll. « Pluriel », Paris, 2001, p. 142.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 76.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 89.

ceci : « Osez affirmer ce que trois siècles ont affirmé avant vous, qu'il se suffit à lui-même, qu'il existe par lui-même, qu'il est lui-même croyance et science¹²⁷. »

S'il est ici fait écho à la sécularisation, le mot, dans l'usage qu'en fait Quinet, n'a pas seulement valeur constative, il a valeur programmatique. Il ne devrait pas seulement faire référence à ce qui est, à un état de choses résultant d'un processus quasi naturel ; il devrait désigner ce que l'on doit vouloir : non pour aller dans le sens d'un progrès inévitable, mais pour nous porter à la hauteur de valeurs, telle l'autonomie, qui font toute la dignité humaine. Quinet ne croit guère au progrès, pas plus que son célèbre contemporain, Renouvier, qui fut la conscience d'une génération de républicains convaincus ; c'est là son originalité. Il croit à des « valeurs » qui nous sollicitent, qui dépendent de nous pour se réaliser. C'est pourquoi « laïcisation », mieux que « sécularisation », fait signe vers la part active que nous devrions prendre à notre histoire, pour l'orienter vers son sens le meilleur, dont aucune Providence ni aucune logique immanente ne sauraient être responsables à notre place.

Max Weber : sécularisation, rationalisation et désenchantement

Aussi fines que soient les analyses de Quinet, aussi attentif qu'il soit à ne pas accorder au protestantisme une sorte de revanche posthume en en faisant le champion incontestable des aspirations modernes les meilleures, on n'en trouve pas moins chez lui certaines concessions à l'idée récurrente, présente chez d'autres historiens également, que, à tout bien peser, le protestantisme aurait beaucoup fait – la question restant ouverte de savoir si c'est plus au titre des effets intentionnels que des effets inintentionnels – en faveur des idéaux de la modernité tels que le libre examen, la liberté de conscience et la tolérance, l'autonomie du jugement, dans les sciences comme dans la conduite des affaires humaines, etc. Quel qu'ait été son apport exact, le protestantisme, aux yeux de Quinet et de bien d'autres, aurait beaucoup plus fait pour la modernité que le catholicisme.

A cet égard, le court mais lumineux ouvrage de Paul Veyne : *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, a le mérite d'interroger certaines évidences. Tout d'abord, il suggère que la religion et la croyance religieuse ne sont pas nécessairement des obstacles sur la voie de la rationalisation. A preuve le rôle de Gassendi : on aurait dû s'attendre à ce que son vigoureux matérialisme soit le fer de lance du combat pour la rationalisation ; or force est de réviser un jugement *a priori* si favorable et de remarquer que ce penseur, sur le chapitre des exigences en matière d'érudition, en prend trop souvent à son aise. Comparé à lui, Bossuet ferait nettement meilleure figure, lui qui, dans son *Histoire des variations des Églises Protestantes*, s'oblige à donner des références susceptibles de valoir comme preuves – des références auxquelles ne manque pourtant pas de s'opposer son adversaire réformé Jurieu, réfugié aux Pays-Bas. Il y a là un paradoxe, fort bien souligné par Veyne : la polémique inter-confessionnelle, dont on pense généralement qu'elle aboutit fatalement à renforcer la mauvaise foi et l'entêtement dogmatique des protagonistes, a des effets inattendus : « On s'est envoyé les preuves à la

¹²⁷ *Ibid.*, p. 142-143.

tête, avant de les donner à partager aux autres membres de la “communauté scientifique”¹²⁸. » L'historien, toutefois, rappelle opportunément que sans la « montée » de l'Université, phénomène lui-même dépendant de nombreuses causes économiques et sociales, sans l'émergence d'un nouveau type d'intellectuels qui ne vivent plus ni de leurs rentes ni du mécénat des grands seigneurs, les nouvelles habitudes de rigueur intellectuelle, ainsi que l'existence d'un public exigeant en matière de démonstration, n'auraient probablement pas pu s'imposer aux polémistes chargés de défendre les positions doctrinales de chacune des confessions rivales.

L'originalité de ce type d'analyse est manifeste : mieux encore que Quinet et beaucoup mieux que Maistre, Veyne évite d'imputer à l'une ou à l'autre des deux confessions, catholique et protestante, soit le rôle du bon, soit celui du méchant, facilitant ou au contraire contrecarrant le processus de la sécularisation. On ne saurait mettre cette analyse au compte d'une approche irénique des problèmes historiographiques destinée, en un temps d'œcuménisme presque obligé, à masquer l'âpreté des conflits d'autrefois. L'analyse repose sur un modèle de portée générale, qui consiste à reconnaître une grande importance aux effets inintentionnels. Dans cette mesure et dans cette mesure seulement, la conception de Paul Veyne présente certaines similitudes avec celle de Joseph de Maistre qui, quant à lui, accorde peu – trop peu sans doute – de place aux intentions premières des acteurs afin de faire la part la plus grande possible, dans le déploiement du sens objectif de l'histoire, à une Providence qui ressemble notablement au « *logos* », à « l'esprit objectif » postulé par la philosophie de l'histoire.

Plus encore, l'analyse de Veyne rappelle au lecteur certaines études célèbres de Max Weber, en particulier celles concernant le rôle de la théodicée dans la transformation des doctrines religieuses. Ici, en effet, comme dans le cas des polémiques interconfessionnelles, la rationalisation apparaît comme une *résultante* plus que comme un projet explicite. En l'occurrence, il s'agit de justifier Dieu, de détourner de lui le soupçon qu'il pourrait être l'auteur du mal dans le monde. Or tandis que, dans un premier temps, l'objectif principal est de préserver le noyau doctrinal – doctrine de la création bonne, par un Dieu d'amour et de justice –, il arrive dans un second temps que la quête de sens se mue en une exigence d'intelligibilité qui, de moins en moins satisfaite des réponses dogmatiques ayant cours, va chercher ailleurs, dans des raisonnements et des connaissances dédaigneux du label théologique, de quoi élaborer des réponses à des questions naguère impensables dans l'enceinte ecclésiale ou dans l'aire d'influence du magistère religieux.

La définition conjointe de la sécularisation et de la rationalisation nous a été léguée par deux des plus grandes œuvres du XIX^{ème} siècle, celle de Hegel et celle de Max Weber. Si elles méritent plus qu'une simple attention d'ordre archéologique, c'est qu'elles sont à l'origine de schémas interprétatifs encore en vigueur. Il serait plus exact encore de dire que Max Weber, pour ne parler pour l'instant que de lui, occupe, dans l'histoire de l'épistémologie, dans l'affinement des outils catégoriels auxquels nous avons recours dans l'analyse des phénomènes religieux, une place exceptionnelle : si certaines de

¹²⁸ Paul VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Le Seuil, coll. « Points », Paris, 1992, p. 23.

ses thèses – dont la plus connue concerne le rôle du puritanisme dans l'émergence de « l'esprit du capitalisme » – ont suscité une abondante littérature critique, ce fait confirme bien plus qu'il n'infirme son rôle insigne dans l'établissement, pour longtemps, des questions obligées de la sociologie.

Est-ce à dire que, par comparaison, l'apport de Hegel soit négligeable ? Faut-il ne voir en Hegel qu'une sorte de repoussoir destiné à illustrer la façon dont la philosophie aurait été avantageusement remplacée par les sciences humaines ? Une double réponse négative s'impose, car si Weber a certainement raison – du point de vue de la richesse documentaire et de la rigueur démonstrative – contre Hegel, dont il a pris soin d'examiner les thèses avant de les réfuter, reste que l'on peut découvrir, chez Hegel lui-même, des questions qui méritent de retenir notre attention. Ajoutons en faveur de Hegel qu'il y aurait une grave incohérence à refuser – ce qu'on a sans doute raison de faire – de souscrire au programme d'une lecture de la « raison dans l'histoire » pour lui emprunter en même temps le mode d'argumentation qu'on lui reproche afin de mieux le retourner contre lui et disqualifier sa philosophie, dont le tort serait ou d'être par trop datée ou de n'être pas assez sociologique !

Commençons par le mieux connu, qui est aussi le plus proche de nous, et rappelons, au prix d'excessives simplifications, les principaux éléments de *l'analyse weberienne* de la sécularisation¹²⁹.

a) La sécularisation correspond à un mouvement de fond, à un processus de longue durée qui concerne de nombreuses traditions religieuses. Pour ce qui est du christianisme, ce processus aboutit à cette situation contemporaine : les institutions religieuses, depuis le déchirement confessionnel consécutif à la Réforme engagée par Luther, Zwingli, Calvin, Bucer, etc., et à la « Réforme » tridentine (il y a peu de temps encore, on hésitait moins à parler de « contre-réforme » !), n'ont cessé de perdre de leur influence. Entre autres parce qu'aucune solution ne paraissait possible, hormis l'affirmation de la puissance souveraine de l'État, pour mettre fin aux guerres civiles alimentées par les passions religieuses. On l'a déjà rappelé : Weber insiste sur le rôle de la *théodicée*, dont les esprits les plus religieux et les plus intrépides – en matière de spéculation – attendent qu'elle vienne au secours d'une foi menacée par des objections rationalistes ou éthiques (le problème d'une responsabilité en quelque sorte pré-natale, souvent confondue avec l'affirmation du péché originel, ne cesse de se poser avec une insistance toujours accrue). Même si la théodicée est probablement aussi ancienne que la religion – la mythologie ayant en ce sens une fonction étiologique évidente –, elle est, au cours du XVII^{ème} siècle en particulier, un *topos* de plus en plus sensible de la doctrine et elle sera bientôt un point tout à fait névralgique.

b) Par là, à travers une *éthicisation* des croyances qu'aiguillonne la question du mal, la sécularisation se présente comme rationalisation. C'est surtout dans la fameuse étude consacrée à

¹²⁹ Les études consacrées à Weber sont légion. On se bornera à recommander : Jürgen HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome I : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, Fayard, Paris, 1987, p. 159-281. Pierre BOURRETZ, *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Gallimard, Paris, 1996. Danièle HERVIEU-LEGER et Jean-Paul WILLAIME, *Sociologies et religion*, PUF, Paris, 2001, p. 59-109.

l'esprit du capitalisme que cette perspective de recherche s'approfondit : les références religieuses sont considérées comme fournissant le terreau motivationnel nécessaire au développement d'un ethos correspondant à la valorisation de la frugalité et de la discipline ainsi qu'à un encouragement à entreprendre. On le sait, Weber insiste sur le rôle historique du puritanisme. Mais l'argument se trouvait déjà chez Quinet : le facteur religieux – le rôle du protestantisme, sous l'une ou l'autre de ses formes – peut être jugé important, voire déterminant ; il n'est effectivement déterminant que dans des conjonctures historiques très précises. C'est pourquoi, force est de le rappeler, le protestantisme perd son rôle moteur une fois que le capitalisme est en place, c'est-à-dire une fois qu'il fait *système*, son fonctionnement auto-régulé se passant alors du concours intentionnel des acteurs et leur imposant les valeurs et surtout les comportements auxquels ils ne peuvent songer à se soustraire sans se voir aussitôt disqualifiés.

c) La rationalisation, dans le contexte très précis de l'émergence du capitalisme, désigne principalement *l'auto-discipline* du puritain, qui conçoit sa vie comme une entreprise qu'il lui faut gérer dans tous les détails afin de maximiser le bénéfice lié à ses différentes occupations, celles liées au travail en premier lieu puisque c'est là, désormais, qu'est censée se manifester le mieux la vocation de chacun. Weber ne nie pas que certains continuent à chercher, et peut-être à trouver, dans la religion ou dans un style religieux particulier, une aide précieuse ; cette aide soutient éventuellement ou raffermir le désir de se conformer à l'idéal ; elle ne sert plus à instaurer ce même idéal, à le rendre socialement désirable comme aux premiers temps. Autrement dit, Weber prend soin de distinguer – comme le faisait Auguste Comte lorsqu'il distinguait pour mieux les articuler étude morphologique et étude physiologique – approche *génétique* et approche *structurale*. Si, du premier point de vue, moyennant sélection des doxèmes anciens, interprétations et innovations doctrinales, la religion s'avère parfois congruente avec une nouvelle configuration socio-économique, dont elle facilite l'implantation en y préparant les esprits – en modelant l'habitus conforme –, du second point de vue, elle perd beaucoup de son pouvoir de légitimation : un système comme le capitalisme a de quoi s'imposer de lui-même, quelles que soient, à la limite, les convictions des agents économiques quant à sa valeur « ultime » ou « profonde » (notions de toute façon déclassées, non pertinentes au regard du fonctionnalisme ambiant !).

Selon le point de vue privilégié, la sécularisation présente des aspects fort différents. Dans une perspective généalogique, la sécularisation est un processus ou une logique d'action et de position qui s'impose aux acteurs, en particulier religieux, théologiens et prêtres. Dans la seconde perspective, la sécularisation paraît s'identifier à une situation de différenciation institutionnelle propice, grâce à une indifférence religieuse croissante, à l'établissement d'une sorte de paix civile ; en ce cas, la sécularisation correspondrait principalement à une partition relativement bien acceptée par tous entre *espace public*, où les religions sont, en tant que telles, réduites à une portion congrue – quoique non nulle – et domaine dit privé, par rapport auquel la liberté des croyants de s'associer et de s'organiser reste assez considérable. Il est vrai pourtant que, surtout en périodes de crise, la religion peut

rencontrer une audience toute particulière, soit qu'on lui reconnaisse le pouvoir de ritualiser les drames collectifs, soit que des individus trouvent en elle assurance et « rassurance » quand les difficultés les amènent à douter de leur identité et du sens de leur vie ; de même peut-elle remplir une sorte de fonction « propédeutique » pour les étrangers découvrant pour la première fois, épreuve douloureuse, le coût personnel de l'accès à la modernité (cf. le rôle, dans le catholicisme, des paroisses « ethniques » pour l'accueil, parfois longtemps encore après leur arrivée, des Portugais, Italiens, etc.).

d) La réflexion wébérienne souligne l'existence, à l'échelle des principales organisations religieuses et de la distribution des principaux rôles reconnus, de trois types d'exercice de l'autorité ou de trois types d'atouts : charismatique, traditionnel et rationnel, ce dernier mode étant d'autant plus fréquent que l'organisation religieuse, quoique indépendante de toute autre, adopte des modèles de fonctionnement, d'administration, qu'on retrouve dans d'autres sphères, politique, économique, etc. Ce n'est pas à dire, pourtant, que les personnages *charismatiques* aient tendance à disparaître : au contraire, pourrait-on avancer, car ils incarnent des idéaux ou des solutions pour temps de crise. Mais comme temps de crise et temps non critique se mêlent de plus en plus dans l'hyper-modernité, et comme d'autre part les media modernes privilégient spontanément ceux des acteurs sociaux qui savent le mieux se donner en spectacle, inflation charismatique et rationalisation tendent à cheminer parallèlement, chacune prétendant corriger les excès de l'autre alors même qu'elle les favorise souvent. Certes, la rationalité se présente sous une forme de plus en plus « instrumentale » ; elle tend à se confondre avec la gestion, d'autant plus efficace que la question des fins pourrait être mise entre parenthèses. L'esprit procédural semble alors prévaloir. Cependant, l'excès même de formalisme appelle ou encourage une sorte de protestation au nom des « fins dernières » ; dans certains contextes, cette protestation peut prendre un ton, voire un tour apocalyptique, que savent utiliser diverses sortes de personnages « inspirés », capables de susciter l'enthousiasme et de re-mobiliser les énergies d'individus souffrant d'être séparés les uns des autres, de se trouver enfermés dans des rôles étouffants.

e) A la lumière de ce qui précède, on l'aura deviné, la rationalisation désigne deux aspects sensiblement différents de la réalité. D'une part, il s'agit de la *différenciation* des différentes sphères d'activité, conséquence d'une spécialisation fonctionnelle accrue, d'une autonomisation croissante des choix institutionnels en matière de règles internes de fonctionnement et de la systématisation des pratiques et des procédures imposées aux agents. D'autre part, il s'agit du développement d'homologies assez frappantes entre des institutions qui, quoique différenciées, ont généralement tendance à mettre leur milieu interne en accord avec le milieu externe – les « sectes » faisant exception, comme toute « minorité active » qui choisit une stratégie d'écart maximal pour gagner en visibilité et mobiliser plus efficacement ses propres membres.

f) Dans la mesure où différenciation institutionnelle et rationalisation « bureaucratique » des modes de gestion des organisations vont généralement de pair (non toutefois sans qu'on assiste à des

résurgences charismatiques qui n'ont rien de très surprenant : l'état de crise endémique qu'entraîne une mobilisation sans cesse accrue des agents est on ne peut plus favorable au surgissement de personnalités charismatiques qui se donnent ou qu'on tient pour des recours), on comprend l'impression de « désenchantement », pour reprendre l'expression à laquelle Weber doit une grande part de sa célébrité auprès du grand public. Le *désenchantement*, c'est ce que ressentent les individus face à des institutions dont le souci organisationnel et l'objectif de rendement leur paraissent nuire aux finalités qu'elles devraient servir ; désenchantées, les institutions passent pour n'être plus que des artefacts dont l'utilité est toute conditionnelle, les individus, eux aussi désenchantés, s'érigeant en juges de ce qui leur est directement utile ou non.

g) Il est clair que « désenchantement » est un terme plus évocateur que « rationalisation ». De là son succès. Mais l'usage qu'on en fait semble ratifier, et même entretenir, un rapport nostalgique au passé qui n'est probablement pas réservé à notre époque. Au bout du compte, un concept qui paraissait lié avant tout à un jugement de fait – à la description et à l'explication d'un processus historique – fait le lit d'un jugement de valeur. Est-il sûr, d'ailleurs, que Weber lui-même n'ait pas, plus qu'il ne le voulait, fait place à certains jugements de valeur, fussent-ils opposés à celui qu'on vient d'évoquer ? La distinction célèbre entre « *éthique de conviction* » et « *éthique de responsabilité* », distinction proposée à l'occasion de l'examen des conflits, à la frontière des sphères politique et religieuse, entre une morale conséquentialiste, peu ou prou utilitariste, et une morale des principes et des intentions, peu ou prou kantienne, témoigne d'une prise de parti décidée, le sociologue n'hésitant pas, par exemple, à porter condamnation sur le pacifisme au nom de considérations politiquement « réalistes ».

h) Le rappel de cette distinction célèbre nous conduit assez naturellement à évoquer un dernier thème, assez dissonant par rapport à celui du désenchantement : le thème du « *polythéisme des valeurs* », expression ré-enchantée, si l'on peut dire, du constat d'une pluralisation des sphères d'appartenance et des choix, alternatifs ou concomitants, qu'un même individu est amené à faire (ce dernier thème, on le sait, est très présent chez Durkheim). De l'idée de polythéisme à celle d'un « conflit des dieux », il n'y a qu'un pas. S'agit-il, avec cette dernière expression, d'une simple formule rhétorique ? Rien n'est moins sûr, car Weber a probablement eu le pressentiment qu'une guerre des idéologies allait déchirer le XX^{ème} siècle et embraser l'ensemble des continents.

i) Si la pensée de Weber a ainsi pour horizon une guerre des idéologies (or dès lors que nations et régimes politiques se définissent par rapport à leur allégeance idéologique, la planète entière devient le théâtre de conflits et de guerres dont l'atrocité dépasse celle des anciennes guerres de religion), peut-on croire que, somme toute, la rationalisation l'emportera sur un *ré-enchantement* violent des relations internationales, à l'enseigne d'une « guerre des dieux » ? Pour le croire, il faudrait que l'annonce d'une « fin des idéologies » soit le dernier mot de l'histoire. Or l'histoire continue et ne cesse de nous surprendre, voire de nous alarmer, puisque l'indéniable procès de rationalisation paraît être à l'origine d'un ressentiment souvent diffus, parfois explosif, auquel certaines formes religieuses – moins des traditions, sans doute, que leur mobilisation extrémiste – donnent une force expressive et une

puissance de diffusion inédites. *Rationalisation et ressentiment*, Nietzsche n'avait pas manqué de le souligner, forment un couple étrange, si ce n'est sinistre, et leur danse macabre occupe une grande partie de l'espace social, tout comme, à l'échelle méso-sociale, les méthodes modernes de management s'associent, de plus en plus, à des pratiques charismatiques qu'on avait cru archaïques ; des pratiques en phase, bizarrement, avec une hypermodernité qui, de son côté, chez ses thuriféraires, alimente une mise en cause ravageuse de ce que, énigmatiquement, Weber appelait « rationalité en valeur ».

j) Nombre d'observations, chez Weber, suggèrent que, pas plus qu'aucune autre institution, *l'État* n'échappe au processus de sécularisation ; que donc devient caduque la représentation qu'on s'est plu à retenir de lui comme d'une instance souveraine ayant vocation au nom du droit à prononcer et à faire respecter des arbitrages sensés. Cette représentation est de plus en plus vacillante, concurrencée qu'elle serait par d'autres instances et, surtout, des systèmes dont la force d'expansion est proportionnelle à leur auto-régulation (monde des communications, de l'économie et surtout du marché financier, de plus en plus autonome par rapport au monde des entreprises, etc.). Faut-il en prendre acte et renoncer à se prononcer sur la valeur du processus de sécularisation mieux que n'auraient su le faire plusieurs des auteurs précédemment mentionnés ? Ce serait oublier que Weber lui-même, en se faisant le défenseur de l'éthique de responsabilité, semble avoir enfreint une règle de neutralité axiologique dont il était par ailleurs un ardent défenseur. Mais, plutôt que de le lui reprocher, ne conviendrait-il pas de mettre l'accent sur les raisons qui l'ont incité à cette apparente incohérence ? Ces raisons sont très certainement en rapport avec l'hypothèse – sans doute raisonnable – que la violence sociale diffuse trouve dans l'appareil d'État, droit, police, services publics, etc., de quoi se maintenir dans des limites acceptables.

Hegel : rationalisation étatique et libre subjectivité¹³⁰

Ce rôle reconnu à l'État et, plus généralement, à sa définition (probablement trop courte) par « le monopole de la violence légitime » incite à comparer la théorie weberienne de la sécularisation-rationalisation à celle de Hegel, qui a servi de référence à toute la philosophie sociale du XIX^{ème} siècle, y compris aux sciences sociales émergentes qui, à la suite de Dilthey, ont préféré s'appuyer sur l'œuvre de Kant pour trouver chez lui la caution d'un modèle d'intelligibilité différent d'un modèle rigoureusement explicatif et d'une ontologie déterministe. Évoquons brièvement les grandes lignes de la *conception hégélienne*.

a) On le sait, le rôle dévolu à l'État dans la rationalisation de la vie sociale est plus important chez Hegel que chez Weber, et cette importance est en relation directe avec le danger, souligné par Hegel,

¹³⁰ En guise d'introduction et de familiarisation avec l'œuvre de Hegel on signalera les ouvrages suivants, toujours utiles : Eric WEIL, *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1970. Jacques D'HONDT, *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, Paris, PUF, 1966. Guy PLANTY-BONJOUR (dir.), *Hegel et la religion*, Paris, PUF, 1982.

que la sphère des activités économiques ne favorise à terme une valorisation excessive des besoins et des moyens supposés satisfaire les intérêts individuels ou corporatistes des membres de la société civile¹³¹. Aux yeux de Hegel, la corporation représente certes un premier moyen d'encadrement ou de canalisation de besoins et d'intérêts peu ou prou anarchiques, insuffisamment socialisés. Mais cette institution, qui contribue à ce que Hegel appelle « société civile », ne suffit pas, en sorte que la civilité proprement dite ne s'exprime bien qu'au sein de la sphère politique, grâce à des institutions publiques dont la vocation, telle celle des fonctionnaires, est de servir *l'intérêt général*.

L'État ne détient pas seulement un moyen indirect de rationalisation. Son action ne consiste pas uniquement à s'arroger tout pouvoir en interdisant aux individus ou aux groupements particuliers de se réserver une parcelle de la souveraineté. Hegel soutient que l'État a une responsabilité directe en matière de rationalisation. Qu'il y ait « raison dans l'histoire », convergence ou mise en phase de la réalité et de la rationalité, c'est à l'État qu'on le devrait, en sorte que plus il y aurait d'État, mieux cette convergence serait renforcée. Il en va donc, selon cette théorie, d'une véritable *humanisation du monde*, et celle-ci est politique bien plus qu'économique. Qu'en est-il alors du rapport à la religion, qui se donne elle-même comme l'instance la plus compétente (tel pape, naguère, n'hésitant pas à parler de l'Église comme « experte en humanité ») pour fixer le sens et les formes que devrait prendre l'humanité accomplie ? Ne risque-t-on pas d'assister à un conflit insoluble entre deux instances prétendant autant l'une que l'autre exercer la fonction de gardien, de garant et de servant du sens ultime ?

b) Une philosophie – celle de Hegel – qui défend la thèse que *le vrai devient*, que donc l'histoire est *medium* du vrai, et pas seulement le champ de sa manifestation, ne pouvait éviter, après bien d'autres, de revenir, à la lumière du devenir du vrai qu'elle discerne dans l'histoire, sur la question du rapport entre autorité religieuse et autorité politique – moins pour faire œuvre historiographique que pour rendre intelligibles des rapports souvent tumultueux et dont l'issue est largement indécise. Or, s'il y a raison dans l'histoire, le philosophe, dont l'office est de démêler le sens d'une intrigue souvent confuse, ne doit-il pas assumer un rôle d'arbitre face à des prétentions rivales à incarner la vérité ? La philosophie de l'histoire ne se privera certes pas de se documenter auprès des historiens de métier ; elle restera libre, toutefois, à l'égard des reconstructions historiographiques dont l'objectif premier est de reconstituer ce qui a été, non de l'interpréter en fonction du sens censé s'affirmer toujours plus clairement au cours des événements ultérieurs.

c) La philosophie de l'histoire, telle que Hegel l'orchestre, témoigne de la revanche de l'aristotélisme et de la théorie des causes multiples – parmi lesquelles, on le sait, les causes finales. Dans la ligne de Kant, mais en accentuant la portée épistémologique et ontologique de l'usage du raisonnement *téléologique*, auquel Kant ne demandait rien de plus que de fournir un fil conducteur

¹³¹ Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, GF, Paris, 1999, première partie.

pour mettre un peu d'ordre dans une histoire toujours trop chaotique, Hegel fait de l'État l'instance qui, mieux que toute autre, peut prendre en charge *le sens de l'histoire*. L'État n'est donc pas un agent historique parmi d'autres car, plus que tout autre, il fait l'histoire, il la conduit vers sa vérité en inventant les formes institutionnelles destinées à rendre cette vérité efficiente, dotée d'une puissance formatrice sans égale. L'État, autrement dit, c'est l'histoire – une sorte de capitalisation du sens conduisant à l'avènement des pratiques étatiques modernes – qui devient consciente d'elle-même. L'État, plus que le produit ou le résultat d'une rationalité qui s'investirait ailleurs encore, devient – doit devenir – toujours davantage le producteur et le garant de cette rationalisation. Et il doit le devenir mieux, beaucoup mieux que les institutions économiques car celles-ci reposent sur une conflictualité récurrente, culturellement et spirituellement inféconde, « anarchique », ce qui n'est en principe pas le cas des conflits, aussi dramatiques soient-ils, qui structurent l'histoire politique.

d) S'il y a téléologie, il y a, globalement au moins, irréversibilité du cours de l'histoire : les moments d'apparente régression ou de stagnation ne sauraient avoir « raison » de la raison dans l'histoire, c'est-à-dire du devenir de la raison – expression à comprendre selon le double sens du génitif, subjectif et objectif. Si l'affirmation de ce caractère irréversible paraît trop arbitraire, l'existence des États modernes (constitutionnels, servis par des fonctionnaires délivrés de l'obligation d'avoir à complaire à leurs supérieurs, etc.) en serait pourtant une confirmation. Mais cela suffit-il ? Si l'État est la raison devenue consciente d'elle-même comme raison « historique », en charge d'elle-même, toute contingence et, surtout, toute défection sont-ils définitivement exclus ? Est-il impensable, par exemple, que l'État, qui se manifeste toujours historiquement comme tel ou tel État (trop) particulier, se détourne de sa vocation rationalisatrice ?

A côté de l'affirmation de l'irréversibilité du cours d'une histoire à laquelle ne sauraient s'opposer durablement ni les acteurs individuels ni les acteurs collectifs – la guerre est censée les éliminer de la scène mondiale –, on trouve, aussi forte que la précédente, l'affirmation que le progrès de la raison, grâce à l'action de l'État, se présente comme *progrès de la liberté*. Ce point est central chez Hegel¹³² : pas d'État sans liberté(s) constitutionnellement garanties, mais pas de liberté(s) sans État, en particulier sans un droit qui fixe les limites de cette et de ces liberté(s) et, les fixant, leur donne un champ réel d'exercice.

e) Les principaux traits de ce dispositif théorique nous permettent de mieux préciser la conception hégélienne de la sécularisation et des rapports entre *religion et politique*¹³³. Ce qui frappe, c'est que la philosophie n'intervient pas directement, comme c'était le cas à l'âge classique, pour limiter les prétentions normatives de la religion et affermir, pour mieux prévenir ses menées inquisitoriales, le pouvoir de l'État de droit. La philosophie n'a plus besoin, pourrait-on dire, de s'attaquer *au nom de la science* au pouvoir exorbitant de la religion. De sa position de surplomb historique, le philosophe

¹³² Cf. *ibid.*, introduction.

¹³³ Cf. *ibid.*, § 270 et remarque.

hégélien peut tout à la fois rendre justice à l'État, en tant qu'agent premier de rationalisation, et à la religion, en tant qu'en elle, déjà, s'affirment des tendances rationalisatrices¹³⁴. Il ne faut certes pas attendre de Hegel qu'il invalide le diagnostic philosophique anciennement porté, au nom de la science, contre la superstition ou contre le fanatisme religieux. Mais s'il ne l'invalide pas, il ne le confirme pas non plus et, héritier de Kant plus qu'on ne le suppose, il reprend la distinction célèbre de deux formes d'exercice de la rationalité, selon l'entendement – analytique, « diviseur » – et selon la pensée, pour à la fois confirmer l'ancien jugement dépréciatif porté contre la religion au nom de l'entendement et, simultanément, sauver la valeur de la religion au regard de la pensée.

f) Hegel ne craint donc pas de reconnaître le rôle que la religion a longtemps joué, généralement à l'insu de ses agents. Ce rôle apparaîtrait avec un relief tout particulier, en ce qui concerne le christianisme, dans tout ce qui concerne la mise en valeur de la *subjectivité libre*, libre intérieurement et extérieurement. Comme, selon Hegel, l'extension des libertés est la forme que prend, au plan subjectif, l'expansion de la rationalité historique, on dispose, avec la question de la liberté, d'un critère permettant de préciser l'apport respectif de chaque grande religion ou de chacune de ses composantes. Hegel, quant à lui, ne doute pas du potentiel rationalisateur de la théologie chrétienne, en premier lieu du fait de sa focalisation christologique, que le protestantisme accentue encore en devenant, plus qu'aucune autre confession ou religion, une religion de la liberté. On connaît cet éloge, qui apparaît déjà sous la plume de Benjamin Constant et qui traverse le XIX^{ème} siècle. Ce qu'on sait peut-être moins, c'est que Hegel introduit un point de vue nouveau, qui conduit à corriger sensiblement la conclusion précédente par trop unilatérale : selon ce point de vue, le protestantisme est responsable d'un excès d'individualisme et d'abstraction¹³⁵ ; il met ainsi la société en danger, faute d'incarnation institutionnelle du principe de liberté, faute de « morale objective ».

¹³⁴ Nous nous permettons, pour compenser le tour trop elliptique de ces observations, de mettre l'accent sur quelques citations hégéliennes topiques : a) « la religion révélée est arrivée à son temps ; ce n'est pas une époque contingente, quelque chose d'arbitraire, une idée quelconque... Cette évolution de la religion est la vraie théodicée, car elle montre comme nécessaires toutes les productions de l'esprit, toutes les formes de sa connaissance de lui-même » (*Leçons sur la philosophie de la religion*, première partie, p. 71). b) « la religion est la conscience du vrai en et pour soi... la folie la plus absurde de notre époque est l'opinion que la pensée fait tort à la religion et que celle-ci est d'autant plus solide que l'on renonce davantage à penser » (*ibid.*, p. 134-135). c) « La philosophie a pour tâche de mettre sous la forme de la notion ce qui est sous forme de représentation... la philosophie n'est opposée à la religion que si l'on fait abstraction du contenu... et que si l'on prend ces formes comme l'essentiel de la religion. » (*ibid.*, p. 245-246).

¹³⁵ On trouvera à ce propos plusieurs références dans Claude BRUAIRE, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, Seuil, 1964. Cf. en particulier le chapitre : « Dialectique de la Réforme et conscience malheureuse du protestant », p. 147 s. Hegel ne parle pas du protestantisme indistinctement. C'est ainsi que s'écartant des suggestions de la stricte chronologie il dit préférer la façon luthérienne d'affronter l'antinomie moderne de la subjectivité (liberté) et de la vérité à la leçon calviniste, à laquelle il reproche

Hegel adopte ainsi une perspective plus large que celle de Quinet, qui crédite le protestantisme de son engagement en faveur de la liberté tout en signalant que cet engagement correspond à un moment historique désormais dépassé. Dans la comparaison entre les deux confessions qui déchirent le christianisme occidental, Hegel est certainement l'auteur qui s'est le plus efforcé de satisfaire à l'exigence déontologique de symétrisation des points de vue. Aussi, adoptant le point de vue d'un catholicisme attentif à défendre la cause de l'ecclésialité et de l'institutionnalité, met-il indirectement en relief les limites conjointes du protestantisme et d'une modernité oppressante que, songeant à Durkheim, on peut qualifier d'anomique.

Mais si la perspective hégélienne permet de déceler certaines des limites de l'approche de Quinet, ne rend-elle pas le même type de service face à l'analyse wébérienne ? Celle-ci, en soulignant le rôle du protestantisme puritain dans l'émergence du capitalisme, ne minimise-t-elle pas le rôle de la même confession dans l'avènement d'une modernité divisée entre un rationalisme abstrait et un subjectivisme sentimental, chacun appelant l'autre, mais tout deux s'opposant à l'avènement d'une bonne complémentarité politique entre liberté et communauté comme entre vérité et réalité ? Reste que, en dépit de son insigne mérite (nous rappeler, mieux que Weber, qu'à côté des formes économiques de rationalisation, il existe des formes politiques, dont la fonction arbitrale est d'autant moins probable qu'il s'agit de faire converger des stratégies individualistes dont l'économisme encourage au contraire la divergence), il serait certainement discutable, voire périlleux, de chercher à restaurer le projet d'une philosophie de l'histoire *stricto sensu*.

Conclusion : rationalisation et universalisation

Alors que, face au pluralisme religieux et pour éviter la montée des égoïsmes et de l'indifférence, Rousseau imaginait une *religion civile* dont une étude comparative des différentes religions positives devrait permettre de définir la trame, Hegel nous autoriserait-il à penser qu'il existe une autre solution, une autre façon de jouer du pluralisme religieux, non dans le sens d'une réduction dogmatique, par en haut (l'État), de leur potentiel doctrinal, mais dans le sens d'une correction mutuelle de leurs ambitions respectives, correction résultant de rapports de libre concurrence ? Telle, assurément, serait l'option de Benjamin Constant. Telle n'est pas la position de Hegel.

Ce dernier, en effet, cohérent avec lui-même, trouve dans sa philosophie de l'histoire, dans sa conception du devenir de la vérité, de quoi justifier les diverses religions positives, non en tant que dépositaires définitifs d'une vérité substantielle, mais en tant que relais d'une vérité conçue de façon

d'aggraver l'antinomie à travers la doctrine de la prédestination. Mais à propos de la première elle-même, il écrit ceci : « la formule luthérienne est sans contredit la plus spirituelle, mais elle n'est pas d'ordre spéculative (*Leçons sur la philosophie de la religion*, Tome 3, p. 201).

dynamique¹³⁶. Or, cette justification reste mesurée : elle ne dissimule pas – au contraire ! – qu’en se prétendant définitivement vraie, une religion confisque indûment les fruits d’une dynamique historique qui ne la justifie, précisément, que comme relais de co-humanisation. Se concevoir comme un terminus, comme l’acmé d’une histoire universelle, ce serait, pour une religion comme pour toute autre institution symbolique – œuvre d’art, système philosophique et même Etat¹³⁷, etc. – se condamner à devenir presque aussitôt inactuelle. C’est pourquoi, quant à lui, Hegel ne semble guère favorable à un compromis, scellé par l’État, entre les différentes religions : il n’est pas assez relativiste ni sceptique pour cela. Le sort de l’État, en tout cas, ne lui paraît plus dépendre, contrairement à ce qui se serait passé antérieurement, du jeu compliqué, incertain, équivoque et violent, des rapports inter-religieux. Si l’État moderne, *constitutionnel*, est né en réponse à la menace extrême que les conflits religieux faisaient courir à la société, il serait donc déraisonnable, sinon irrationnel, de s’en remettre aux religions pour tout ce qui a trait à sa propre légitimation. Sans doute peut-on reconnaître la fonction socialisatrice des groupes religieux ; mais on ne saurait aller plus loin sans nier sa mission ni, surtout, sans faire tort à la société elle-même. *On ne saurait donc confondre socialisation et accès à la citoyenneté*, cette dernière impliquant, à quelque degré que ce soit, un arrachement au particularisme comme à toute forme d’autochtonie.

Ces conclusions n’ont rien de très surprenant si l’on songe que, plus que sur la sécularisation, Hegel met l’accent sur la rationalisation. Avec la sécularisation, pourrait-on dire, la religion est à même de passer le relais. Avec la rationalisation, l’État a pris le relais et se trouve à même, non d’éliminer les autres institutions, comme s’il s’agissait de concurrentes, mais de leur assigner une place limitée dans le concert des autorités dévouées à la cause commune par excellence, la chose

¹³⁶ Dans les dernières pages des *Leçons de la philosophie de l’histoire*, on trouve plusieurs indications intéressantes, dont la première annonce un argument cher à Edgar Quinet : a) Sur le rôle propédeutique d’une religion. En son absence, on assisterait à une sorte de cours forcé de l’histoire. Songeant à la révolution française, Hegel écrit : « C’est un faux principe que les entraves du droit et de la liberté puissent être ôtées sans que soit libérée la conscience et qu’il puisse y avoir une Révolution sans Réforme », *op. cit.*, Paris, Vrin, 1963, p. 344. b) Sur l’ambivalence du jugement hégélien porté sur l’Angleterre, dont les habitudes politiques anciennes neutraliseraient en grande partie l’effet des réformes religieuses et feraient prévaloir la multiplicité des intérêts particuliers sur « le système » général (p. 345). c) Sur le rôle positif de l’Eglise protestante en matière de réconciliation de la religion avec le droit (p. 346).

¹³⁷ On doit à Eric Weil une remarque fort pertinente, surtout en période d’exclusion de masse : « Dans l’État, avait dit Hegel, “Aucun moment ne doit se montrer comme foule inorganisée.” Ce doit est à souligner : car n’est-il pas parfaitement inacceptable du point de vue Hégélien qu’un devoir apparaisse sur le plan de l’État ? Celui-ci n’est-il pas précisément l’organisation réelle de la liberté, la réalité de la raison qui a dépassé la morale avec ses règles... ? Le simple mot doit semble indiquer que l’État n’est pas aussi parfait qu’il devrait l’être », *Hegel et l’État*, *op. cit.*, p. 92.

publique, la *res publica*¹³⁸. Hégélien, le philosophe serait-il devenu un nouvel apologiste, aux ordres d'un nouvel ordre étatique qui n'attendrait plus que sa sacralisation ? Il serait injuste de l'affirmer, car si l'État est l'instance consciente du devenir rationnel de l'histoire, encore doit-il assumer toujours mieux cette responsabilité, sachant que, bien qu'au service du vrai, il n'incarne pas ce dernier : ce qui justifie l'exercice continué de la critique.

Ce qu'on vient de dire pourrait constituer, aux yeux de philosophes voués à la critique, une conclusion satisfaisante. Mais il y a probablement plus à lire chez Hegel, et il serait regrettable de ne pas rappeler, en guise de conclusion de portée plus ample, que la plupart des réflexions qu'il nous inspire convergent vers le problème, seulement esquissé dans ce qui précède, de la laïcité. Le mérite de Hegel est d'avoir rappelé que l'État est au service de *l'universalisation du « nous »*, un « nous » fragile, toujours menacé de fractionnement et de dissolution par des groupes d'appartenance qui tendent à faire croire que la particularité est le siège de l'absolu. Les particularités ne sont certes pas niées ; elles sont toutefois limitées et ce qui vaut des corporations, en lesquelles Hegel, avant Durkheim, cherchait un frein à l'égoïsme au sein même de la « société civile », vaut probablement des religions et des Églises : aussi important soit-il, leur rôle socialisateur ne saurait faire oublier le rôle éducatif de l'État, l'éducation étant, du côté des sujets, ce qu'est la Loi du côté de l'État. Il est donc facile, mais trop facile, de faire de Hegel un moderne défenseur de la « raison d'État ». On passe, ce faisant, à côté de tout ce qui, chez lui, a trait au *service de la raison*, c'est-à-dire au service de l'universel, celui-ci devant être affirmé non contre les particularités mêmes, mais contre un excès de particularisme, c'est-à-dire contre la fermeture du particulier à la pluralité.

Car c'est bien d'elle, de la pluralité raisonnable, qu'il s'agit avec la laïcité : non d'un simple pluralisme, d'une simple juxtaposition des préférences et des allégeances, mais d'une pluralité organisée, d'une co-existence que l'État a la charge de défendre contre toutes sortes de « logiques » de sécession, celles d'individus qui, prompts à dresser l'étendard des droits privés, sont réticents – pour le moins – à se reconnaître des devoirs vis-à-vis des « lointains », au-delà des obligations qu'ils contractent du fait de leurs appartenances familiales ou groupales. Mais en mettant ainsi l'accent sur la question de l'universel, ne risque-t-on pas de s'égarer, loin d'une réflexion dont le point de départ était le problème apparemment plus simple de la sécularisation ? Peut-être pas car, nous avons eu

¹³⁸ Les deux citations suivantes permettent une première approche de la question de la conception hégélienne des rapports Église(s)-État : a) « Il s'en faut de beaucoup que la séparation des Églises soit ou ait été un malheur pour l'État, puisque c'est seulement grâce à elle qu'il a pu devenir ce qui est sa destination, à savoir la rationalité et la moralité conscientes d'elles-mêmes. Ce fut aussi l'événement le plus heureux qui a pu advenir à l'Église pour son propre compte et à la pensée pour sa liberté et sa rationalité » (*Principes de la Philosophie du Droit*, Vrin, 1986, p. 279). a) « D'un côté, l'État peut manifester une indifférence infinie à l'égard de l'opinion... Mais, d'un autre côté, l'État a le devoir de protéger la vérité objective et les principes de la vie éthique... », surtout lorsqu'on entreprend de « tourner contre l'État les établissements publics d'enseignement, en les assimilant à une Église et en leur donnant les mêmes prétentions » (*ibid.* p. 278-9).

l'occasion d'y insister, ce problème est en fait d'emblée surdéterminé : la question du sens est, inextricablement, question *du sens du sens*.

Le pivot de ce curieux redoublement repose sur la raison, raison explicative, avant tout, sinon exclusivement, pour les uns ; raison théorique et pratique, pour les autres. Pour ces derniers, sinon pour les premiers, parmi lesquels Weber est un bien surprenant témoin, la question de l'universel n'a rien d'incongru. Elle est et mérite de rester un principe de discernement et d'orientation, précieux à l'heure où les religions, après avoir souvent contribué à lui donner droit de cité, grâce en particulier à la topique de l'espérance, semblent parfois tentées d'en faire une question interdite, faisant ainsi du monde l'arène dévastée, désespérante aussi bien, de leur impitoyable compétition.

La crucifixion déportée

Sur la « sécularisation » en Occident

d'un thème majeur de l'art chrétien

François Böspflug, Professeur à l'Université Marc Bloch, Strasbourg

L'art religieux d'Occident n'est pas une île, et l'on voit mal comment il aurait pu rester durablement à l'abri de toute confrontation à la modernité. Et, de fait, il est facile de constater qu'il existe sans nul doute un « art chrétien du XX^{ème} siècle » et même un « art sacré contemporain ». Convient-il pour autant de compter avec une éventuelle « sécularisation de l'art religieux » en tant que tel ? L'expression n'aurait guère de sens, de quelque manière que l'on définisse celui-ci et celle-là. En revanche, il paraît pertinent de parler de l'ouverture d'un horizon, apparue dans l'art de la fin du XIX^{ème} siècle et ayant rendu possibles des « approches profanes » et autres « reprises sécularisées » de thèmes et motifs traditionnels de l'art chrétien. Il est même permis de voir dans cette nouveauté, qui recouvre une tendance multiforme ayant échappé par définition à toute programmation comme à tout contrôle ou censure, l'une des marques les plus sensibles — au double sens du terme : observable et problématique, voire conflictuelle — du processus de sécularisation des sociétés européennes. Faute de recul peut-être, ce chapitre récent et significatif de l'histoire des images de Dieu en Occident¹³⁹ est encore peu étudié¹⁴⁰.

Mais en quoi consiste et à quoi se repère cette sécularisation des motifs de l'art religieux ? Il paraît éclairant d'y réfléchir à la lumière du singulier destin qu'a connu depuis un peu plus d'un siècle, en France et en Europe, le motif du *crucifié* (que je choisis de ne dissocier ni du crucifix ni de la

¹³⁹ Cette contribution développe, sur un point particulier, celle que j'ai été amené à faire lors du Séminaire national interdisciplinaire de 2002 dont le Rapport Debray avait lancé l'idée : cf. François BÖSPFLUG, « Dieu dans les arts visuels : normes et pratiques des monothéismes abrahamiques », in *L'Enseignement du fait religieux*, coll. « Les Actes de la DESCO », CRDP de Versailles, 2003, p. 255-274.

¹⁴⁰ Cf. néanmoins F. BÖSPFLUG, V. DA COSTA, C. HECK et J.-M. SPIESER, *Le Christ dans l'art, des catacombes au XX^{ème} siècle*, Paris, 2000 ; J. COTTIN et R. WALBAUM, *Dieu et la pub*, Paris, 1997, p. 77-83 ; J. DE LANDSBERG, *L'art en croix. Le thème de la crucifixion dans l'histoire de l'art*, Tournai, 2001 ; F. MENNEKES et J. RÖHRIG, *Crucifixus. Das Kreuz in der Kunst unserer Zeit*, Freiburg-Basel-Wien, 1994 ; P. SKUBISZEWSKI, *La croix dans le premier art chrétien*, Paris, 2002 ; H.-R. WEBER, *Depuis ce vendredi-là. La croix dans l'art et la prière*, Paris-Genève, 1979.

crucifixion¹⁴¹, mais qu'il convient de distinguer de la croix comme simple signe sans corps crucifié, dont je ne traiterai pas ici). Après quelques mises au point préliminaires pour préciser le propos de cet exposé, quelques images disparates mais symptomatiques seront décrites, qui devraient suffire à faire percevoir de quels phénomènes il s'agit. C'est seulement après cette analyse de documents visuels que je me risquerai à formuler de manière plus conceptuelle, bien qu'encore provisoire, des éléments de réponse à la question soulevée, en livrant quelques réflexions synthétiques.

Visée et limites du propos

1/ Par « sécularisation », entendons ici, au-delà du sens purement juridique ou administratif du terme, le processus global d'émancipation et d'autonomisation de la sphère du politique par rapport à toute emprise directe des institutions religieuses. Du fait de la mondialisation, ce processus est peut-être en train de gagner la plupart des sociétés, ne fût-ce que très lentement, ne fût-ce qu'en déclenchant des retours de flammes intégristes ou fondamentalistes¹⁴². Mais il a son paradigme en Europe, où il est en marche depuis deux siècles, puisqu'on peut le dater de la Révolution française (sécularisation des biens du clergé, 2 novembre 1789). Ledit processus, qui a touché de proche en proche, au-delà du politique, bien d'autres sphères de la vie publique, notamment celle de la culture, est de ce fait difficile à isoler. Car il fut très vite – sinon d'emblée – emboîté avec d'autres et le demeura jusqu'à nos jours : déchristianisation, anti-cléricalisme, anti-christianisme, désacralisation, désenchantement du monde, déconfessionnalisation, laïcisation, etc. De ce fouillis conceptuel, ne retenons pour l'instant que l'idée neutre de passage¹⁴³, de transfert, de transit, bref, de *déport*¹⁴⁴,

¹⁴¹ Il s'agit souvent (avec de notables exceptions : Corinth, Baselitz), autre signe d'extraction loin du contexte d'origine, d'une Crucifixion sans Marie ni Jean : d'un crucifié en croix isolé, voire solitaire. Cette solitude n'est évidemment pas étrangère au sens même de la « reprise sécularisée » du motif.

¹⁴² Cf. Jean-Louis SCHLEGEL, *La Loi de Dieu contre la liberté des hommes. Intégrismes et fondamentalismes*, Seuil, Paris, 2003. Schlegel montre bien qu'en dépit de leur diversité, les groupes et courants que l'on peut désigner ainsi recouvrent un phénomène qui touche toutes les religions, et qu'ils ont en commun d'« être mal » avec la modernité et de remettre en question la « dérive moderniste » des grandes religions.

¹⁴³ Dictionnaire de P. ROBERT, Paris, 1967 : « Der. Sécularisation, n. f. (1567). 1. Passage d'une communauté régulière, d'un religieux à la vie séculière (clergé diocésain), ou à la vie laïque. Bulle de sécularisation. 2. Passage [c'est moi qui souligne de nouveau] d'un bien de communauté religieuse ou d'établissement ecclésiastique dans le domaine de l'État ou d'une personne morale de droit public. Sécularisation des biens du clergé, 2 novembre 1789. Par anal. (en parlant de fonctions jusqu'alors réservées au clergé) : Sécularisation de l'enseignement public (cf. laïcisation). » Sur cette notion, j'ai utilisé aussi : Claude GEFFRE, « Sécularisation », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XIV, 1990, col. 493-508 ; Louis DEBARGE, « Sécularisation », *Catholicisme*, t. XIII, 1993, col. 1010-1024 ; Louis-Emile GHESQUIERES, « Sécularisation (Droit canonique) », *ibid.*, col. 1025-1026.

qu'une forme connaît, depuis son domaine natif jusqu'à un autre champ d'inscription et d'application. On laissera de côté la question de savoir si certaines des images décrites ci-après relèvent de la sécularisation ou plutôt de l'un ou l'autre de ces processus conjoints. La limite est difficile à tracer, par exemple, entre l'inculturation du thème dans le monde (de l'art) tel qu'il est devenu (officiellement du moins), et la sécularisation de ce thème. Disons que la notion de sécularisation sera utilisée ci-dessous dans le sens de laïcisation, non plus de certains biens ou secteurs d'activité, mais de certaines références, thèmes et formes du patrimoine culturel¹⁴⁵. Cette laïcisation revêt plusieurs aspects, selon qu'elle porte sur des œuvres d'art du passé (qui dès lors ne sont plus perçues principalement comme images religieuses mais d'abord comme objets d'art), ou sur la création de nouvelles images à partir de formes et de thèmes traditionnels. C'est seulement du second aspect qu'il sera ici question.

2/ Plutôt que la crucifixion, l'on aurait pu tout aussi bien prendre pour laboratoire d'étude d'autres motifs ou sujets de l'art chrétien comme la Création de l'homme, la Vierge à l'enfant, la Cène, la Pietà, le Martyre de saint Sébastien, ou bien d'autres encore. La fameuse fresque de la chapelle Sixtine représentant l'animation d'Adam, par exemple, a été et continue d'être fréquemment l'objet de reprises à des fins qui n'ont plus rien de religieux : il ne s'agit plus en effet que de vendre du café (paquet de café San Marco), d'attirer le chaland au profit d'une revue (couverture de *L'Express* du 1^{er} au 7 novembre 2001) ou d'un film (*Bruce tout-puissant*, de Jim Carrey¹⁴⁶). Le geste créateur, dans la version de Michel-Ange, est un motif archi-célèbre, identifiable comme tel, ayant valeur de signe métonymique évoquant infailliblement l'efficacité (divine) et la culture italienne. Chacun peut s'en

¹⁴⁴ Dictionnaire de P. ROBERT, Paris, 1967 : « Déport. I (1846, « amusement », XII^e siècle, de déporter). Dr. Démission d'un arbitre. II. (Mil., XIX^e ; d'après report) : 1. (Bourse). Dans une opération de report, somme qui doit être versée par celui qui achète au comptant et revend à terme, lorsque le cours du comptant est supérieur à celui du terme. Le déport est égal à la différence des cours. 2. Fin. Somme à déduire du prix des devises achetées à terme, lorsque le cours du comptant est supérieur à celui du terme. » Je choisis ce terme en m'inspirant de « Déporter, 3 : dévier de sa direction, entraîner hors de sa route, de sa trajectoire », sans retenir forcément le sens 2. « Infliger la peine de déportation ».

¹⁴⁵ La notion même de patrimoine est entachée de sécularisation. C'est le legs traditionnel mais abordé comme un fonds culturel qui n'oblige à aucune sorte de respect religieux, même s'il soulève la question de sa transmission et de sa conservation (ou intervient un « respect religieux » d'un nouveau genre).

¹⁴⁶ Le titre ne colle pas avec l'image et repose évidemment sur un contresens : en effet, Adam n'est vraiment pas en situation de toute-puissance, puisqu'il est encore couché, inerte tant que la vie ne lui a pas été transmise par le doigt de Dieu. Ce genre d'usage fautif contribue, sinon à la perte des clefs de connaissance religieuse, du moins à brouiller les pistes. Mais sa diffusion est assurée : cette affiche a fait la une de *L'Officiel des spectacles*, n° 2958, du 3 au 9 septembre 2003. Pour élargir la réflexion sur ce genre d'images, voir J. COTTIN, R. WALBAUM, *Dieu et la pub*, op. cit.

emparer pour un nouveau bricolage sémantique¹⁴⁷. Dans une société laïque, rien ni personne ne s'y oppose. Le thème de la création sert donc à tout, lui aussi. Il paraît néanmoins plus démonstratif et aussi plus topique de s'attacher à celui du crucifié, pour deux raisons : c'est le symbole par excellence du christianisme, aux yeux du christianisme lui-même¹⁴⁸ ; et cette religion est bien, pour l'heure, la première à être frappée de plein fouet par le phénomène de la sécularisation. L'examen de ce qui est arrivé au motif de la crucifixion permet donc d'examiner comme à la loupe les effets du phénomène de la reprise sécularisée des grands thèmes de l'art chrétien.

3/ Toute enquête sur un tel sujet passe par un corpus d'images et conduit à s'interroger sur la constitution de ce dernier : à quels indices reconnaît-on ou décidera-t-on qu'une crucifixion présente des traits irrécusables de sécularisation ? Peut-être n'existe-t-il pas de réponse rigoureusement scientifique à cette question. L'échantillon d'images décrit ici ne peut pas administrer la preuve de sa propre représentativité. Mais il revendique de n'être pas affaire de subjectivité seulement. Il a comme critère de sélection, commun à toutes les images, leur *déport*, du fait d'une transformation plastique et non d'un transfert physique seulement (dans un musée ou une collection privée) à *l'écart* (un écart variable) *du contexte d'usage d'origine ou de la finalité religieuse de l'image de la crucifixion*. Faute de pouvoir embrasser les avatars du thème dans tout l'iconocosme et sur tout support, je m'en tiens ici aux dessins, tableaux, sculptures et autres images fixes, laissant de côté le « septième art », les images télévisuelles, le « neuvième art » (la bande dessinée) et l'immense domaine de l'image de fiction en trois dimensions, que je n'ai pas eu le loisir d'explorer. Mais je ne me limite pas pour autant au domaine de l'art *stricto sensu* : la dimension sociale du phénomène m'a conduit à regarder du côté des images publicitaires et à convoquer aussi des « visuels » de la grande presse. Du coup, inévitablement, l'échantillon paraîtra hétéroclite, voire coupable de commettre un nivellement intolérable. De fait, en dehors du déport qu'ils partagent, j'en ai bien conscience, tout sépare les documents allégués (intentions, niveau d'art, degré d'écart, etc.) — qu'il soit donc bien clair, au départ, que leur rassemblement dans le même dossier ne signifie évidemment pas qu'on les mettrait si peu que ce soit sur le même plan.

4/ La parfaite impassibilité de l'observateur est un idéal, voire une fiction. Dans toute la mesure du possible, il est cependant requis, si l'on veut chercher à comprendre, de tendre à la neutralité et donc de s'abstenir d'abord de tout jugement sur la valeur (morale), les qualités (esthétiques), les avantages, avancées ou méfaits (culturels, sociaux) des transformations en cours. Je n'exclus certes pas que certaines images puissent faire bondir intérieurement certains d'entre vous. Si tel devait être le cas, je

¹⁴⁷ Plusieurs autres exemples chez J. COTTIN, R. WALBAUM, *op. cit.*, p. 17-23. Ont encore utilisé le motif de la jonction des doigts SOS-Racisme, Le Parti Communiste Français, etc.

¹⁴⁸ Que l'on songe aux déclarations de saint Paul. 1 Co 1, 23 : « Nous prêchons un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens. » ; Ga 6, 14 : « Pour moi, que jamais je ne me glorifie sinon dans la croix de notre Seigneur Jésus-Christ, qui a fait du monde un crucifié pour moi et de moi un crucifié pour le monde. »

leur recommande, d'abord, de ne pas occulter le fait qu'ils sont heurtés et de le reconnaître placidement autant que faire se peut, au moins par-devers soi, sans trop pratiquer l'autocensure ; et les prie, ensuite, de me croire si je les assure que je ne mets pas l'once d'une provocation dans cet exposé. Celui-ci n'a pas non plus le sens d'un « sanglot d'homme blanc » se lamentant sur l'évolution de sa propre culture. Il s'agit pour moi d'attirer l'attention et de commencer une enquête, tout bonnement.

5/ D'après mes repérages, le processus dont je vais esquisser l'étude s'est amorcé vers les années 1880. Loin d'avoir épuisé ses effets, il n'en finit pas de les décliner. Il est par ailleurs d'une telle complexité qu'il est difficile d'en proposer une périodisation fine. L'histoire de la sécularisation du motif de la crucifixion marche par à-coups. Retracer cette histoire suppose non seulement de repérer les initiatives marquantes mais aussi de les recontextualiser de manière correcte, c'est-à-dire de composer la série qu'elles forment avec de multiples interactions, notamment avec les macro-événements du monde (guerres mondiales, nouvelles techniques de production et de diffusion des images, mondialisation), comme avec l'évolution régionale, de génération en génération, de la liberté d'expression, donc avec celle des seuils de tolérance socioculturelle¹⁴⁹, voire avec ce que l'on pourrait appeler l'histoire socio-politique du blasphème (du sacrilège, de la profanation). Au stade actuel de mes investigations, il me semble néanmoins qu'on peut discerner sinon quatre phases, du moins quatre aspects principaux du syndrome de sécularisation du thème, que j'énonce, à titre d'hypothèse (évidemment perfectible), dans l'ordre chronologique de leur manifestation : a) le moment libertaire (depuis 1880) ; b) Grünewald réinventé (depuis la Première guerre mondiale) ; c) la déconstruction picassiste (depuis 1930) ; d) annexions catégorielles (depuis 1945).

6/ La sécularisation, dès les bouleversements de la fin du XVIII^{ème} siècle et du début du XIX^{ème} siècle, a mis à mal à la fois le poids de la doctrine et le mécénat financier de l'Église, qui fut durant des siècles le plus grand commanditaire des artistes. Aujourd'hui, assurément, l'art religieux n'est plus qu'un secteur marginal du domaine de l'art. Il n'empêche que le traitement traditionnel du thème, « comme si de rien n'était », par des artistes, croyants ou non, se poursuit, je me dois de le signaler : faute de cette précision, mon choix de diapositives pourrait donner l'illusion qu'il ne se trouve plus d'artistes pour illustrer la crucifixion dans un esprit religieux, chrétien. C'est évidemment inexact. Témoins, entre beaucoup d'autres, les Christ en croix de Maurice Denis ou Georges Rouault¹⁵⁰ pour la

¹⁴⁹ Rappelons qu'« au milieu du XX^{ème} siècle, le respect dans la représentation du Christ atteignit de tels sommets qu'il effaça complètement sa présence physique [au cinéma]. Dans les années soixante, une plus grande liberté dans l'art permit aux artistes d'en finir avec cet usage de tronquer la présence corporelle de Jésus à l'écran » (M. MORRIS, « Le corps crucifié du Christ. Mystique et réalisme dans l'art du XIX^{ème} et du XX^{ème} siècles », *Pierre d'angle*, n° 4, 1998, p. 123-141, ici p. 138).

¹⁵⁰ Cf. *Le Miserere de Georges Rouault*, préface de l'artiste, présentation de l'Abbé Morel, Paris, 1951, pl. 20, 31, 35, 57 ; *Rouault, première période, 1903-1920*, cat. d'expo, Paris, 1992, n° 151 et 152.

première moitié du XX^{ème} siècle, de Henri Matisse (chapelle de Vence¹⁵¹), Max Ernst ou William Congdon pour la seconde¹⁵².

Échantillon

Le moment libertaire

Jusqu'à plus ample informé, le premier artiste occidental qui franchit en pionnier, vers 1880, le seuil de « l'étape libératoire » de l'histoire du thème, avec une verve mordante et satirique jugée sacrilège à l'époque, est un artiste belge contemporain de Nadar et de Daumier, nourri de références littéraires, Félicien Rops (1833-1898)¹⁵³, qui a désormais son musée à Namur, sa ville natale. Ses eaux-fortes, en particulier, ont sillonné avec une prédilection quelque peu morbide, dans la ligne esquissée par le romantisme (Goya, Blake), les domaines de la prostitution et du diabolique (*Les Sataniques*, 1882), en lien avec certaines tendances développées par le symbolisme littéraire — Rops illustra en 1879 *Les Diaboliques* de Barbey d'Aurevilly¹⁵⁴ et se lia à Baudelaire¹⁵⁵.

La Tentation de saint Antoine (1878)¹⁵⁶ montre à son pupitre Antoine, le père des moines de la tradition chrétienne¹⁵⁷. La méditation d'Antoine porte, comme l'indique le livre ouvert devant lui, sur

¹⁵¹ Xavier GIRARD, *Matisse. La Chapelle de Vence*, 1948-1951, Paris, 1992, p. 126-128 : « Les bras relevés en forme d'ailes, comme l'avaient été les bras de l'Enfant Jésus dans les premières esquisses de la Vierge à l'Enfant, ne laisseront aucune part à la souffrance et à la pesanteur. Matisse le comparera à un filigrane » (p. 128) ; Henri MATISSE, M.-A. COUTURIER, L.-B. RAYSSIGUIER, *La Chapelle de Vence. Journal d'une création*, Paris, 1993, p. 290.

¹⁵² Max Ernst (1891-1976), peintre surréaliste allemand, a réalisé une Crucifixion pour l'exposition « Artisti per l'Anno Santo », en 1975, un an avant sa mort : le crucifié paraît désarticulé, presque écartelé. De William Congdon, une crucifixion est exposée à Assise dans la Galleria pro civitate christiana (on pourrait croire, de prime abord, que la tête et les cheveux tombent ; mais un visage se dessine dans la tache blonde, dans une position peu plausible par rapport aux bras, et avec un air à la fois incrédule et bouffon). De ce dernier peintre, le cardinal Ratzinger a commenté en termes élogieux, en 1997, un ensemble de tableaux constituant un Chemin de croix ; un livre en fut tiré, par l'éditeur allemand Herder.

¹⁵³ Cf. Félicien ROPS, *Mémoire pour nuire à l'histoire artistique de mon temps et autres feuilles volantes*, 1892, rééd. Labor, Bruxelles, 1998 ; J. BAILLY-HERZBERG, *L'Eau-forte de peintre au XIX^{ème} siècle : la société des aquafortistes (1862-1867)*, Paris, 1972, 2 vol. ; Félicien Rops. *La modernité scandaleuse*, cat. d'expo, Rome, 1996 ; V. LEBLANC, M. DRAGUET, *Les Cent légers croquis pour réjouir les honnêtes gens*, Musée Rops, Namur, 1998.

¹⁵⁴ Cf. M. DRAGUET, *Rops*, cat. d'expo., Musée-galerie de la Seita, Paris, 1998, p. 64-81.

¹⁵⁵ Il réalisa en 1865 le frontispice pour *Épaves* de Baudelaire ; cf. M. DRAGUET, *Rops*, op. cit., p. 24.

¹⁵⁶ La première œuvre de Rops sur ce thème est de 1858 ; cf. B. BONNIER, Véronique LEBLANC, D. PRIOUL et Hélène VEDRINE (dir.), *Félicien Rops. Rops suis, aultre ne veulx être*, Paris, 2000, p. 38-39. Sur 1878, « année-phare » pour Rops, cf. *ibid.*, p. 62.

la continence de Joseph poursuivi par les ardeurs de la femme de Pharaon (*Gn* 39, 7-20). Elle est perturbée par un spectacle qui lui fait non pas fermer les yeux, car il ne peut s'empêcher de regarder, mais se boucher les oreilles — on doit donc supposer que la tentation s'accompagne d'un véritable tintamarre ou qu'elle s'insinue plus par l'ouïe que par la vue. Toujours est-il que la figure du crucifié nimbé est poussée de côté par un Satan ricaneur déguisé en polichinelle, tirant la langue et savourant sa victoire. Ses cornes pointent sous le bonnet. Sur la croix, remplaçant le crucifié¹⁵⁸, une femme plantureuse, nullement souffrante, la tête ornée, en guise de couronne d'épines, d'une couronne de fleurs ; les anges en pleurs de la tradition de Giotto ont été remplacés par des putti macabres ; un cochon, groin dressé, assiste à la scène ; le titulus, enfin, a troqué son inscription traditionnelle, INRI¹⁵⁹, pour une autre, tout à fait insolite, EROS. Cette peinture a fait aussitôt scandale. Mais « quelques années plus tard, cette œuvre éblouira Freud qui y verra “une magnifique illustration de cas type de refoulement chez les saints et les pénitents.”¹⁶⁰ » Quant à Rops, dans une lettre à un ami, il se défendra d'avoir jamais voulu attaquer la religion¹⁶¹. Quoi qu'il en soit, la représentation, non d'une sainte dûment vêtue, comme cela s'est produit parfois dans l'art médiéval, mais d'une femme *nue* en croix à la place de Jésus était jusqu'alors, semble-t-il, absolument inconnue dans la culture occidentale¹⁶².

¹⁵⁷ Dessin aux crayons de couleur, conservé à Bruxelles (Bibliothèque Royale) ; M. DRAGUET, *Rops, op. cit.*, p. 54-55 ; Jean DE LANDSBERG, *L'Art en croix. Le thème de la crucifixion dans l'histoire de l'art*, op. cit., p. 143 (voir ce qu'il dit p. 142 du climat de déchristianisation et d'anticléricisme provoqué par la proclamation du dogme de l'Immaculée conception, le Syllabus et le concile de Vatican I. « L'œuvre est achetée par le grand avocat bruxellois Edmond Picard qui, dans son hôtel particulier, la tiendra sous clé dans un écrin en forme d'autel. Elle deviendra pour ses amis l'objet d'un véritable pèlerinage »).

¹⁵⁸ « Le principe de substitution de l'image sacrée par l'image sensuelle était déjà présent dans le célèbre ouvrage de M. G. Lewis, *Le Moine* [1795] et encore dans *La Faute de l'Abbé Mouret* de Zola... » (Hélène VEDRINE, *De l'encre dans l'acide. l'œuvre gravé de Félicien Rops et la littérature de la décadence*, Honoré Champion, Paris, 2002, p. 294-295).

¹⁵⁹ Ihesus Nazarenus Rex Judæorum (*Évangile selon saint Jean*, chap. 19, 19).

¹⁶⁰ Sigmund FREUD, *Étude sur la Gradiva de Jensen*, 1907 ; *Le Délire et les rêves dans la Gradiva de W. Jensen*, Paris, Gallimard, coll. « Folio-essais », 1986, p. 173-174.

¹⁶¹ « Il faut surtout que tu éloignes de la tête des gens toute idée d'attaque à la religion ou d'éroticité », déclare Rops dans une lettre à François Taelmans (*Félicien Rops. Rops suis, aultre ne veulx être, op. cit.*, p. 135). Rops s'est d'ailleurs toujours défendu d'être un pornographe blasphémateur ; voir N. ARAMBASIN, « Le Diable sans Dieu : l'allégorie du sacré selon Rops », *ibid.*, p. 203-215.

¹⁶² Dans l'exposition organisée en 1997 à la Bibliothèque nationale de Paris, sur le thème de « L'art du nu dans la photographie », l'œuvre de Rops (essentiellement *La Tentation de Saint-Antoine*) était confrontée à des photographies de femmes en croix. Sur ce thème, voir encore le catalogue de l'exposition *Jardin de Eros*, Barcelone, 1999 (p. 100, 101, 147, etc.), qu'aucun musée français n'a voulu accueillir, et J. ZÄNKER, *Crucifixa*.

*Le Calvaire*¹⁶³, du même artiste et de la même veine, est l'une des cinq planches (un dessin en couleurs) qui illustrent *Les Sataniques*. C'est une parodie sexuelle cynique et lugubre, à l'inspiration sulfureuse¹⁶⁴. Ce crucifié-là ne se ressemble pas. Il n'a rien perdu de ses moyens : en érection¹⁶⁵, il entreprend de ses pieds non fixés d'étrangler en douceur, en nouant ses cheveux autour de son cou, une femme dénudée (Madeleine ?¹⁶⁶) qui, hypnotisée, a adopté elle-même une posture de crucifiement. Le meurtre, où les spasmes de l'agonie sont assimilés à ceux de la jouissance, est en train d'être perpétré sur un autel bordé de cierges allumés — une messe noire¹⁶⁷ sur fond de flammes. Le titulus de la croix en tau, cette fois, porte l'inscription BELZ (= Bélzéboul¹⁶⁸), qui révèle l'identité véritable de ce crucifié. « C'est le Maudit qui se dresse à la place du Christ sur le gibet infâme, le Maudit ricanant avec une tête où il y a du paysan vicieux, du Yankee et surtout du Faune, un Satan bestial, vineux, immonde, avec sa gueule en tirelire et ses dents de morse », comme détaille complaisamment Joris-Karl Huysmans¹⁶⁹, grand admirateur de Rops. La composition de Rops aura bientôt ses imitateurs¹⁷⁰, et sa postérité artistique n'est pas éteinte¹⁷¹.

Frauen am Kreuz, Berlin, 1999, qui présente également des femmes en croix ayant servi à illustrer le Marquis de Sade.

¹⁶³ J. VILLENEUVE, *La Beauté du diable*, Paris, 1983, p. 209 et 216. Analyse détaillée chez Hélène VEDRINE, *De l'encre dans l'acide*, op. cit., p. 283-284.

¹⁶⁴ *Félicien Rops. Rops suis, aultre ne veulx être*, op. cit., n° 218, p. 213 ; des dessins préparatoires sont reproduits dans M. DRAGUET, *Rops*, p. 86, 94 et 95.

¹⁶⁵ Ce motif semble provenir des soixante-dix lithographies composant la suite des Diableries érotiques de Le Poittevin ; J. VILLENEUVE, *La Beauté du Diable*, op. cit., p. 215.

¹⁶⁶ Si c'est bien elle. Quoi qu'il en soit, le rapprochement est tentant entre ce tableau et le cas de Hélène P. (1834-1914) présenté par V. BERTRAND, *La Possession diabolique*, congrès de psychiatrie et de neurologie de langue française, Paris, 1987 : « C'est lorsqu'elle a quinze ans et demi [donc en 1849 ou 1850] que le cycle des épreuves fait de cette jeune fille née dans le Berry une possédée. Un terrifiant vacarme se répète [...] Après treize ans de persécution, le diable se révèle. Hélène voit sa face hideuse, ses cheveux hérissés tout en feu, il l'écrase et tente de l'étrangler. ».

¹⁶⁷ Sur cet aspect des *Sataniques*, voir Hélène VEDRINE, *De l'encre dans l'acide*, op. cit., p. 277 s. « Une telle scène tire sans doute son origine des scènes de sabbat abondamment décrites par les démonologues, et principalement par Pierre de Lancre » (p. 281).

¹⁶⁸ Olivier ODELAINE, Raymond SEGUINEAU, *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Paris, 1988, art. « Baal-zebul » : prince et chef des démons, dont Jésus est dit possédé, au dire de ses adversaires, ou par le nom duquel on l'accuse de chasser les démons. Sous la forme plus courante de « Belzébuth », c'est l'un des noms du diable.

¹⁶⁹ Joris-Karl HUYSMANS, *Certains*, Paris, 1975, p. 331-363, cité par J. VILLENEUVE, *La beauté du diable*, op. cit., p. 216.

¹⁷⁰ En particulier parmi les graveurs (Henri Chapront, Remi de Gourmont, Frans de Geetere) ; cf. J. VILLENEUVE, *La beauté du diable*, op. cit., p. 216.

Dans un registre similaire, la *Marie de Magdala* de Gustav Adolf Mossa (1883-1971) est une œuvre de jeunesse (1907) conservée au musée des Beaux-Arts de Nice : la pécheresse soi-disant repentie demeure une fougueuse courtisane, elle a grimpé sur le suppedaneum ; on la voit de dos, enlaçant le crucifié au point de l'éclipser : son chapeau à fleur masque complètement le visage de celui qu'elle embrasse ; ne restent visibles du Christ que ses bras. La métaphore de la croix comme « couche mystique » est tournée en dérision. Celle-ci est portée à son comble par l'insolente pleine lune qui tient lieu de nimbe au couple, par la multiplication ironique, dans le paysage urbain en contrebas, des coupoles d'églises surmontées de la croix, et par le ricanement de la créature satanique au pied du crucifié.

Parmi les expositions récentes permettant de mieux prendre la mesure de la sécularisation du thème de la crucifixion, mentionnons celle qui a été conçue par Nissan Perez, conservateur du département de la photographie au Musée d'Israël, à Jérusalem. Accueillie à Paris, à l'Hôtel de Sully, durant l'automne 2002, elle était intitulée, au risque de créer une confusion avec une célèbre série d'émissions télévisées : *Corpus Christi. Les représentations du Christ en photographie, 1855-2002*. On y trouve un certain nombre de documents symptomatiques¹⁷². Apparue vers les années 1850, « invention essentiellement chrétienne aux profondes racines catholiques¹⁷³ », la photographie a pris son essor dans l'atmosphère positiviste et matérialiste de l'époque. Elle fut tirée à hue et à dia, soit dans le sens de l'apologétique, soit au contraire dans le sens d'une expérimentation anatomique dénuée de tout sentiment religieux. Ainsi dans le tirage argentique de A. Bert, un artiste français actif de 1880 à 1920, intitulé de manière doublement paradoxale *Le Christ est ressuscité !*, de 1917. Ce n'est pas la première photographie de ce genre¹⁷⁴ où une femme nue fait office de crucifié. La mention « Isis » débaptise le motif. Et bien que celui-ci n'ait décidément rien d'égyptien, cette nouvelle légende renforce la féminisation du thème de la crucifixion.

La pratique du jeu teinté de provocation, frisant le sacrilège ou le blasphème – pour employer ces mots censés n'avoir plus cours dans une société sécularisée –, s'est poursuivie de loin en loin, le ton variant du genre bon enfant au genre caustique. La dérision, féroce ou ludique, prenant la croix

¹⁷¹ Je fais allusion à certaines œuvres de H. R. Giger, tel *Chidher vert*, 1975 et *Satan I*, 1977, que m'a signalées Jacqueline Gaillard, à qui j'exprime ma reconnaissance ; voir *H. R. Giger*, Taschen, 2001 (un peintre suisse, décorateur des films *Alien*).

¹⁷² Ce catalogue laisse de côté des œuvres qui seraient à prendre ici en considération, en raison de leur style photographique, telle celle de Beksinski, un peintre polonais qui a réalisé dans les années 1980 plusieurs crucifixions sinistres, hantées par le thème de la décomposition, dans une lumière déclinante de fin du monde ; voir *Beksinski*, Ramsay, collection « Visions », Paris, 1991.

¹⁷³ Nissan PEREZ, *Corpus Christi. Les représentations du Christ en photographie, 1855-2002*, cat. d'expo., p. 12 ; Régis DEBRAY, *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*, Paris, Gallimard, 1992, p. 281-290.

¹⁷⁴ Voir *Corpus Christi*, op. cit., p. 73 et 74 (exemples de 1900).

comme objet de manipulation graphique, est bien attestée au début du XX^{ème} siècle, en URSS, avec les dessins d'un Serge Eisenstein (1898-1948)¹⁷⁵, en particulier ceux des séries « La mort du taureau » (où la corrida est assimilée à la crucifixion et au culte de l'animal en croix) et « La Passion du Christ ». En France, le collage moqueur de Jacques Prévert (1900-1977), relève toujours du catéchisme libertaire, mais paraît presque anodin par rapport aux œuvres de Félicien Rops et s'en tient au drolatique ou au ludique : dans *La Trinité*, du type « Trône de grâce », un angelot de la *Madone Sixtine* de Raphaël conservée à Dresde a été substitué au crucifié, la Colombe a été « satanisée », tandis que Dieu le Père est transformé en cyclope¹⁷⁶.

Picasso, Chagall, Bacon...

De 1892 à 1973, à toutes les époques de la création de Picasso, les crucifixions sont présentes et s'intègrent dans la trilogie mythique « corrida, Minotaure et crucifixion », qui révèle l'attrait de l'artiste pour les grands mythes méditerranéens, mais aussi pour l'héritage chrétien et la sensibilité proprement espagnole à la mort et au drame. La célèbre *Crucifixion* de 1930¹⁷⁷ est d'interprétation d'autant plus difficile que cette élaboration puissante et originale opère de nombreux changements d'échelle sans transition. Elle paraît cependant moins énigmatique « si on la place dans le contexte de l'intérêt des surréalistes pour les pratiques religieuses et les formes d'art primitives étudiées en tant que manifestations de la nature irrationnelle de l'homme¹⁷⁸ ». Nombreux sont les motifs renvoyant au récit de la Passion dans les évangiles : pleurs de Marie et de Jean ; dés du tirage au sort de la tunique du supplicié ; centurion à cheval et porte lance (fondus en un seul rôle, celui d'un picador), etc.¹⁷⁹ Cette composition est marquée par la douleur et l'angoisse. Le Calvaire est peint comme un scénario « aveugle » — aucun regard n'apparaît — dont les acteurs sont des marionnettes jouant une pièce dont ils ne savent pas le sens et que seul connaît un mystérieux tireur de ficelles. Deux ans plus tard, entre le 17 septembre et le 21 octobre 1932, Picasso réalisa à Boisgeloup (d'où le nom qui les désigne) une

¹⁷⁵ P.-M. DE SANTI, *I disegni di Eisenstein*, Rome-Bari, 1981.

¹⁷⁶ Collage, chromo et fragments de gravure, 509 x 330 mm ; Paris, BNF, Cabinet des estampes, Donation Janine Prévert ; *Raphaël et l'art français*, Paris, 1983, cat. n° 208 : « un moyen de perversion de l'image pour aboutir à l'inversion du propos » (repr. fig. 41, p. 286).

¹⁷⁷ Huile sur toile, 51 x 66 cm, 1930 ; Paris, Musée Picasso. Cf. François BESPFLUG et al., *Le Christ dans l'art, des catacombes au XX^e siècle*, op. cit., p. 212-213 ; R. KAUFMANN, « La Crucifixion de Picasso, 1930 », *The Burlington Magazine*, Londres, sept. 1969 ; repris dans *Corps crucifiés*, cat. d'expo (Musée Picasso, Paris ; Musée des beaux-arts de Montréal, 1992-1993), p. 74 s. Dans le même catalogue, Christian HECK, « Entre le mythe et le modèle formel. Les Crucifixions de Grünewald et l'art du XX^e siècle », p. 84-107. Sur la place de la Crucifixion dans l'art du XX^e siècle, voir sp. p. 88.

¹⁷⁸ R. KAUFMANN, *loc. cit.*, p. 82.

¹⁷⁹ Voir le texte de l'émission « Palette » consacrée à ce tableau : cf. A. JAUBERT, « Les couleurs de la Passion. La Crucifixion (7 avril 1930), Pablo Picasso », *Palettes*, Paris, 1998, p. 216-227.

série de treize dessins sur le thème de la crucifixion, en s'inspirant de celle de Matthias Grünewald¹⁸⁰. Ils furent reproduits l'année suivante dans le premier numéro de la revue *Le Minotaure*, dans une mise en page de Brassai — dans la même livraison, on trouve un article de Jacques Lacan sur « Le problème du style et la conception psychiatrique des formes paranoïaques de l'existence » : le thème du corps morcelé et recomposé sera décisif dans la genèse de la pensée de Lacan.

Chagall (1887-1985) est un peintre dont les attaches juives se reflètent, entre autres, dans les multiples motifs de sa peinture (rabbins, chandeliers, châles de prière, rouleaux de la Thora). Il est aussi connu pour les très nombreuses occurrences de la crucifixion dans son œuvre¹⁸¹. Celles-ci sont de deux sortes, suivant que le crucifié est identifiable ou non au Christ. Chagall a en effet accepté de travailler pour l'ornementation d'églises chrétiennes, comme la cathédrale de Reims (chapelle absidiale) ou l'église Saint-Étienne de Mayence¹⁸², où il a réalisé les cartons d'un certain nombre de vitraux, parmi lesquels une crucifixion avec un Christ yeux ouverts, baignant dans une belle lumière bleue¹⁸³. Il reste que la figure du crucifié, chez Chagall comme chez tant d'autres, a surtout été réquisitionnée pour dire les malheurs du peuple juif, quitte à subir quelques transformations.

Ainsi dans *La Crucifixion blanche*¹⁸⁴, de 1938. À l'approche de la Seconde Guerre mondiale, Chagall fait mémoire des pogroms et de l'incendie des synagogues en Allemagne. Le crucifié est ceint du châle de prière (le tallith). Christ en Juif, ou Juif en Christ ? C'est plutôt la seconde lecture qui paraît la bonne. En tout état de cause, dira-t-on à bon droit, historiquement parlant, c'est moins un *déport* du thème qu'un *report*, soit dit à l'adresse de tous ceux (ils ne sont pas rares parmi les élèves, et il s'en trouve même parmi les étudiants) qui ont tendance à oublier que Jésus était juif. Mais chez Chagall, le motif désigne principalement le peuple juif malmené et persécuté.

Bacon (1909-1992) a peint deux crucifixions dès 1933. En 1944, il trouve sa voie en créant une œuvre conservée à la Tate Gallery, *Trois études pour des figures au pied de la croix*¹⁸⁵. Son *Fragment*

¹⁸⁰ Kaufmann (*loc. cit.*, p. 82) parle de huit dessins à l'encre de Chine.

¹⁸¹ Chagall a révélé dans une interview que, durant ses années d'enfance à Vitebsk, en Biélorussie, son père avait coutume de l'emmener chez un peintre orthodoxe, dans l'atelier duquel il aura vu quantité d'icônes (cf. M. J.-A. KEIM, *L'Art sacré*, premier trimestre 1968, p. 34). Mais cela ne suffit pas à rendre compte de la fréquence presque obsessionnelle de motif du crucifix dans son œuvre. Mme Rehlinger (Metz), qui prépare une thèse sur ce sujet, en compte plus de trois cents occurrences dans son catalogue.

¹⁸² Crucifixion, Saint-Étienne, Mayence, v. 1980.

¹⁸³ Chagall est l'un des artistes du XX^{ème} siècle (avec Matisse et d'autres moins connus) chez qui la crucifixion elle-même (fût-ce dans des toiles dramatiques), plastiquement parlant, est apaisée.

¹⁸⁴ Huile sur toile, 154 x 139 cm, 1938 ; The Art Institute of Chicago.

¹⁸⁵ Sur ce tableau, cf. Jean CLAIR, « Visages des dieux : visages de l'homme. À propos des "crucifixions" de Francis Bacon », in J.-J. NILLES (dir.), *L'Art moderne et la question du sacré*, Paris, 1993, p. 95-106.

d'une crucifixion, de 1950, est conservé à Eindhoven¹⁸⁶. Sur une croix en forme de tau, à la place du crucifié, deux figures indéterminées et sanglantes, dont l'une, sorte de repoussante chauve-souris, est dotée d'une bouche hurlante et l'autre semble décapitée. Le reste de la toile est en grande partie vierge. Bacon a dessiné en fond de scène et en guise de mont Golgotha une bande bleue représentant la mer avec, au premier plan, des personnages et des voitures. Ce contraste absurde entre la violence étalée sur la croix et le fragment de quotidien en arrière-plan ne fait que renforcer le sentiment d'une douleur atroce sur fond d'indifférence. On a pu dire de Bacon qu'il était quelqu'un « qui croit que la vie n'a pas de sens, qu'il n'y a rien après la mort ; mais qui croit, pourtant, en l'enfer, ici et maintenant¹⁸⁷ ». Son *Fragment pour une Crucifixion* devient crucifixion de tout sens ; non pas ultime station d'un chemin de croix, mais station piégée dans l'impasse de l'absurde : la croix, ici, devient le paradigme de l'insupportable¹⁸⁸.

La Croix, du peintre allemand Eugen Schönebeck¹⁸⁹, né en 1936, peut être perçue comme une réminiscence de Bacon. Un corps en lambeaux — des bouts s'éloignent, planant en apesanteur, dérivant sans merci dans un ciel implacablement bleu. Un regard de lucidité désespérée prisonnier d'un gros crâne chauve d'homme alourdi par l'âge — on croit entendre l'adage de Platon : *sôma sêma* —, de frêles épaules, un début de bras, un sorte de fil. Pas besoin de clou : la solitude qui règne sans partage suffit à crucifier tout un chacun.

Rainer, peintre autrichien né en 1928, a « surpeint¹⁹⁰ » depuis 1956 quantité d'images du crucifié ou de visages du Christ¹⁹¹. L'artiste part à chaque fois d'une reproduction en couleur d'icône ou d'œuvre d'art médiéval ou renaissant, et la « re-traite » en la couvrant de traits de peinture. Ainsi fait-il dans son *Weincrucifixus*, de 1957-58, conservé à la Tate Gallery de Londres. La force de son art tient à l'ambivalence de cette apparente agression. S'agit-il d'exprimer une lassitude devant la figure du Christ que la tradition artistique a fait voir jusqu'à saturation ? Ou de suggérer que le Christ réapparaît en dessous de toutes ses négations, comme un filigrane indélébile, ou, mieux encore, dans la ligne de la mystique apophasique, qu'il n'apparaît que là où il est nié en tant qu'image, qu'il est au-delà de toute image et que son image ne transparaît qu'au travers d'un équivalent plastique de la « nuit obscure » des mystiques ?

¹⁸⁶ The Stedelijk van Abbemuseum ; cf. François BÉSPFLUG *et al.*, *Le Christ dans l'art...*, *op. cit.*, p. 226-227.

¹⁸⁷ John Rothenstein, cité dans G. ROMBOLD, H. SCHWEBEL, *Christus in der Kunst des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/Bâle/Vienne, p. 140 ; cf. Jean CLAIR, *op. cit.*, p. 95 s.

¹⁸⁸ Cf. G. ROMBOLD, H. SCHWEBEL, *Christus in der Kunst des 20. Jahrhunderts*, *op. cit.*, p. 139-141.

¹⁸⁹ Huile sur toile, 162, 5 x 131 cm, 1963 ; Strasbourg, Musée d'art moderne et contemporain.

¹⁹⁰ On parle à son propos de « surpeintures » ou de « peintures recouvertes », pour traduire l'allemand Übermalungen.

¹⁹¹ Cat. d'expo : Berlin, 1981 ; Paris, Centre Georges Pompidou, 1984 ; Grenoble, Centre national d'art contemporain, 1987 ; Paris, Galerie Stadler, 1996 ; Vienne, Galerie Ulysses, 1998.

Le Musée d'art moderne et contemporain de Strasbourg a consacré en 2002 une exposition aux Crucifixions de l'artiste catalan Antonio Saura, né en 1930 (*Crucifixion rouge*, 1963¹⁹²). « Attiré puis déçu par le surréalisme, Saura s'est éloigné de celui-ci dès 1964 pour puiser sa violence dans l'expressionnisme de Picasso et l'espace démesuré de Pollock. Il va s'exprimer en recourant à un langage direct et brutal, fondé sur l'emploi presque exclusif du blanc et du noir [...]. Ses Crucifixions permettent au peintre de transfigurer le sacrifice de la croix en témoignage sur la torture¹⁹³. » Elles sont nombreuses dans la peinture d'Antonio Saura depuis 1957. Toutes instruisent le procès de la défiguration. Voici ce qu'en dit l'artiste : « Le choix d'une structure fondée sur l'image de la Crucifixion, employée avec persévérance depuis 1957, n'obéit pas à des motifs religieux [...]. Dès ma première enfance, j'ai été très impressionné par le Christ de Vélasquez [...], immense, terrible et pacifique crucifix [...]. J'ai cherché, contrairement au Christ de Vélasquez, à créer une image convulsive et à en faire une bourrasque protestataire [...] Dans l'image du crucifié, donc, la présence intemporelle de la souffrance est implicite et l'arrière-plan critique et religieux est relégué dans l'oubli¹⁹⁴. »

Baselitz (nom d'artiste de Georg Kern), peintre et sculpteur allemand, est né en 1938. Dès la fin des années 1960, il décide de placer la figure à l'envers (les paysages aussi). Ainsi dans *Le Christ aux outrages*, de 1983, conservé à Budapest¹⁹⁵. Cette inversion du haut et du bas, bouleversant le rapport traditionnel à la perception, n'a rien à voir avec le supplice de saint Pierre demandant par humilité d'être crucifié tête en bas, pour n'être pas égalé indûment à son maître ; elle a été conçue comme un moyen de se détacher du sujet au profit de l'importance accordée aux éléments picturaux (couleur, dessin, matière). La croix renversée est un élément de subversion du thème au profit de la « pure » peinture.

Salvador Dalí (1904-1989), lecteur de Nietzsche et de saint Jean de la Croix, jusqu'au-boutiste parmi les surréalistes, dans un tout autre climat, qu'il a qualifié lui-même de « mystique » et « paranoïaque », et avec des moyens tout différents, a lui aussi cherché à déplacer la relation entre le spectateur et la figure du crucifié en croix. Fréquente dans son œuvre, celle-ci y apparaît sous tous les angles imaginables, un type de liberté encore inédit : une croix verticale mais vue par au-dessus (*Christ de saint Jean de la Croix*, 1951¹⁹⁶), ou par en dessous (*Corpus Hypercubus*, 1954¹⁹⁷), ou bien

¹⁹² Cf. Antonio Saura, *Crucifixions*, cat. d'expo., 22 février-21 avril 2002, Musée d'art moderne et contemporain, Strasbourg, p. 115.

¹⁹³ Cf. *Dictionnaire de l'art et des artistes*, Paris, 1982, p. 524.

¹⁹⁴ Cf. Christian HECK, in *Corps crucifiés*, *op. cit.*, p. 97-98.

¹⁹⁵ Ludwig Museum ; cf. François BÆSPFLUG *et al.*, *Le Christ dans l'art*, *op. cit.*, p. 237.

¹⁹⁶ Cf. R. DESCHARNES, G. NERET, *Salvador Dalí, l'œuvre peint*, Taschen, n° 1003, p. 451.

¹⁹⁷ *Dalí*, Taschen, n° 1043, p. 477.

représentée horizontale et vue par derrière (*Le Christ de Gala*, 1978¹⁹⁸). Ces images ont provoqué toutes sortes de remous¹⁹⁹.

Femmes en croix : photo, pub, sculptures

Les associations croix/femme, dans les arts visuels et les images sur tous supports, constituent au XX^{ème} siècle un sous-groupe très fourni. Leur regroupement est justifié mais purement formel, redisons-le : elles répondent à des intentions les plus diverses, avec une dose variable de provocation, d'innovation et de militantisme féministe. Pas besoin d'être grand clerc en histoire de l'art pour s'en aviser sur ces quelques exemples : Man Ray (1890-1976, américain), *Monument of the Marquis de Sade*, 1933²⁰⁰ ; Les Krims (né aux Etats-Unis en 1943), *The Stati-Electric Effect of Minnie Mouse !*, 1968-2002²⁰¹ ; « Pourquoi Dieu n'aime pas les femmes », visuel en une de *VSD*, n° 794, 19-25 novembre 1992 — on saura tout de cette prétendue énigme, au risque de prendre la crucifixion du Christ pour une punition que lui aurait infligée Dieu le Père, autre contresens à mettre à l'actif des media.

Mais si certains de ces visuels soulèvent l'indignation et s'attirent des mesures d'interdiction, c'est sous d'autres griefs, moins théologiques. En témoigne la Une du hors-série « Spécial Amérique » de *L'Événement du jeudi*, n° 724, de septembre 1998, encore une métaphore peinte sans ménagement : le président Bill Clinton, dit-elle, a été « crucifié » par l'affaire de sa liaison avec Monica Levinsky. Or, cette couverture n'est qu'un remake : la tête du président, un collage, remplace celle de l'acteur principal dans l'affiche du film *Larry Flint*, de Milos Forman (1997)²⁰², affiche qui a provoqué une telle levée de boucliers qu'elle a finalement été retirée. Quant au livre de Serge Bramly et Bettina Reims avec, sur sa jaquette, une femme nue en croix couronnée d'épines²⁰³, il a été brusquement retiré du commerce sitôt mis en vente par son éditeur, Albin Michel²⁰⁴, en 1998. Pourtant la France, par ailleurs très prompte à se scandaliser de toute trace d'agression ou d'impertinence antireligieuse dès

¹⁹⁸ *Dali*, Taschen, n° 1485, p. 666.

¹⁹⁹ M. MORRIS, dans *Pierre d'angle*, loc. cit., p. 135 s.

²⁰⁰ *Corpus Christi*, cat. d'expo, op. cit., p. 147.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 146.

²⁰² Cf. I. SAINT-MARTIN, « À propos d'un transfert d'image, le "Crucifié" entre Ève et Marie », *Xoana. Images et sciences sociales*, n° 6, 1999, p. 91-94.

²⁰³ Cf. S. BRAMLY et B. RHEIMS, *I.N.R.I.*, Albin Michel, Paris, 1998. Cette couverture est évidemment inspirée de la célèbre Crucifixion de Vélasquez (vers 1632, Madrid, Prado ; Cf. François BÆSPFLUG et al., *Le Christ dans l'art*, op. cit., p. 180-181).

²⁰⁴ L'évolution parfois surprenante de la position de certains éditeurs français en ces domaines fait partie de notre sujet. Albin Michel était (est encore) connu, sinon pour un « éditeur religieux », du moins pour la richesse de son catalogue en livres de culture religieuse au sens traditionnel de l'expression. Il en va de même, mutatis mutandis, pour l'éditeur Aubier, chez qui est paru le livre de R. STEADMAN, *Dieu !*, Paris, 1988. Sur ce dernier livre, voir François BÆSPFLUG, « Dieu ! Quel ennui ! », *Le Supplément*, n° 171, décembre 1989, p. 199-203.

lors qu'elle atteint le judaïsme ou l'islam, se pose volontiers en championne de la liberté d'expression sans borne quand c'est un motif chrétien qui en fait les frais : la une de l'édition française de la revue internationale de rock, *The Best*, n° 237, d'avril 1988, avec la star « crucifiée » sur l'autel de ses fans, a été censurée partout en Europe, sauf en France.

De semblables incidents peuvent surgir, bien sûr, ailleurs qu'en Europe, et à l'intérieur même de l'Église. L'affaire *Christa* date de 1984²⁰⁵. Il s'agit d'une statue en bronze de 113 kg représentant le Christ en femme (d'où « Christa »). Celle-ci, entièrement nue et aux formes évidemment parfaites, est fixée sur une croix en plastique transparent. Cette statue fut réalisée en 1975 par Edwina Sandys, une femme sculpteur, petite-fille de Winston Churchill, pour la décade des Nations Unies pour les femmes. La statue a été exposée dans diverses galeries, avant de l'être à la cathédrale St. John the Divine à Manhattan, non sans l'accord, d'abord, des autorités ecclésiastiques. L'artiste aurait déclaré : si le Christ en croix est l'image du sacrifice, alors cela convient parfaitement à une femme. Mais les réactions de certains fidèles entraînèrent un revirement : l'évêque suffragant de New York parla d'une « désécration » (*sic*) du symbole chrétien.

Quelques réflexions synthétiques

Le déport de la crucifixion : étendue, intentions, moyens mis en œuvre.

La plupart des images que j'ai évoquées ont été créées sans lien avec une préoccupation explicitement religieuse, hors toute commande et tout contrôle exercé par l'Église²⁰⁶. C'est cela qui est neuf, s'agissant de ce thème. On peut parler à cet égard d'une déprise ecclésiale imposée. Ou de spoliation symbolique. Ou de sécularisation conséquente. La crucifixion en tant que thème échappe aux chrétiens, sa signification est tirée à hue et à dia et les allures qu'elle prend au XX^{ème} siècle la rendent souvent inapte à tout usage dévotionnel : la plupart des images évoquées seraient inacceptables dans des lieux de culte chrétien. Il en va de même, *a fortiori*, des divers documents visuels utilisant ce motif.

Le déport de celui-ci a répondu et répond encore aux intentions les plus variées, allant de la provocation ludique à l'appropriation militante, ces intentions pouvant être référées soit au contexte historique (guerres), soit à une commande ou à des intérêts institutionnels, soit enfin à des convictions personnelles ou collectives (féministe, politique, gay) trouvant ainsi à s'afficher. Il y a sécularisation du motif dans la mesure où celui-ci est arraché à son terreau natif, coupé de ses racines, transféré dans un contexte non religieux, transformé et re-conditionné, puis réinséré dans un autre contexte de signification et/ou d'usage, en vue de sa réquisition au profit de diverses causes et de son insertion dans un tout autre contexte de signification. Les œuvres d'art des siècles passés servent souvent de « gisement » ou de cobayes à ces manipulations — mais la sécularisation du thème n'est pas toujours

²⁰⁵ Voir *Time*, du 07.05.1984, et *Libération*, du 30.04-01.05.1985.

²⁰⁶ Ce fait est relevé dans Christian HECK, *Corps crucifiés*, *op. cit.*, p. 88.

synonyme de retraitement de motifs artistiques. Le plus souvent, la citation subit un important *lifting*, voire disparaît comme telle pour n'être plus qu'une source d'inspiration devenue méconnaissable.

On n'en finirait pas d'énumérer les transformations plastiques encourues par le thème : segmentation et déconstruction de la composition d'origine ; abandon du style hiératique et de la présentation frontale ; transformation des parties constituantes d'une crucifixion, dans le climat du jeu, du bricolage ludique, la dérision, la provocation, la militance ; d'où la libre substitution d'un motif secondaire à un autre (le titulus *Inri* devenant *Belzebub* ou *Eros*) ; d'où le remplacement de Jésus crucifié par la figure de l'artiste lui-même, ou bien par une femme, Satan, la colombe de la paix, un paysan²⁰⁷, un soldat, un homosexuel, un juif pourchassé par les nazis, un vieillard, un malade du Sida, etc. À ces usages graphiques correspond désormais un usage linguistique banalisé, notamment dans les media, consistant par exemple à qualifier de « crucifiée » une équipe de foot ayant subi au score une lourde défaite...

S'agissant enfin de la réception de ces transformations selon les œuvres et les milieux, les verdicts et qualifications, on s'en douterait, varient du tout au tout. Les uns parleront de manière un peu vague, mais positive ou neutre, d'adaptation, évolution, récupération, transfiguration, transmutation, transfert, transposition, appropriation, inculturation, réemploi. Les autres, sur un ton plus ou moins indigné, de plagia, parodie, inversion, banalisation, subversion, désacralisation, blasphème, sacrilège, profanation, sarcasme, ironie, outrage, affront, moquerie, dérision, scandale (la liste des termes péjoratifs est plus facile à allonger, la réprobation étant en général plus bavarde que l'analyse).

Une première dans l'histoire de l'art religieux ?

Il est difficile de mentionner des équivalents dans le passé. S'il en existe, la mémoire collective les aura refoulés. On peut, toutefois, rappeler les quelques faits suivants. Si les cultures antiques ont pratiqué couramment l'outrage aux images divines des autres peuples, en particulier des vaincus²⁰⁸, jamais elles ne semblent s'être permis la même pratique à l'encontre de leurs propres dieux²⁰⁹, sauf peut-être en parole (je songe aux paroles critiques de Xénophane). Il en alla de même pour l'image du Christ crucifié tout le temps que dura la civilisation chrétienne, de 313 à... 1789. Motif de honte (*He* 12, 3 ; 13, 13) durant les trois premiers siècles de notre ère, la croix fut parodiée de manière sporadique en un motif de dérision visant la foi des chrétiens : ainsi dans un graffito du Palatin à Rome, du III^{ème} siècle, qui montre un crucifié à tête d'âne (avec la légende « Alexamenos adore son

²⁰⁷ Les media chrétiens eux-mêmes donnent l'exemple d'une utilisation non conventionnelle, libre et engagée, du motif de la crucifixion. Une affiche annonçant une concélébration présidée par le cardinal Etchegaray en 1986 pour le sixième anniversaire de l'assassinat de Mgr Romero, avocat de la cause des paysans spoliés par les grands propriétaires, assimile le paysan à un crucifié, en faisant de lui un martyr, et en donnant ainsi à son sort la qualité d'un témoignage de foi jusqu'au don de la vie.

²⁰⁸ Cf. la coutume antique de la déportation (de la destruction) des statues de l'ennemi vaincu.

²⁰⁹ Resterait à examiner le cas particulier de l'émasculature des Hermès.

dieu²¹⁰ »). Mais dès l'époque de Théodose (fin du IV^{ème} siècle) et de plus en plus par la suite, la croix fut transformée en motif de gloire et devint l'archi-symbole du christianisme et de la civilisation chrétienne, tandis que la figure du Christ était revêtue des atours de la puissance impériale ou des attributs de l'un des dieux du panthéon romain²¹¹ — premier déport, dans un autre genre évidemment. À ce titre, il fut constamment honoré et protégé des outrages. Quelques miniatures byzantines, dans des manuscrits de la mouvance iconodule, par exemple dans le *Psautier Chloudov*, établissent un amalgame polémique entre le Christ en croix abreuvé de vinaigre et les gestes qui attentent à son image, pour stigmatiser l'action des iconoclastes²¹². Tel évêque carolingien a pu manifester une hostilité profonde à l'égard de l'adoration de la croix²¹³ — c'est un cas isolé. L'iconoclasme du XVI^{ème} siècle, en revanche, n'a pas toujours épargné les crucifix²¹⁴. Mais une chose est de s'en prendre aux images existantes, une autre d'en produire de nouvelles, irrévérencieuses, dans une intention blasphématoire. Or la Réforme a inspiré des images féroces contre la papauté, les prêtres et les moines, la figure allégorique de l'Église de Rome, mais pas contre le crucifié en croix, autant que l'on sache ; les rares gravures qui s'en prennent à la figure du Christ sont, comme les miniatures médiévales avec la figure du fou (*Dixit insipiens in corde suo : non est Deus*), des images au second degré, pour dénoncer ceux qui méprisent Dieu ; et elles paraissent aujourd'hui bien timides²¹⁵. En somme, durant des siècles, il ne sera venu à l'idée de personne de brocarder ce motif : c'était trop

²¹⁰ Dessin gravé du Paedagogium (Antiquarium del Palatino) ; cf. E. DINKLER, *Signum crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie*, Tübingen, 1967, p. 150-153 ; P. SKUBISZEWSKI, *La croix dans le premier art chrétien*, op. cit., p. 15.

²¹¹ Moscou, Musée historique, ms. 129, f. 67 ; cf. K. CORRIGAN, *Visual Polemics in the Ninth Century Byzantine Psalters*, Cambridge, 1992 ; Th. MATTHEWS, *The Clash of Gods, A Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton, 1993.

²¹² Cf. J. LOWDEN, *L'Art paléochrétien et byzantin*, Paris, 2001, p. 180-181.

²¹³ Cf. P. BOULHOL, *Claude de Turin. Un évêque iconoclaste dans l'Occident carolingien. Étude suivie de l'édition du Commentaire sur Josué*, Institut d'Études augustiniennes, Paris, 2002.

²¹⁴ C'est surtout vrai de l'iconoclasme calviniste aux Pays-bas et en France. Le crucifix fut épargné dans bien des villes luthériennes ; cf. C. DUPEUX, P. JEZLER, J. WIRTH (dir.), *Iconoclasme : vie et mort de l'image médiévale*, cat. d'expo, Berne/Strasbourg, 2001-2002, par ex. n° 197 ; J. WIRTH, « Aspects modernes et contemporains de l'iconoclasme », dans P. BLICKE et al. (dir.), *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, Munich, 2002, p. 455-481 (458), cite un cas de crucifix « détruit et jeté dans le cimetière des dominicains par des luthériens, et l'un d'eux lui défèque dans la bouche », à Ulm, en 1534. Acte insensé, probablement très isolé, que n'aurait ratifié aucun Réformateur.

²¹⁵ Une gravure, par A. Dürer, intitulée « Von Verachtung Gottes » montre un fou tirant la barbe au Christ ; le fou est châtié par une grêle.

dangereux. La répression du blasphème en civilisation chrétienne fut longtemps sévère²¹⁶. Il en reste encore quelque chose, d'ailleurs, dans les lois de certains États européens, et en Alsace²¹⁷.

Que l'un des emblèmes les plus sacrés de la religion naguère dominante, qui a longtemps fait châtier le blasphème par le bras séculier, commence, vers la fin du XIX^{ème} siècle, d'être tourné en dérision, non par « les ennemis de l'extérieur », mais du sein même de l'Occident ; non par mode de critique verbale, mais de manière bien visible, à ras d'image ; non dans les alcôves, ni dans des graffiti ou gravures sans prétention artistique ni diffusion culturelle, mais dans des œuvres d'art et de culture destinées sinon à une audience publique, du moins à un cercle de connaisseurs, ce fait de société est peut-être unique dans l'histoire générale des civilisations.

La crucifixion interdite et surinvestie

La sécularisation n'est pas synonyme de « dissolution totale du religieux dans le monde²¹⁸ » — ou, s'il faut parler de dissolution, celle-ci n'a rien d'une évaporation, d'une disparition pure et simple. La crucifixion est à cet égard un thème révélateur : elle demeure omniprésente dans le langage des formes. Sa situation aujourd'hui n'en est pas moins paradoxale, car la sécularisation à la française en a fait un thème à la fois surinvesti (dans l'art, l'imagerie, les media, la publicité) et interdit (dans les locaux scolaires et certains lieux publics). Il a suffi d'un crucifix resté au clou au lycée catholique Saint-Caprais d'Agen dans une salle de baccalauréat pour déclencher une action syndicale d'envergure²¹⁹. Des incidents comparables ont eu lieu en Bavière²²⁰ et, récemment, en Italie, où une micro-affaire locale à Ofena, a déclenché en quelques semaines un débat d'ampleur nationale du fait de l'ordonnance d'un juge des Abruzzes²²¹. En France, les figurations artistiques de la crucifixion, qui

²¹⁶ Cf. Jean DELUMEAU (dir.), *Injures et blasphèmes*, Paris, 1989 ; P. DARTEVELLE, Ph. DENIS (dir.), *Blasphèmes et libertés*, Paris, 1993 (sous l'égide de la « Ligue pour l'abolition des lois réprimant le blasphème et le droit de s'exprimer librement ») ; A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème en Occident (XVI^{ème}-XIX^{ème} siècles)*, Paris, 1998.

²¹⁷ Le statut particulier de l'Alsace-Lorraine fait que son Code pénal conserve encore, telle une relique que d'aucuns voudraient voir abolie au plus vite, à l'article 166, un vestige de la loi allemande stipulant : « Celui qui aura causé un scandale en blasphémant publiquement contre Dieu par des propos outrageants, ou aura publiquement outragé l'un des cultes chrétiens [...] ou qui, dans une église ou un autre lieu consacré à des assemblées religieuses, aura commis des actes injurieux ou scandaleux, sera puni d'un emprisonnement de trois ans au plus. »

²¹⁸ Cf. Louis DEBARGE, « Sécularisation », *loc. cit.*, col. 1010.

²¹⁹ Cf. *La Croix*, lundi 24 juin 2002 (article intitulé : « Tempête laïque pour un crucifix »).

²²⁰ Voir le dossier « Les crucifix en Bavière » réuni à ce sujet par la *Revue de Droit canonique*, 50/1, 2000, p. 13-68.

²²¹ Cf. « Laïcité à l'italienne », *La Vie*, n° 3036, 6 novembre 2003, p. 28-31 ; voir surtout, dans *Le Nouvel Observateur*, 13-19 novembre 2003, p. 128-129 (« L'affaire du crucifix »), la déclaration d'Umberto Eco.

ne sont pas du tout bannies des manuels, comme on l'affirme parfois²²², peuvent cependant susciter une certaine gêne parmi les enseignants et constituer pour eux un lieu d'épreuve, pédagogiquement parlant : quel chemin de crête inventer, quel ton adopter, se demandent-ils, entre respect et irrespect, qui rencontreront l'un comme l'autre des oppositions dans ma classe ? La seule voie consiste évidemment à créer en soi-même la juste distance et à apprendre ensuite aux élèves à voir dans les images montrées des documents historiques. Autre paradoxe, les chrétiens ne sont pas les derniers, tant s'en faut, à priser fort les images de crucifixion *new look*, même si elles paraissent manipuler voire noircir l'image de leur Dieu — l'archevêque de Vienne, dit-on, s'est intéressé à la peinture de Rainer ; une Bible illustrée a été commandée à cet artiste, qui va recevoir par ailleurs le doctorat de théologie *honoris causa* de la très catholique université de Münster au printemps 2004. Cette situation est à tous égards inimaginable ailleurs qu'en Occident.

Le thème de la crucifixion a concentré sur lui, en dépit de toutes les révolutions intellectuelles, politiques et artistiques dont ce siècle fut le théâtre, une attention exceptionnelle²²³. Il est resté si présent dans l'art « sécularisé » du XX^{ème} siècle qu'il est de ceux qui ont fait se demander à l'un des conservateurs des collections contemporaines du Musée national d'art moderne du Centre Georges-Pompidou à Paris, Catherine Grenier, si l'art contemporain n'était pas, au fond, redevenu peu à peu chrétien, notamment depuis deux ou trois décennies²²⁴. Elle répond affirmativement — à tort, d'après moi²²⁵. Mais il est vrai qu'aucun autre thème d'inspiration biblique n'a connu au XX^{ème} siècle une telle fortune.

²²² L'erreur vient sans doute, comme me l'a soufflé Isabelle Saint-Martin, de ce qu'il a été demandé aux éditeurs, pour les chapitres sur les origines du christianisme, de préférer les documents d'époque. Or, la représentation du Christ en croix n'est pas antérieure aux années 420 (cf. François BESPFLUG *et al.*, *Le Christ dans l'art*, op. cit., p. 52-53). Reste que ce sujet apparaît couramment dans les manuels scolaires, qu'il s'agisse de tympan gothiques ou romans étudiés en cinquième ou des ivoires anciens qui accompagnent les textes sur les origines du christianisme en sixième ou seconde ; la fresque de Masaccio à Florence est reproduite dans les manuels de Hachette et Bordas ; les tableaux de Grünewald (Colmar) et de Rubens (Anvers) se rencontrent également dans les manuels scolaires français, même s'ils sont moins présents que dans les manuels scolaires allemands.

²²³ Cf. J. COTTIN, « Théologie de la croix et esthétique contemporaine », *Revue de Théologie et de Philosophie*, n° 128, 1996, p. 253-272 (254).

²²⁴ Cf. C. GRENIER, *L'Art contemporain est-il chrétien ?*, Éditions Jacqueline Chambon, Nîmes, 2003.

²²⁵ Ce livre a le mérite d'être assez bien documenté en matière d'art d'avant-garde mais colporte à mon sens un malentendu. L'abaissement des hommes est le plus souvent subi. Celui du Christ en croix, aux yeux des chrétiens, est volontaire et consenti — ce qui change tout. Par ailleurs, les chrétiens ne voient de sens et de salut dans l'abaissement du Christ que parce que celui-ci est le Verbe fait chair, vient de Dieu et retourne à Dieu, Dieu l'ayant ressuscité et pris avec lui dans la gloire, comme prémices de ce qui attend les croyants. Un art qui se contenterait d'exposer souffrance et abaissement de la figure humaine en faisant l'impasse sur l'espérance de la

Les reprises « profanes » sinon « sauvages » du motif de la crucifixion traduisent en général une forte implication personnelle. Ce n'est pas une première : Dürer déjà s'était portraituré en Christ, et cette tradition d'identification de l'artiste au Christ se retrouve, entre autres, chez Gauguin ou Munch²²⁶, et chez bien d'autres artistes jusqu'à nos jours. Mais au-delà du peintre, le crucifié, c'est l'homme aux prises avec son destin tragique — le paysan du Brésil ou du Nicaragua, le soldat au front, le juif maltraité, le torturé : cette réquisition de la croix est un phénomène d'ampleur quasi planétaire²²⁷. L'art du XX^{ème} siècle aura puissamment contribué à faire du crucifié le paradigme de l'homme injustement mis à l'épreuve, sans plus se soucier de manifester une foi religieuse, d'affirmer une espérance et encore moins de traduire picturalement la divinité du Sauveur en croix. Sa figure, détachée du dogme chrétien, appartient désormais à tous, elle est offerte à toutes les réquisitions et à tous les bricolages, comme s'il était interdit de poser des limites et de censurer. Il faudrait un émoi collectif du plus haut degré sur l'échelle sismographique nationale pour que les pouvoirs publics prêtent l'oreille, par exemple, à une éventuelle protestation des évêques de France.

Symboles religieux et pudeur sociale

Le présent dossier soulève enfin la question de savoir si les symboles majeurs des religions vivantes doivent ou non être protégés, ou du moins entourés désormais d'une certaine réserve, y compris le symbole du crucifié. Ce dernier, en raison de sa très longue histoire et de sa gigantesque diffusion, peut provoquer des réactions d'exaspération. D'un autre côté, les chrétiens peuvent se sentir atteints de le voir ainsi malmené. Autant se l'avouer : il n'est ni réaliste ni juste de passer sous silence ces diverses blessures infligées à la pudeur religieuse. Michel Serres a conclu son discours de réception à l'Académie française, le 31 janvier 1991, par ces mots, assurément sincères dans sa bouche : « Dieu est notre pudeur²²⁸. » Il est cependant permis d'objecter que sur le plan social, quand on recense les usages linguistiques et graphiques de notre société, c'est à la conclusion quasiment inverse que l'on est conduit : Dieu (le Dieu chrétien) est désormais le lieu de bien des impudeurs, en toute impunité. Le vocable qui lui sert de nom propre est d'ailleurs utilisé à hue et à dia dans les

résurrection en Christ n'est pas, ne sera jamais un art chrétien sauf de manière analogique, par détournement de sens.

²²⁶ Cf. François BÆSPFLUG *et al.*, *Le Christ dans l'art*, *op. cit.*, p. 197 et 202.

²²⁷ Cf. H. R. WEBER, *Depuis ce vendredi-là. La croix dans l'art et la prière*, Paris, 1979 ; P. CODA, M. CROCIATA (dir.), *Il crocifisso e le religioni. Compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, Citta Nuova Editrice, Rome, 2002.

²²⁸ Discours de réception de Michel Serres à l'Académie française et réponse de Bertrand Poirot-Delpech, Paris, 1991, p. 43.

media²²⁹, y compris dans les médias d'obédience chrétienne, si bien que le mot « Dieu », que l'on entoura de marques de déférence durant des siècles, fût-ce de manière convenue ou hypocrite, fût-ce par la voie indirecte du juron euphémisé (morbleu ! parbleu !), en finit par voir son sens quelque peu obscurci. Quant au crucifix, il n'a jamais été l'objet, l'occasion, le prétexte voire la cible d'autant de manipulations plastiques et idéologiques. La liberté d'expression est assurément précieuse. Mais la paix sociale, qui passe par une certaine retenue, ne l'est pas moins. L'étude des multiples transformations de la crucifixion fait mieux percevoir comment l'une et l'autre peuvent se menacer mutuellement, voire se nuire. Il faut tout faire pour prévenir leur affrontement. Les enseignants, alertés, peuvent y contribuer. Tel pourrait être l'un des enjeux de cet exposé.

²²⁹ Un exemple entre mille : « Dieu peut-il rebondir ? », s'interrogeait-on naguère à propos de François Mitterrand sur la une de *Le Nouvel Observateur*, 10-16 juin 1988, en donnant au président l'allure de la grenouille du « Bébête show » de Collaro and Cie, tenant délicatement une rose.

L'islam en France : une religion minoritaire dans un espace sécularisé et laïque

Franck Frégosi, Chargé de recherche au CNRS, Strasbourg

En amont de cette réflexion, je formulerai trois remarques méthodologiques qui sont autant de balises indispensables à une meilleure connaissance de la réalité d'un islam vécu dans un environnement historiquement et culturellement non musulman.

Préalables méthodologiques

L'islam doit d'abord être appréhendé comme une expérience religieuse humaine, un fait religieux marqué du sceau de la pluralité et de la diversité, indépendamment de l'existence d'un corpus officiel clos (Coran et Sunna²³⁰) et de la représentation théologique dominante, qui tend à en faire la religion par excellence de l'unicité-unité indivisible de Dieu. L'islam, comme d'autres religions, donne lieu à une pluralité d'usages par les acteurs sociaux concernés. Si les musulmans peuvent sans doute en grande partie être définis par l'islam, ils contribuent également à le définir en retour.

Je pense en même temps, assez paradoxalement, à l'instar entre autre de Maxime Rodinson, que « la vie du monde musulman (des musulmans) ne peut pas s'expliquer entièrement, loin de là, par la doctrine musulmane ». Si l'islam est une expérience religieuse, elle ne saurait cependant suffire à expliquer tous les comportements et les motivations de personnes et de populations identifiées souvent arbitrairement comme musulmanes, indépendamment de l'état réel de leurs convictions et de leur pratique religieuse effectives. Leur « islamité » est le plus souvent présumée et déduite de leur origine géographique ou de leur groupe national ou ethnique d'appartenance. Il faut pouvoir multiplier les variables explicatives et, s'agissant de l'objet « religion », dépasser le stade de la définition au profit de l'observation et de l'analyse détaillée des formes de la croyance et des enjeux qui sous-tendent le recours au vocabulaire et aux symboles de la religion. Clifford Geertz écrit à juste titre que « Le problème n'est pas de construire des définitions de la religion. On en a en abondance [...]. Il s'agit tout bonnement de découvrir quels types de croyances et de pratiques soutiennent quel genre de foi, et dans quelles conditions ».

²³⁰ La Sunna est l'ensemble des faits et paroles du Prophète, compilés sous forme de Sîra (biographie) ou de recueils de hadîth (paroles).

Il convient enfin de rappeler que, de par ses traits particuliers, son système de pensée ou ses institutions, aucun groupe religieux ne peut se soustraire à la dynamique de la sécularisation, entendue comme un processus global de recomposition des structures fondamentales du « croire », sur fond d'une perte de l'influence sociale des institutions religieuses, voire de la pratique religieuse régulière. L'islam, en tant que collectivité religieuse, non seulement n'échappe pas à ce processus, mais y participe pleinement.

Quelles sont les spécificités de l'horizon français européen de l'islam ?

L'islam – ou plutôt le fait musulman – en Europe occidentale, et en France en particulier, se trouve *de facto* confronté à une situation pour le moins originale.

Premièrement, les musulmans sont immergés dans des sociétés profondément sécularisées, des sociétés dans lesquelles la religion renvoie à une logique d'optionalité, alors qu'elle participait traditionnellement de la définition même de l'être social, en contribuant à l'intégration socio-politique des populations et à la légitimation des pouvoirs publics. Parallèlement à cette perte du pouvoir structurant de la religion, nous assistons, paradoxalement en fait, à une recomposition profonde du sentiment religieux, et même à son nouvel essor sur un mode à la fois plus éclaté, nomade, individualisé, émotionnel et affectif²³¹.

Deuxièmement, les musulmans sont confrontés à des sociétés qui sont elles-mêmes plurielles religieusement. Ce fait n'est certes pas totalement nouveau pour l'islam, quand on songe à l'Empire ottoman ou à certains pays du Moyen-Orient (Syrie, Liban, Irak par exemple). Mais, de nos jours et dans l'espace européen, cette pluralisation de l'offre religieuse prend appui sur la crise des institutions traditionnelles de régulation du « croire ». L'Europe du XXI^{ème} siècle présente un profil religieux original en raison de sa pluralité – tant externe, sous la forme de la multiplicité de l'offre religieuse, qu'interne, au sein des divers ensembles confessionnels (dont l'islam).

Le christianisme demeure toujours la figure religieuse et culturelle dominante, mais il renvoie avant tout à un univers confessionnel diversifié, qui comprend le catholicisme (en Europe latine, en Irlande et dans une partie de l'Europe continentale), les Églises issues ou se réclamant de la Réforme (en Europe du Nord, dans les Îles Britanniques), et l'Orthodoxie (en Europe du sud-est), sans parler de zones religieusement mixtes (l'Allemagne, les Pays-Bas, la Suisse). Et si les sociétés musulmanes sont saturées d'un discours plutôt univoque, globalisant et essentialiste sur le christianisme conçu comme un ensemble immuable et uniforme, les musulmans sont par ailleurs, dans l'espace européen, confrontés à des pratiques, des lectures et des ecclésiologies fort différentes du legs chrétien. En retour, ces pratiques et lectures diverses ne devraient pas manquer d'avoir des implications sur leur

²³¹ Cf. Les travaux de Danièle HERVIEU-LEGER et, notamment, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, coll. « Essais », Paris, 1999.

propre perception individuelle du christianisme, mais aussi, au-delà, sur leur propre auto-compréhension de l'islam²³², et par conséquent sur le dialogue inter-religieux en Europe.

Troisièmement, ils sont également immergés dans des sociétés historiquement et culturellement avant tout non musulmanes, des sociétés dans lesquelles, globalement, la visibilité de l'islam est un événement récent, indépendamment du fait que localement (en Espagne, dans le sud de la France et en Italie) nombreux sont les signes (architecturaux, toponymiques, culturels) qui témoignent d'une présence au moins millénaire de l'islam, politiquement interrompue par les reconquêtes militaires successives. En Europe, l'islam – sauf dans une partie de l'Europe orientale et balkanique – ne participe pas d'une évidence sociale. La présence passée de l'islam est sans commune mesure avec l'ancienneté et la profondeur de l'enracinement et du maillage chrétien (mais aussi juif) – mais il faut également rappeler que le christianisme européen est également une religion d'importation, qui fut elle aussi confrontée à des processus successifs de métissage (apports hébraïques, grec, latin...), de transplantation, de sédentarisation, d'enracinement puis d'exportation (vers les continents nord-américain, africain, asiatique et sud-américain).

L'islam en France doit de plus composer avec un État laïque, doté d'un système de régulation des rapports entre les cultes et l'État qui repose sur les quatre principes suivant : neutralité religieuse de l'État, séparation institutionnelle, liberté religieuse (de conscience), garantie de l'autonomie réciproque des pouvoirs publics par rapport aux institutions religieuses et vice versa.

Quatrièmement, les musulmans d'Europe font l'apprentissage volontaire de l'expérience minoritaire, ce qui ne va pas sans induire un certain nombre de re-formulations, de réévaluations théoriques et pratiques des catégories classiques de la théologie et du droit islamique à la lumière du contexte européen²³³. Il serait abusif de prétendre que l'islam n'a jamais connu auparavant de situation de minorité religieuse²³⁴. Ce fut le cas lors de la *reconquista* en Espagne, ce qui donna lieu à de nombreuses discussions et jurisprudences. Dans la lignée de l'imam Malik, certains juristes estimaient par exemple qu'il n'était pas permis à un musulman de vivre sous une autorité non musulmane, et qu'à l'image du Prophète il devait pratiquer la *hijra* (Hégire, émigration), tandis que d'autres mettaient en avant soit l'argument de l'état de nécessité (*dharuriyya*) pour légitimer une telle présence, soit estimaient que les musulmans devaient rester afin de propager l'islam à leur tour²³⁵. Les musulmans firent aussi l'expérience minoritaire en Inde sous la dynastie moghole (1527-1857),

²³² Leïla BABES, *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*, Editions de l'Atelier, Paris, 1997.

²³³ Tariq RAMADAN, *Etre musulman européen. Etude des sources islamiques à la lumière du contexte européen*, Tawhid, Lyon, 1999.

²³⁴ Cf. Olivier ROY « Naissance d'un islam européen », *Esprit*, janvier 1998, n° 1, p. 10-35.

²³⁵ Cf. H'mida ENNAÏFER, « Les musulmans dans la cité : contraintes et perspectives », *Revue de Droit Canonique* (RDC), 1996, tome 46/2, p. 291-299.

l'islam évoluant et s'adaptant en l'occurrence à un environnement non musulman et massivement hindouiste, ou encore en Russie où, dans la région de la Volga Oural²³⁶, à partir de la moitié du XVI^{ème} siècle et pendant au moins quatre siècles, les Tatars musulmans furent soumis à une domination orthodoxe et confrontés à une politique de conversion forcée au christianisme²³⁷.

La situation actuelle n'est cependant pas vraiment analogue à ces trois expériences historiques. Aujourd'hui, pour la plupart, les musulmans qui résident dans l'espace européen ont en effet volontairement choisi de s'expatrier pour des raisons économiques ou politiques ; n'oublions pas par ailleurs qu'un nombre croissant des musulmans vivant en Europe sont eux-mêmes natifs d'États européens et, ressortissants de ces pays, sont des Européens de confession musulmane.

La cinquième et dernière caractéristique, qui n'est pas propre en soi au seul cadre européen mais influe tout particulièrement le vécu des musulmans d'Europe, est le poids de la « mauvaise réputation » de l'islam qui, loin de s'atténuer depuis le 11 septembre 2001, a trouvé un angle de stigmatisation supplémentaire, celui de la collusion entre le radicalisme islamiste et le terrorisme international. La conjonction de l'actualité internationale et de l'imaginaire occidental alimente toutes les phobies à l'encontre des musulmans et les contraint à se justifier systématiquement par rapport aux dérives mortifères des jihadistes, à témoigner d'une pleine acceptation du cadre démocratique et pluraliste en vigueur dans les sociétés occidentales²³⁸. Cette situation accroît en retour les soupçons à l'égard de toute lecture ou pratique orthodoxe ou ritualisée de l'islam, au profit d'une appréhension neutralisée et élitiste d'un islam décliné sur un mode culturel, intellectualisé, bref distinct de toute pratique effective.

Les musulmans d'Europe entre eux ne sont d'ailleurs pas en reste : aux anathèmes réciproques que s'adressent via la toile les différentes sensibilités religieuses se réclamant de l'orthodoxie islamique²³⁹ font écho les stigmatisations méprisantes de notables communautaires en mal de reconnaissance ou d'une élite « intellectuelle » qui entend ne pas abandonner la religion aux seuls religieux, et qui

²³⁶ Cf. Iskändär GILJAZOV, « Le rôle de l'islam dans l'évolution de la société tatare, de la conquête de Qazan aux réformes de Catherine II (1552-1788) », in Stéphane DUDOIGNON, Dämir IS'HAQOV, Răfyq MÖHÄMMÄTSHIN (dir.), *L'Islam de Russie. Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural depuis le XVIII^{ème}*, Maisonneuve et Larose-IFEAC, Paris, 1997, p. 15-25.

²³⁷ Cf. Ildus ZAHIDULLIN, « La conversion à l'orthodoxie des Tatars de la région Volga-Oural aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles et ses causes économiques et sociales », in Stéphane DUDOIGNON, Dämir IS'HAQOV, Răfyq MÖHÄMMÄTSHIN (dir.), *L'Islam de Russie, op. cit.*, p. 27-64.

²³⁸ Cf. « L'islam est-il soluble dans la démocratie ? », *Courrier international*, n° 628, 14-20 novembre 2002 ; « L'islam est-il soluble dans la République ? », *Panoramiques*, 1997, 2^{ème} trimestre, n° 29 et plus récemment dans la même revue : « L'islam est-il rebelle à la libre critique ? », 1^{er} trimestre 2001, n° 50.

²³⁹ Cf. Xavier TERNISIEN, *La France des mosquées*, Albin Michel, Paris, 2002.

parfois ne rechigne pas à alimenter les discours d'experts autoproclamés adeptes du glissement sémantique (islam, islamisme, terrorisme)²⁴⁰.

De la sécularisation implicite des modes et des formes d'appartenance à l'islam

La sécularisation est un processus protéiforme qui désigne à la fois la perte d'influence sociale des institutions religieuses traditionnelles, le recul du pouvoir structurant de la religion en tant qu'instance sociale pourvoyeuse de sens, et les mutations contemporaines qui affectent la religiosité. Elle traverse en profondeur tous les groupes religieux, y compris les collectivités religieuses musulmanes.

Ce processus de sécularisation n'est toutefois pas uniforme. Il semble ne pas affecter dans les mêmes proportions toutes les composantes démographiques, ethno-nationales et générationnelles de l'islam européen.

La sécularisation est tout d'abord contrastée en matière de pratiques religieuses. S'il va de soi que l'observance n'est pas le meilleur indicateur d'intensité du « croire », il s'agit néanmoins d'une des variables clefs qui permettent de tenter de quantifier le degré d'implication ou d'intégration religieuse d'un groupe d'individus²⁴¹. Plusieurs études ont été menées à partir du cas français²⁴², l'une en 1992 au sein de l'INED et centrée sur l'intégration des populations immigrées, les autres sous la forme de sondages réguliers réalisés sur l'islam de 1989 à 2001 par l'IFOP pour le quotidien *Le Monde*. Elles nous fournissent quelques indications précises sur les formes d'identification à l'islam ayant cours parmi les musulmans de France. On obtient ainsi un aperçu d'ensemble qui confirme l'effectivité de la sécularisation des populations musulmanes en termes d'érosion relative de la pratique religieuse.

C'est en tout en cas ce que tend à établir l'enquête menée en 1992 par Michèle Tribalat, peu suspecte de cultiver vis-à-vis de la religion musulmane une quelconque complaisance²⁴³. Cette étude, consacrée aux populations étrangères issues de l'immigration, montre par exemple, s'agissant de la pratique religieuse (fréquentation des lieux de prière, accomplissement des cinq prières canoniques quotidiennes, respect des interdits alimentaires...) et du sentiment d'appartenance confessionnelle (le fait de se déclarer musulman ou non), des comportements diversifiés selon les populations

²⁴⁰ Cf. notamment Alexandre DEL VALLE, *Le totalitarisme islamiste à l'assaut des démocraties*, Syrtes, Paris, 2002.

²⁴¹ Cf. Roland CAMPICHE (dir.), *Cultures jeunes et religions en Europe*, Cerf, Paris, 1997 ; Yves LAMBERT et Guy MICHELAT (dir.), *Crépuscule des religions chez les jeunes ?*, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », Paris, 1992 ; Antoine DELESTRE, *Les religions des étudiants*, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », Paris, 1997.

²⁴² A titre comparatif, cf. également une étude portant sur les musulmans de localités de Catalogne et d'Aragon : Jordi GARRETA BOCHACA, « Sécularisation et contre-sécularisation chez les immigrants musulmans en Espagne », *Revue européenne des migrations internationales*, n° 16, 2000, p. 105-124.

²⁴³ Voir son dernier ouvrage, co-écrit avec Jeanne Hélène KALTENBACH, *La République et l'islam*, Gallimard, Paris, 2002.

musulmanes. S'agissant de l'observance des prières quotidiennes et de la fréquentation des mosquées le Vendredi, elle montre par exemple que les musulmans les plus assidus sont en majorité originaires d'Afrique sub-saharienne (les ethnies Wolofs, Peuhls et Mandés comptent 65% de pratiquants réguliers) ; viennent ensuite les groupes Marocains (40% de pratiquants) et Turcs (36%), alors que l'on compte 29% de pratiquants réguliers parmi les Algériens, composante majoritaire de l'islam en France²⁴⁴.

Si, en matière de respect de certains interdits (notamment celui de l'alcool), les comportements sont également disparates, le jeûne du mois de Ramadan donne en revanche lieu à une observance plus massive : 84 % des Marocains le respectent, 77 % des Wolofs et des Peuhls, 74 % des Algériens et 70% des Turcs²⁴⁵. Le jeûne du mois sacré de Ramadan revêt en fait une signification intensément identitaire, qui dépasse sa stricte signification canonique et transcende les clivages entre croyants et non croyants, pratiquants et non pratiquants.

L'observance suivie du jeûne hors du monde musulman est en même temps révélatrice de la ré-appropriation individuelle d'une obligation religieuse. Cette ré-appropriation vise d'abord à sauvegarder l'identité collective distinctive²⁴⁶ du groupe, déconnectée d'une pratique effective (ce qui relève davantage d'une néo-ethnicité²⁴⁷), et crée en même temps un écart utopique qui peut déboucher sur la construction de communautés éthiques²⁴⁸ dépassant le groupe confessionnel d'origine (multiplication des repas de clôture du jeûne avec des responsables d'autres communautés religieuses, conférences inter-religieuses sur le sens du jeûne dans les religions, repas avec des SDF, etc.). À l'opposé, il semble que près de la moitié des immigrés originaires d'Algérie se déclarent sans religion ou non pratiquants, ce phénomène étant encore plus accentué parmi les jeunes, dont 10% seulement déclarent pratiquer. C'est ce qui amena l'auteur à réfuter à l'époque l'hypothèse d'une ré-islamisation des banlieues²⁴⁹.

Cette enquête, trop partielle, ne saurait être prise dans son intégralité ni *a fortiori* généralisée à l'ensemble des autres configurations européennes de l'islam : elle ne dit rien par exemple des différents processus de socialisation religieuse internes aux populations étudiées, de l'influence variable, selon les immigrations, des structures électives de maintenance religieuse (confréries, groupes conversionnistes...), ni de l'interaction entre référents religieux et référents nationaux – sans

²⁴⁴ Michèle TRIBALAT, *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, La Découverte, Paris, 1995, p. 94.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 100.

²⁴⁶ Sylvie MESURE et Alain RENAUT, *Les paradoxes de l'identité démocratique*, Maubier, Paris, 1999, p. 10.

²⁴⁷ Olivier ROY, *L'islam mondialisé*, Seuil, Paris, 2002, p. 65.

²⁴⁸ Nikola TIETZE, « Etre musulman en France et en Allemagne », in Rémy LEVEAU, Khadija MOHSEN FINAN, Catherine WIHTOL DE WENDEN (dir.), *L'islam en France et en Allemagne. Identités et citoyennetés*, La documentation française, Paris, 2001, p. 124.

²⁴⁹ Michèle TRIBALAT, *Faire France*, *op. cit.*, p. 98.

parler des pratiques religieuses surrogatoires. Mais elle n'en conserve pas moins une certaine pertinence, qui se vérifie empiriquement sur le terrain.

Pluralité des modes d'identification à l'islam

Les enquêtes du journal *Le Monde*, réalisées respectivement en 1989, 1994 et 2001 sur un échantillon représentatif de 584 musulmans de France, confirment que l'islam de France est bien une réalité plurielle qui recoupe au moins trois à quatre pôles d'identification distincts.

Le premier pôle correspond à une identification subjective à l'islam ; elle renvoie à une adhésion intellectuelle en termes de spiritualité ou d'éthique. Pour ce groupe (42% de l'échantillon étudié), l'islam est d'abord identifié à un ensemble de valeurs et de croyances auquel adhèrent une majorité de musulmans, sans que cela n'implique pour eux de passage automatique à une pratique effective (seulement 14 % de pratiquants)²⁵⁰.

Le deuxième pôle correspond à un islam pieux et dévot (36 %), en nette augmentation en 2001 (+ 19% par rapport à 1994, - 1% par rapport à 1989). Au sein de ce groupe, l'appartenance forte à l'islam se manifeste par un taux de pratique élevé (71 %), l'observance soutenue des rites et des interdits et la fréquentation régulière des lieux de culte (41 %). Cette enquête fait état dans l'ensemble d'une augmentation générale des indicateurs de la pratique religieuse. Elle confirme en même temps les tendances relevées par Michèle Tribalat : les musulmans pratiquants (toujours minoritaires) sont majoritairement d'origine turque (à 44 %), marocaine (à 41 %), tunisienne (à 36%), contre 31 % de pratiquants chez les musulmans d'origine algérienne et 25 % parmi les Français d'origine. La pratique religieuse globale des musulmans de France, bien qu'avoisinant les 33% (+ 2% par rapport à 1994, - 8% par rapport à 1989), reste minoritaire dans l'ensemble, 66 % des personnes d'origine musulmane n'observant pas le rite.

Vient ensuite une identification sociologique ou socioculturelle à un islam minimaliste (16 %). Cette forme d'appartenance virtuelle à l'islam se décline en termes de distanciation ou d'origine, avec une faible incidence dans la vie quotidienne (8% de pratiquants). Il s'agit là d'un islam de type identitaire, qui se manifeste sur le mode ponctuel de pratiques à caractère convivial, comme l'observance partielle ou totale du jeûne (pour 44 % d'entre eux) et, surtout, des repas de rupture du soir.

Reste enfin le pôle des musulmans « sortis de l'islam », qui définissent leurs rapports à l'islam en terme d'extériorité absolue (6%), se déclarent sans religion (4%) ou d'une autre religion (1%). C'est

²⁵⁰ Cf. les travaux de Leïla Babès sur les diverses formes de spiritualisation et d'intellectualisation de l'islam qui participent d'une individualisation du croire et d'une sécularisation interne à l'islam, à partir d'une religiosité nouvelle qui se décline notamment sur le mode de l'attestation (par opposition à une religion héritée), une mise à distance de la coutume, un rapport personnalisé au divin et un certain rejet du ritualisme.

dans ce groupe qu'on trouve les taux les plus élevés de réponses négatives en termes de pratiques religieuses (90% ne jeûnent pas, 94% n'effectuent pas les prières quotidiennes).

Tous les sondages confirment donc bien l'éclatement des modes de relations à l'islam et, en même temps, le fait qu'une majorité de musulmans se reconnaît dans une définition religieuse ou confessionnelle de l'islam (78%), contre une minorité qui se rapporte culturellement à la religion (16%). Il semble bien que l'on assiste, notamment dans l'espace occidental, au découplage très net entre religion et culture spécifique, en l'occurrence celle des pays d'origine²⁵¹.

L'un des paradoxes de la situation actuelle est que ceux qui se raccrochent le plus à une définition culturelle de l'appartenance à l'islam s'avèrent être souvent des musulmans « laïques », alors que les pratiquants ont tendance à intégrer (souvent par réalisme ou choix) une certaine forme de confessionnalisation, ou plutôt de dé-totalisation relative de leur identité islamique par rapport à une culture d'origine, même si par ailleurs ils continuent de défendre l'idée que l'islam serait une religion plus englobante que les autres (c'est le cas notamment de Tariq Ramadan). Les exemples ne manquent pas : depuis les réticences de certains musulmans laïques à l'égard de l'élection d'un organe représentant le seul culte, alors qu'ils souhaiteraient une structure du type du CRIF (représentation politique et culturelle de l'islam), au jeu des diverses reconstructions identitaires, en passant par l'instrumentalisation du référent religieux par des associations musulmanes laïques.

Le vécu des musulmans de France ne se décline donc pas selon un mode unique, fût-il religieux. Il emprunte à divers registres, qui vont du cultuel (islam culte) à l'identitaire (islam refuge ou culture), en passant occasionnellement par le socio-politique (islam action)²⁵².

Vivre l'islam en France : islam au rabais ou islam de *dhimmitude* ?

C'est autour de la question délicate de la redéfinition (par les acteurs) des contours des communautés musulmanes d'Europe et de France et de leur insertion dans ces sociétés que se joue également le devenir de l'articulation entre l'islam et la sécularisation, sur un mode cette fois plus explicite.

Au-delà des itinéraires divergents et des choix individuels de chaque musulman, il faut mettre l'accent, d'une part, sur la façon dont, au croisement des champs théologique et juridique, certains décisionnaires musulmans ont récemment redéfini légalement (et islamiquement !) le contexte dans lequel vivent les musulmans qui résident en Europe. Il convient d'autre part d'évoquer la question sensible (à l'échelle des relations intra-musulmanes, mais aussi entre les musulmans et les sociétés environnantes) de l'opportunité de la référence à la législation islamique et de l'étendue du champ d'application de la charia à la situation des musulmans d'Europe.

²⁵¹ Olivier ROY, *L'islam mondialisé*, op. cit., p. 17.

²⁵² Nadine WEIBEL, « L'Europe, berceau d'une Umma reconstituée, ou l'émergence d'une nouvelle utopie religieuse », ASSR, n° 92, 1995, p. 25 à 34.

Il va de soi que ces considérations théoriques ne concernent *a priori* que les musulmans qui, dans le cadre de leur séjour ou de leur installation définitive en Europe, s'interrogent sur leur pratique de la religion hors de l'espace musulman traditionnel et sollicitent oralement des avis juridiques auprès de responsables religieux de centres islamiques – via Internet, en s'adressant à des sites spécialisés en jurisprudence, ou, depuis peu, en prenant directement contact avec le Conseil européen des fatwas et de la recherche ou l'une de ses commissions régionales (France et Grande-Bretagne)²⁵³. Il faut noter que les magistrats des juridictions séculières civiles en Europe peuvent également être amenés à s'intéresser à cet type d'interrogations lorsqu'ils sont confrontés à des ressortissants étrangers demandant à se voir appliquer en matière matrimoniale une loi personnelle qui, dans de nombreux cas, comprend des dispositions tirées du droit islamique²⁵⁴.

L'Europe, espace du témoignage

S'agissant du premier point, il est intéressant de relever qu'à l'occasion d'un congrès islamique tenu en 1992, la France a été le théâtre privilégié d'une discussion entre oulémas du Moyen-Orient sur la pertinence contemporaine de la dichotomie classique (mais non coranique) entre *dâr al-islâm* (territoire de l'islam) et *dâr al-harb* (territoire – non-musulman – de la guerre). Cette controverse a abouti à l'aveu du caractère obsolète de la distinction, au profit de l'introduction d'un troisième terme, celui de *dâr al-'ahd* (territoire du traité) ou *dâr al-amn* (territoire de la sécurité). Y fut également évoqué le fait que les conditions d'exercice du culte musulman sont souvent meilleures en Europe que dans le monde musulman... C'est ainsi que des auteurs (comme Tariq Ramadan²⁵⁵) en sont venus à considérer l'Europe comme *dâr al-shahâda* (territoire de la profession de foi), à savoir l'espace privilégié au sein duquel le musulman peut non seulement professer sa foi, mais en pratiquer l'essentiel des prescriptions culturelles, au nom de la liberté religieuse.

Au sein de sociétés qui garantissent le pluralisme religieux, notamment par une certaine laïcité, les musulmans peuvent donc bénéficier de libertés et faire valoir des droits élémentaires : droit de pratique religieuse, droit à l'éducation, liberté d'association, droit d'ester en justice²⁵⁶, etc. Les acteurs islamiques en sont venus à proposer de penser l'islam dans la laïcité plutôt que la laïcité dans l'islam,

²⁵³ Cf. Conseil européen des fatwas et de la recherche, *Recueil de fatwas*, Tawhid, Lyon, Série n° 1, 2002, p. 21-36.

²⁵⁴ Cf. Franck FREGOSI, « Droit français et norme religieuse, ou les limites d'une prise en compte dans un Etat laïque : la cas de l'islam », in Philippe KAHN (dir.), *L'étranger et le droit de la famille. Pluralité ethnique, pluralisme juridique, Perspectives sur la justice*, Mission de recherche « Droit et Justice », La Documentation française, Paris, 2002, p. 183-200.

²⁵⁵ Tariq RAMADAN, *Etre musulman européen*, op. cit. Cf. également, du même auteur, *Dâr ash-shahâda. L'Occident, espace du témoignage*, Tawhid, Lyon, 2002.

²⁵⁶ Tariq RAMADAN, *Les musulmans dans la laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*, Tawhid, Lyon, 1994.

tout en s'efforçant en parallèle de délimiter un noyau irréductible qui fonde l'identité propre de l'islam par rapport aux autres identités confessionnelles. Ils insistent ainsi sur la valorisation du passage de l'islam à l'Occident comme un moyen de revenir à un islam plus « authentique », loin de tout conformisme ethnique ou social²⁵⁷.

L'immersion dans un environnement aussi sécularisé et pluriel religieusement que l'Europe oblige à repenser le sens de l'appartenance à l'islam, moins sur le mode théologique classique du monopole de la Vérité (*dîn al-haqq*) que sur celui, moderne, de la spécificité de son efficacité sociale. C'est ainsi qu'on trouvera par exemple chez Tariq Ramadan une ré-interprétation de la notion de *sharî'a* comme « l'actualisation d'un projet social fondé sur un principe de justice et de participation communautaire²⁵⁸ », là où l'on s'attendrait davantage à trouver une définition essentialiste et normative sur la loi transcendante en islam.

Au-delà des seuls milieux rigoristes, on peut à juste titre se demander si, d'une certaine manière, les musulmans d'Europe ne seraient pas aux avant-postes de ce qui pourrait être le chantier de la réforme de l'islam à partir d'une redéfinition de l'articulation entre l'élan spirituel mecquois et le moment médinois, entre la dimension strictement spirituelle et les formes contingentes d'organisation sociale.

Relativisation de la sharî'a

Parallèlement à cette redéfinition légale du contexte européen et s'agissant cette fois-ci de l'étendue du champ d'application de la législation islamique²⁵⁹, la plupart des auteurs s'accordent à reconnaître qu'en situation de minorité, les musulmans ne peuvent prétendre appliquer l'intégralité des normes islamiques, et notamment celles relatives à l'État, au droit pénal, au mariage, à l'héritage, au commerce, à l'interdiction de l'usure, etc. Selon ces auteurs, ces dispositions sont naturellement censées (bien qu'avec des nuances) être idéalement applicables en contexte musulman – sans l'être effectivement, à l'exception des règles matrimoniales islamiques, que l'on retrouve peu ou prou dans la plupart des législations des États reconnaissant l'islam comme religion d'État.

De *facto* comme de *jure*, nous devons donc noter, mis à part quelques groupes marginaux (*al-Muhajirun* en Grande-Bretagne et quelques salafistes), qu'un certain nombre de décideurs orthodoxes, par réalisme mais aussi par conviction intime, en viennent à élaborer une « théorie restreinte de la *sharî'a*²⁶⁰ », adaptée au contexte européen et prenant acte de l'impact de la

²⁵⁷ Olivier ROY, *L'islam mondialisé*, op. cit., p. 82.

²⁵⁸ Tariq RAMADAN, *Islam, le face à face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité ?*, Tawhid, Lyon, 1995, p. 95.

²⁵⁹ Celle-ci ne pouvant théoriquement être envisagée que sous l'angle volontaire, et à condition de respecter en amont le principe de la primauté des divers droits étatiques européens.

²⁶⁰ Tareq OUBROU, « La sharî'a de minorité : réflexions pour une intégration légale de l'islam », in Franck FREGOSI (dir.), ouvrage à paraître aux Presses Universitaires de Strasbourg en 2004.

sécularisation sur la façon dont les musulmans peuvent vivre l'islam en situation minoritaire, sur un mode à la fois cultuel (*'ibâdât*) et éthique (*akhlâq*). Il ne s'agit pas de renoncer à toute référence globale à la *sharî'a* mais, plus simplement, de constater et de formaliser le fait qu'en Europe elle se restreint aux questions de pratiques culturelles et de principes éthiques, les autres domaines devant faire l'objet soit d'adaptations circonstanciées soit d'une interprétation sur un mode éthique (« éthicisation » de la *sharî'a*), via le recours aux fictions canoniques (*fiqh al-khiyyal*). « L'éthicisation de la *sharî'a* vise en fait à conférer la légalité morale islamique à certains comportements du musulman en intégrant le droit français dans le métabolisme de la *sharî'a*. Elle exclut le droit de la *sharî'a*, en la réduisant à la seule dimension morale²⁶¹. »

Cette référence à une *sharî'a* réinterprétée à l'aune de l'état de minorité conduit en fait indirectement et paradoxalement ces musulmans à se faire, à leur insu, les théoriciens d'un islam de la « dhimmitude », d'un islam qui s'épanouirait sous la protection d'États séculiers garantissant formellement une liberté religieuse sans autre limite que le respect des règles d'ordre public – alors que le statut de *dhimmi* octroyé jadis aux Gens du Livre en terre d'islam instaurait une semi-citoyenneté assortie de limitations drastiques, tant en ce qui concernait la liberté de religion que s'agissant de la participation politique.

Au-delà même des tentatives canoniques – évoquées plus haut – d'autolimitation de la *sharî'a*, il faut rappeler qu'un arrêt récent (31 juillet 2001) de la Cour européenne des droits de l'homme²⁶², relatif à un recours formulé contre la énième dissolution d'un parti islamiste turc (*Fazilet partisi*), a évoqué cette question de l'application de la législation islamique. Dans l'exposé des motifs de son arrêt, la Cour reconnaissait que « la *sharî'a*, reflétant fidèlement les dogmes et les règles divines édictées par la religion, présente un caractère stable et invariable. Lui sont étrangers les principes tels que le pluralisme dans la participation politique ou l'évolution incessante des libertés publiques. La Cour relève que, lues conjointement, les déclarations (des requérants) contenant des références explicites à l'instauration de la *sharî'a* sont difficilement compatibles avec les principes fondamentaux de la démocratie tels qu'ils résultent de la Convention comprise comme un tout ». Il semble que les juges européens (quatre juges sur les sept que comptait la chambre) ne goûtent guère les diverses nuances que s'efforcent d'introduire les canonistes musulmans eux-mêmes ; dans leur argumentaire, ils sont plutôt enclin à s'adosser sur les acceptions les plus rigides de la législation pour mieux les dénoncer²⁶³.

²⁶¹ Tareq OUBROU, « La *sharî'a* de minorité : réflexions pour une intégration légale de l'islam », *loc. cit.*

²⁶² Affaire Refah partisi et autres contre Turquie, troisième section, requête n° 41340/98, 41342/98, 41343/98, 41344/98.

²⁶³ Dans leur opinion dissidente, les trois autres membres de la chambre ne semblaient pas être sur ce point en désaccord avec leurs collègues ; selon eux, les motifs invoqués par les autorités turques étaient insuffisants :

L'enjeu institutionnel : organiser le culte ou l'islam ?

Il convient d'évoquer également la question récurrente de l'organisation de la représentation de l'islam de France. L'islam de France étant dépourvu d'une tradition centralisée et la capacité d'intervention de l'État dans l'organisation des cultes étant légalement limitée (sans être inexistante²⁶⁴), ce débat s'apparente parfois à la quadrature du cercle...

Toute l'histoire des rapports entre la République et le culte musulman peut schématiquement être ramenée à l'oscillation entre deux stratégies publiques : le volontarisme d'État d'une part, qui durant la période coloniale est allé jusqu'à une tutelle financière de l'État et l'administration directe de l'islam par la puissance publique et, à l'opposé – du moins durant les années 1980 –, un laisser-faire qui a le plus souvent renforcé le poids des chancelleries étrangères et alimenté les querelles entre organisations rivales. Le décalage entre ces deux stratégies rend en fait compte de la difficulté objective pour les pouvoirs publics de garantir à une collectivité religieuse dépourvue d'un appareil centralisé d'autorité (et donc d'une structure représentative équivalente à celles des autres cultes) les mêmes droits qu'aux autres groupes religieux.

Depuis près de vingt ans, tous les ministres de l'Intérieur en charge des cultes se sont en fait efforcés, avec plus ou moins de réussite, de venir à bout de cette question en tentant d'organiser l'islam par le haut. Si l'actuel ministre de l'intérieur, Nicolas Sarkozy, et ses proches conseillers peuvent tirer quelque satisfaction du cours récent des événements, ses prédécesseurs n'ont pas tous démérité en la matière. Force est par exemple de noter que les élections d'avril 2003 n'ont pu se tenir que parce que la consultation des musulmans, créée par Jean-Pierre Chevènement, avait permis au préalable de créer un climat d'échanges et de confiance entre les pouvoirs publics et les diverses composantes de l'islam de France. Il faut de plus se souvenir que cette démarche s'inscrivait elle-même dans l'optique d'une approche résolument culturelle du fait musulman, dont Pierre Joxe avec le CORIF²⁶⁵ posa la première pierre en 1993.

D'un autre côté, il faut reconnaître que les différentes fédérations musulmanes de France semblent incapables de dépasser des conflits de personnes et d'intérêts largement entretenus par certains États d'origine (principalement du Maghreb) et de se doter, de leur propre initiative, d'une structure centrale durable en charge du culte. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant que l'État ait parfois été tenté de se substituer aux principaux intéressés et qu'il ait cherché à se doter à tout prix d'un interlocuteur officiel. Cette insistance à tout attendre de l'État serait surprenante en régime de laïcité si elle n'était pas en même temps le signe de la relative impasse dans laquelle se trouve la question de la

ils reposaient notamment sur des déclarations verbales de responsables de ce parti, et non sur ses statuts ou son programme (lequel ne laisse pas préjuger une remise en cause de la laïcité).

²⁶⁴ Cf. Franck FREGOSI, « Les problèmes d'organisation de la religion musulmane en France », *Esprit*, janvier 1998, p. 109-136.

²⁶⁵ Conseil de réflexion sur l'islam en France.

structuration nationale du culte musulman. Ce constant va-et-vient entre les acteurs islamiques et les pouvoirs publics témoigne plus globalement de la difficulté, pour les uns et les autres, à se libérer du modèle de gestion centralisée du culte, modèle qui s'enracine à la fois dans l'histoire coloniale et dans les échecs successifs des différentes tentatives de regroupements communautaires, sous la forme de conseil, de coordination nationale ou de rassemblement de l'islam de France²⁶⁶.

L'épisode du CORIF, ou les fondements d'une approche culturelle de l'islam (1990-1994)

C'est ce que tenta de faire Pierre Joxe de 1990 à 1994 en impulsant une dynamique de regroupement autour d'une institution collégiale *ad hoc* de quinze membres, le Conseil de réflexion sur l'islam en France (CORIF). Cette initiative rompait avec une attitude jusque-là dominée par une gestion à la fois sécuritaire et diplomatique de l'islam. Sous prétexte de se prémunir contre tout radicalisme islamique, la gestion précédente de la question musulmane conjugait en effet une approche strictement policière de l'islam avec une sous-traitance des aspects pratiques du culte à des puissances étrangères, notamment l'Algérie. L'organe para-ministériel, bien que dépourvu de tout statut juridique, était chargé de conseiller le ministre sur les divers aspects pratiques du culte musulman (la fixation du début du jeûne de Ramadan, l'abattage rituel, les carrés musulmans dans les cimetières...) et de réfléchir aux contours d'une future organisation représentative de l'islam. Ses résultats furent aussi limités (une circulaire de janvier 1994 portant sur la généralisation des carrés musulmans sans distinction de nationalité dans les cimetières²⁶⁷, un arrêté ministériel sur les barquettes halal pour les forces armées) que la représentativité de ses membres – déjà contestée à l'époque.

La Charte du culte musulman en France (1995-1996)

L'arrivée de Charles Pasqua aux affaires et, surtout, les événements en Algérie (interruption du processus électoral et installation d'un exécutif provisoire, le Haut Comité d'État) devaient hâter la liquidation de cette expérience originale de dialogue entre les pouvoirs publics et les responsables musulmans. Le nouveau ministre, fidèle en cela avec la politique jadis pratiquée par le socialiste Guy Mollet en faveur de feu Hamza Boubakeur, mit sur pieds un partenariat privilégié avec le recteur de l'Institut musulman de la Mosquée de Paris (largement soutenu par les autorités algériennes), Dalil Boubakeur. Cette proximité entre les deux hommes, sous-tendue par des affinités politiques évidentes, devait finalement déboucher sur la rédaction et la remise officielle aux autorités, le 10 janvier 1995, d'une Charte du culte musulman en France²⁶⁸. Cette Charte en trente-sept articles était censée à la fois

²⁶⁶ Cf. Franck FREGOSI, « Les contours fluctuants d'une régulation étatique de l'Islam », *Hommes et Migrations*, n° 1220, juillet-août 1999, p. 14-29.

²⁶⁷ Cf. *infra*.

²⁶⁸ Les articles étaient répartis en cinq chapitres : les principes généraux (4 articles), les valeurs spirituelles et éthiques (9 articles), l'organisation d'institutions représentatives (13 articles), l'islam et la République (7 articles), l'islam et les autres religions (4 articles).

réguler les sensibilités et courants divers qui traversent les collectivités islamiques françaises et définir les relations entre l'État et le culte musulman. Elle fut présentée sous un éclairage par ses promoteurs comme étant l'expression du caractère contractuel censé caractériser la situation de l'islam hors du monde musulman, dans un espace présenté comme la demeure ou la terre du contrat ou de l'alliance (*dâr al-ahd*), en lieu et place de la catégorie classique jugée obsolète de *dâr al-harb*, qui renvoyait à une situation de conflit permanent.

Ce document prévoyait la création d'un Conseil représentatif des musulmans de France, destiné à être l'interlocuteur des autorités. Le texte était aussi censé délimiter les contours et les principes d'un islam du juste milieu, évoluant en parfaite harmonie avec les institutions et les valeurs républicaines. Il fut présenté comme l'acte fondateur d'un islam de France, passant du statut social de religion tolérée à celui de religion acceptée. Dans les faits, ce texte, dépourvu de toute valeur juridique, ne fut ratifié que par un nombre limité d'organisations musulmanes, proches de la Mosquée de Paris. La contestation des autres organisations, pourtant sollicitées au départ pour s'associer à cette initiative, portait moins sur l'opportunité de la Charte que sur son processus d'élaboration contrôlé, en interne, par la seule Mosquée de Paris et sur le rôle prééminent que s'octroyait son recteur, promu président du Conseil représentatif. Dans le courant de l'année 1996, le recteur dut également faire face à la fois à la fronde des milieux français musulmans (rapatriés musulmans d'Algérie) et à la révolte de certains de ses anciens feudataires, soutenus officieusement par les services du nouveau ministre de l'Intérieur nommé par Jacques Chirac, Jean-Louis Debré. Le responsable musulman faisait en fait les frais du soutien qu'il avait apporté, lors des élections présidentielles de 1995, au candidat Édouard Balladur.

Le nouveau ministre apporta ainsi son soutien officieux à la création d'un éphémère Haut Conseil des musulmans de France (HCMF). Ce nouvel organe devait se doter en mai 1996 d'un organe théologique, le Conseil national des imams de France (CNIF). Ce dernier allait s'illustrer en publiant une *fatwa* (avis juridique) condamnant l'enlèvement des moines trappistes du monastère de Tibéhirine.

L'ère Chevènement : un volontarisme pragmatique(1996-1999)

Lors de sa nomination en 1996, Jean Pierre Chevènement prit soin de rompre officiellement avec certaines pratiques antérieures, notamment celle qui consistait à choisir par avance un interlocuteur privilégié et à cantonner les autres acteurs dans un rôle secondaire, en les conviant au mieux à se rallier à l'interlocuteur agréé par l'État. Au sujet des lieux de culte musulmans, il eut l'audace de se déclarer favorable, en faveur des musulmans, à une dérogation provisoire à la loi de 1905, et plus directement à son article 2 qui pose le principe du non-subventionnement direct et public des cultes, afin que l'État puisse – à l'instar de ce qui se fait aux Pays-Bas – intervenir au titre de la réalisation

effective du principe d'équité en matière religieuse²⁶⁹. Cette proposition est cependant restée lettre morte, bien que des responsables politiques, toutes sensibilités confondues, y fassent régulièrement allusion.

Conscient sans doute des obstacles récurrents auxquels s'étaient heurtées depuis une dizaine d'années toutes les tentatives d'organisation par le haut de l'islam, Jean Pierre Chevènement tenta de contourner la difficulté en initiant une gestion culturelle de l'islam, avec son projet de création d'un Institut national d'études sur l'islam. Face à l'impasse des tous les projets d'organisation du culte, cette institution devait favoriser un large accès laïque à la culture islamique²⁷⁰ tout en matérialisant l'intérêt porté par l'État à la dimension culturelle de l'islam. Il s'agissait au fond de créer une structure publique d'enseignement et de recherche, centralisant la plupart des études, des compétences universitaires et scientifiques en matière islamologique, alors même que des départements d'études arabes et islamiques existaient déjà dans la plupart des universités publiques, et que des initiatives similaires étaient prises dans le secteur privé²⁷¹. Cette initiative s'inscrivait en fait dans une démarche purement symbolique, et ne prétendait en rien répondre aux attentes religieuses et théologiques qui émanaient des différentes composantes de l'islam de ce pays, loin s'en faut.

Au terme de multiples tractations et réunions entre les ministères de l'Intérieur et de l'Éducation nationale, le dossier fut finalement confié, dans le courant du mois de mai 1999, à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Il s'agissait alors de mettre sur pied une École nationale d'études sur l'islam et sur les sociétés du monde musulman (ENEISMM) qui devint par la suite l'actuel Institut d'études de l'islam et des sociétés du monde musulman (IISM), dont l'orientation privilégie plutôt les sciences sociales à l'islamologie. Cet institut devait initialement s'adresser plus spécifiquement aux travailleurs sociaux et aux administrations, en leur proposant des éléments de compréhension des sociétés musulmanes (Maghreb, Afrique Noire, Asie...). On était décidément bien loin des intentions de départ, dont certaines visaient implicitement, via cet institut, à proposer à la fois une formation diplômante complémentaire aux cadres et responsables associatifs de l'islam en France, tout en donnant droit de cité à un enseignement spécifique sur l'islam.

²⁶⁹ En 1990, le rapport Marchand avait déjà fait une suggestion similaire. Cf. Francis MESSNER, « L'organisation du culte musulman dans certains pays de l'Union européenne », *Revue de Droit Canonique*, tome 46/2, 1996, p. 197.

²⁷⁰ Cf. D. MOTCHANE, « L'islam de France sera-t-il républicain ? », *Confluences Méditerranée*, n° 32, Hiver 1999-2000, p. 33.

²⁷¹ Le département de sciences des religions de l'Université catholique de Lille a ainsi créé, à l'initiative de Leïla Babès, un cycle d'enseignement intitulé « Histoire et sciences sociales de l'islam ». De même la catho de Lyon, via l'Institut de Sciences et de Théologie des Religions (ISTR) de Marseille, vise-t-elle la création prochaine d'un département d'études et de recherches méditerranéennes, comprenant un dispositif spécifique d'enseignement sur l'islam.

Le pari audacieux de la consultation des musulmans de France

Le véritable chantier qui devait porter durablement l’empreinte de Jean-Pierre Chevènement fut le lancement de la consultation des musulmans de France. Dans un premier temps, le ministre opta pour une attitude de prudence en refusant tout contact personnel direct avec les différents prétendants à la représentation de l’islam. Il n’hésita pas, lors de l’ordination du nouvel archevêque de Strasbourg, en novembre 1997, à déclarer que l’islam était invité comme les autres cultes « à prendre sa place à la table de la République » et que le ministère était disposé à agréer, c’est-à-dire à reconnaître comme interlocuteurs, ceux qui se présenteraient à lui : « L’État n’imposera pas ses choix. Ce n’est pas son rôle. Il agréera ceux qui lui sont proposés²⁷². »

Jouant sans doute de son aura dans le monde arabo-musulman après ses positions durant la première guerre du Golfe, le ministre entreprit de tisser des relations avec toutes les composantes structurées de l’islam de France. Cette initiative devait connaître un début de concrétisation avec le lancement en novembre 1999 d’une vaste consultation officielle (*istishâra*) des cinq principales organisations musulmanes de France ayant une orientation culturelle et reflétant les diverses sensibilités et composantes ethniques²⁷³ des populations musulmanes de France. Furent également conviés différentes personnalités musulmanes²⁷⁴ ainsi que six grandes mosquées et centres islamiques régionaux²⁷⁵.

Cette consultation devrait répondre à deux objectifs précis : premièrement, achever l’intégration définitive du culte musulman sur la base des principes et règles découlant de la loi du 9 décembre 1905. Selon les propos mêmes du ministre, cette démarche reposait sur le postulat suivant : « Les textes juridiques qui régissent les cultes et organisent la laïcité dans notre pays concernent aussi l’islam, et permettent de réaliser à la fois l’intégration et l’organisation du culte musulman en France²⁷⁶. » Deuxièmement, la consultation entendait œuvrer, à partir des organisations existantes, à l’émergence progressive d’une instance à la fois centrale et confédérale de décision, première étape en vue de créer une organisation représentative du culte musulman.

²⁷² Allocution de Jean Pierre Chevènement à Strasbourg, le 23 novembre 1997, à l’occasion de l’ordination du nouvel archevêque.

²⁷³ Il s’agit notamment de l’Union des organisations islamiques de France (UOIF), de l’Institut musulman de la Mosquée de Paris (IMMP), de la Fédération nationale des musulmans de France (FNMF), du Tabligh, mouvement piétiste orthodoxe, et du Diyanet qui représente l’Islam officiel turc, lié aux autorités d’Ankara.

²⁷⁴ Saada Mamadou Bâ, ethnologue au CNRS ; Soheib Bencheikh, Grand mufti de Marseille ; Michel Chodkiewicz, universitaire (remplacé par Eric Geoffroy) ; cheikh Khaled Bentounès, guide de la confrérie Alawiya ; Mohsen Ismaïl, théologien (démissionnaire) ; Bétoule Fekkar Lambiotte, présidente de l’association « Terres d’Europe ».

²⁷⁵ La mosquée Al-da’wa de Paris ; le centre islamique d’Evry ; la mosquée de Mantes la Jolie ; la mosquée de Lyon ; la mosquée Islah de Marseille ; la grande mosquée de Saint-Denis de la Réunion.

²⁷⁶ Lettre du ministre de l’Intérieur aux organisations et personnalités consultées.

Le document officiel de lancement de la consultation énumérait entre autres les questions relatives à l'encadrement religieux et à la condition des ministres du culte (fonctions, cadre d'exercice, formation théologique, services d'aumôneries), celles liées aux ressources et modes de financement actuels et futurs du culte (collecte et répartition de la *zakat*, fonds extérieurs, taxe sur l'abattage rituel, aides à la construction de lieux de culte, subvention à l'entretien des ministres du culte et de leurs charges sociales, subvention à leur formation, etc.), et d'autres aspects connexes, comme la mise en ordre du marché de la nourriture *halal* en France, la tutelle de l'expression audiovisuelle islamique dans le cadre du service public de diffusion, et le pèlerinage à La Mecque (quotas de pèlerins français). Cette première phase de la consultation fut saluée par l'ensemble des participants musulmans, qui ratifièrent le texte moyennant quelques réécritures et retouches stylistiques, qui concernaient notamment son intitulé (« Déclaration d'intention relative aux droits et devoirs des fidèles du culte musulman en France ») et certaines formulations relatives au changement de religion.

La seconde phase de la consultation débuta en février 2000 et fut consacrée au travail en commissions spécialisées (Lieux de culte, Imams et cadres religieux, Organisation, etc.) regroupant les représentants des différentes parties contractantes et du ministère. Elle fut un véritable test et permit d'apprécier à la fois la volonté d'aboutir des différentes organisations musulmanes et la capacité réelle du ministère à superviser la démarche sans chercher à se substituer aux acteurs de terrain – comme cela avait souvent été le cas dans un passé proche.

La troisième phase du processus fut marquée, après de fortes tensions, par la signature le 3 juillet 2001 d'un accord-cadre fixant les modalités d'élections des membres du Conseil français du culte musulman.

La régulation publique de l'islam à l'heure de l'alternance politique

Après quelques hésitations, Nicolas Sarkozy finit par reprendre à son compte cette démarche, au prix de quelques retouches (désignation d'une bonne partie des membres de l'instance par cooptation, réévaluation de la représentation féminine en son sein...) et après avoir décidé de désigner les membres du bureau de l'organe central pour une durée de deux ans et avant même la tenue des élections. En décembre 2002, le ministre avait en effet convenu, après consultation des ambassadeurs d'Algérie, du Maroc et de Tunisie, que la Grande Mosquée de Paris (liée à l'Algérie), l'Union des organisations islamiques de France (UOIF, proche des Frères Musulmans et des États du Golfe) et la Fédération nationale des musulmans de France (FNMF, liée au Maroc) se répartiraient entre elles les postes de président du futur Conseil français du culte musulman (CFCM) pour la première, et de deux vice-présidents pour les secondes. Cet accord fut officialisé et entériné le 20 décembre 2002 à Nainville-les-Roches par les autres composantes de la consultation.

A défaut de réguler le culte musulman en France, ce conseil avait pour mission implicite de réguler d'abord les *ego* des notables musulmans tout en entérinant les appétits de puissances étrangères (Algérie, Maroc), sans pour autant froisser les tenants du conservatisme religieux et leur relais

hexagonal, l'UOIF. On a déjà noté la curieuse insistance de la communauté musulmane à tout attendre de l'État. Il faut noter que l'interventionnisme excessif dont l'État a dû faire preuve à ce sujet n'est souvent que le reflet de l'incapacité chronique des responsables musulmans nationaux à privilégier l'intérêt général de la collectivité musulmane sur les intérêts particuliers de leurs mandataires et bailleurs de fonds étrangers²⁷⁷ et sur les ambitions personnelles de ceux-ci.

Vers une représentation démocratique de la religion musulmane ?

Les 6 et 13 avril 2003, les 4000 délégués des mosquées de France ont désigné les membres du Conseil français du culte musulman (CFCM) d'une part, et les membres des divers Conseils régionaux du culte musulman (CRCM) d'autre part. Quels enseignements peut-on tirer de ce scrutin, une première dans l'histoire des relations parfois problématiques entre la République et l'islam ?

Le premier résultat en est que la composante religieuse de l'islam de France dispose désormais d'un organe central représentatif²⁷⁸. Par ailleurs, malgré les appels au boycott et les sévères critiques formulées par les associations de jeunes musulmans, les délégués ont participé à hauteur de 88,5 %. La formule d'une désignation de représentants par voie d'élections (au suffrage proportionnel indirect), déjà expérimentée en Belgique, semble avoir rencontré un large assentiment. Les tenants d'une représentation exclusivement savante, tel le mufti de Marseille Soheib Bencheikh, n'ont pas réussi à se faire entendre et ont été une fois de plus contraints d'alimenter une nouvelle dissidence au sein d'un paysage islamique déjà pléthorique.

Parallèlement, il faut relever que les électeurs ont veillé à ne donner la majorité absolue à aucune organisation, confirmant ainsi le choix d'une représentation religieuse pluraliste. C'est là un signe de maturité des musulmans français, réfractaires à la perspective d'un islam monolithique. Il n'est plus possible de raisonner à propos de l'islam de France comme s'il s'agissait d'un ensemble homogène de populations, de comportements et d'attitudes reposant sur une compréhension uniformisée de la foi.

Pour autant, les résultats semblent donner un net avantage à certains courants rigoristes, mieux implantés territorialement et plus efficaces que d'autres. Le revers électoral subi par la Grande Mosquée de Paris, y compris dans les régions à forte population algérienne (Provence-Alpes-Côte d'Azur, Rhône-Alpes, Île-de-France...), amplifié par les élections des présidents des conseils régionaux du culte musulman, marque incontestablement le rejet de l'« islam consulaire » algérien et la disqualification d'une prétention artificielle et ancienne à la représentation exclusive d'un islam sans réel assise territoriale. Il sanctionne sans doute aussi, plus largement, l'attitude défiante qui a toujours été celle des représentants de la Grande Mosquée de Paris vis à vis de la consultation en général et du processus électoral en particulier.

²⁷⁷ Cf. Xavier TERNISIEN, *La France des mosquées*, op. cit.

²⁷⁸ L'assemblée générale du Conseil français du culte musulman comprend 201 membres, 157 élus et 44 cooptés.

Dans ces conditions, rien d'étonnant à ce que les électeurs aient porté davantage leurs votes vers d'autres listes, fussent-elles fondamentalistes. Les bons résultats obtenus par l'UOIF témoignent en effet du poids réel de cette composante néo-fondamentaliste. Celle-ci combine conservatisme social et fondamentalisme religieux avec la redoutable efficacité d'un tissu associatif présent dans tous les secteurs de la société et sur l'ensemble du territoire. C'est un acteur incontournable du paysage islamique français, un acteur avec lequel il faudra compter. Pour autant, sa progression ne doit pas être surévaluée ni aboutir à une stratégie d'étouffement systématique des autres sensibilités islamiques alternatives. Présente partout, l'UOIF n'est pas toujours majoritaire. Elle doit d'ailleurs son avantage électoral à sa stratégie d'union avec des courants d'implantation plus large, comme celui représentant l'islam piétiste (*tabligh*), ou plus localisée, comme l'islam turc dans le grand Est (*Millî Görüs*) et quelques mosquées indépendantes (la mosquée Islah à Marseille par exemple).

Une autre leçon de ces élections est la percée des listes de la FNMF, liée au Maroc. Sa victoire reflète assez bien la sociologie religieuse de l'islam de France : elle témoigne du dynamisme religieux des Marocains, plus investis que les Algériens dans la gestion et la pratique du culte. Elle ne doit cependant pas non plus être surévaluée. Cette fédération, née en 1985 d'un large regroupement des sensibilités ethniques et des courants opposés à l'hégémonie algérienne de la Grande mosquée de Paris, a progressivement mais durablement vu sa base sociale se réduire. Si elle est parvenue à présenter des listes dans la plupart des régions, c'est largement grâce aux pressions « amicales » exercées par les consulats marocains sur les associations marocaines. Par ailleurs, elle a souvent dû mettre en avant des personnalités non affiliées, généralement proches des milieux tablighis.

Ce scrutin revêtait enfin une dimension locale, puisqu'il s'agissait, en mai 2003, de désigner les membres des conseils régionaux du culte musulman. Or ce scrutin a montré qu'en dépit des accords passés entre les grandes fédérations à l'échelon national (accord de soutien et de désistements réciproques entre la Grande mosquée de Paris, la FNMF et le CCMTF), les délégués régionaux se sont souvent prononcés en fonction d'enjeux locaux. C'est ainsi qu'en Alsace, par exemple, l'unique représentant de la Grande Mosquée de Paris élu au bureau du Conseil régional du culte musulman a préféré voter pour le représentant local de l'UOIF, plutôt que de favoriser l'élection de son challenger marocain indépendant. De même, en Provence-Alpes-Côte d'Azur, en dépit des accords nationaux, les élus marocains n'ont pas respecté les consignes de vote en faveur du candidat de la Mosquée de Paris, préférant laisser élire le candidat de la liste d'union UOIF-Islah.

Une fois de plus, tous les clivages tranchés entre les tenants d'un islam réputé moderne et les tenants du « fondamentalisme », entre les partisans supposés d'un islam républicain et leurs challengers « communautaristes » semblent plus ténus sur le terrain. Il n'entre pas dans notre propos de nier qu'existent des différences et même des divergences fortes dans la lecture de l'islam faite par les fédérations nationales ; notons simplement que les jeux d'alliance et les ambitions ont tôt fait de réfréner les prétentions les plus réformatrices et les ambitions les plus gallicanes. La perspective de conquérir des postes clefs peut ainsi conduire certains esprits « éclairés » à se rallier aux tenants du

rigorisme (c'est ainsi qu'en 1993, en pleine crise du foulard, le recteur de la mosquée de Paris, Dalil Boubakeur, n'avait pas hésité à cosigner un texte de défense du foulard élaboré par l'UOIF).

Ces élections communautaires, les premières dans l'histoire de l'implantation de la religion musulmane en France, ont au moins eu le mérite de confronter les organisations musulmanes dites représentatives au verdict des urnes et aux jeux subtils des alliances, qui font les grandes heures du système démocratique. C'est sans nul doute encore insuffisant au regard de l'immense majorité des fidèles qui n'ont pas eu directement droit au chapitre, mais c'est déjà un pas de plus fait dans le sens d'une démocratisation progressive de la représentation religieuse de l'islam.

Vers une sécularisation de l'islam de France?

Parvenus au terme de cette réflexion, nous pouvons nous hasarder à suggérer quatre pistes d'évolution possible, distinctes mais non pas exclusives les unes des autres, quant à la poursuite de la sécularisation de l'islam de France.

La première option est une spiritualisation accrue de la référence à l'islam, la primauté d'un islam du for intérieur²⁷⁹ contre toute tentative de réduction de l'islam à un système de normativité sous-tendu par la seule logique du *halal* et du *haram*. Cette spiritualisation de l'islam peut se décliner sous forme mystique (le soufisme) ou par une éthicisation de l'islam pouvant déboucher sur un islam libéral ou réformé, voisin de ce que représente le judaïsme libéral dans le monde juif. Ces deux démarches s'inscrivent dans une certaine logique de développement autocentré, qui a tendance à disqualifier toute effusion excessive de la religion dans le siècle, au profit de la réalisation spirituelle de soi ou du retour à une version éthique et intellectualisée (rationnelle) de la législation islamique.

La deuxième option est l'apparition d'une religiosité citoyenne²⁸⁰, portée notamment par le tissu associatif jeune musulman européen²⁸¹ sous la forme d'une revendication de l'appartenance à l'islam dans un environnement non musulman et religieusement pluraliste. Celle-ci conjugue l'acte de croire à un agir social déterminé (lien entre foi et justice sociale, libération par rapport à la société de consommation, position de la question du sens dans des sociétés sécularisées...). Cette perspective est davantage socio-centrée et renvoie à une logique d'islam civique. Le siècle devient le lieu privilégié de l'expression d'une identité islamique pleine.

²⁷⁹ Yadh BEN ACHOUR, « Islam et laïcité. Propos sur la recomposition d'un système de normativité », *Pouvoirs*, n° 62, 1992, p. 18.

²⁸⁰ Cf. Franck FREGOSI, « Les contours discursifs d'une religiosité citoyenne : laïcité et identité islamique chez Tariq Ramadan », in Felice DASSETTO (dir.), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Maisonneuve & Larose / European Science Foundation, Paris, 2000, p. 205-219.

²⁸¹ Stéphane LATHION, « La jeunesse musulmane européenne. Vers une identité commune ? », *CEMOTI*, n° 33, 2002, p. 109-125.

Troisièmement, l'option ritualiste et normativiste consiste en un total recentrage de l'appartenance islamique sur la seule sphère rituelle, sous la forme d'un « surcodage » de tous les actes de la vie quotidienne (*tabligh*) ou d'un repli sur la sphère doctrinale, en termes d'orthodoxie exclusiviste (groupes salafistes et habachites).

Quatrièmement, l'un des effets induits de la sécularisation de l'islam pourrait être enfin une « sortie de la religion » par l'ethnisation du référent islamique, celui-ci devenant un substitut identitaire (islam nominal), l'équivalent d'un marqueur communautaire que les acteurs sociaux mobiliseraient au gré des circonstances, en fonction d'enjeux locaux ou internationaux et indépendamment de toute pratique effective. On retrouve dans cette catégorie l'islam virtuel de certains jeunes de banlieues, qui s'exprime sur le mode rhétorique et par l'adoption d'une gestuelle codée (main sur le cœur). On y retrouve aussi un islam plus provocateur, sous la forme de slogans se référant à l'Irak, la Palestine ou à Ben Laden. Relève également de cette catégorie « l'islam minimum » ou « résiduel » des élites musulmanes laïques, qui ne renoncent pas pour autant à mettre en avant leurs origines islamiques pour mieux se démarquer de toutes les expressions islamiques radicales.

Etat et religions en Europe

Francis Messner, Directeur de recherche au CNRS, Directeur de *Société, Droit et Religion en Europe*, Université Robert Schuman/CNRS, Strasbourg

Introduction

Jusqu'à une période récente, les relations entre l'État et les Églises en Europe s'épuisaient, à quelques rares exceptions près, dans une gestion étatisée d'un ou de plusieurs groupes religieux dominants. Une Église, parfois deux et plus rarement trois assuraient sous le contrôle ou/et en coopération avec les pouvoirs publics le quasi monopole de la gestion du religieux. Elles constituaient de ce fait l'interlocuteur ou les interlocuteurs patentés de l'État. En ce sens les théories de Portalis, premier ministre des cultes en France au début du XIX^{ème} siècle, ont été, *mutatis mutandis*, d'actualité jusque dans les années 1950 : « Les religions, même fausses, ont au moins l'avantage de mettre obstacle à l'introduction des doctrines arbitraires ; les individus ont un centre de croyance ; les gouvernements sont rassurés sur des dogmes, une fois connus, qui ne changent pas ; la superstition est pour ainsi dire régularisée, circonscrite et resserrée dans des bornes, qu'elle ne peut ou qu'elle n'ose franchir²⁸². » Ce système de connivence et parfois d'instrumentalisation réciproque tend progressivement à s'effacer au profit d'une institutionnalisation du pluralisme religieux par le biais du droit conventionnel ou de textes législatifs fixant les modes de coopération et de soutien entre l'État et les confessions religieuses. Cette évolution, qui n'est pas démentie par les droits des religions récemment élaborés des États candidats à l'Union Européenne²⁸³, est caractérisée par l'affirmation d'un certain nombre de principes qui transcendent la typologie classique (Séparation, Église d'État, Concordat, Cultes reconnus) au profit de l'émergence d'un modèle européen.

Ce modèle émergent de régulation normative du religieux est caractérisé, au regard de la protection des droits fondamentaux, par un renforcement du respect des garanties de liberté de conscience et de religion et du principe de non discrimination en matière religieuse. Au plan de l'organisation et de la liberté institutionnelle des confessions religieuses, il se distingue par l'affirmation du principe d'auto-administration des cultes, de leur traitement égalitaire et de leur coopération avec l'État. Cette

²⁸² J. E.-M. PORTALIS, *Discours, rapports et travaux inédits sur le concordat de 1801*, Joubert, Paris, 1845, p. 10.

²⁸³ F. MESSNER (dir.), *Le statut des confessions religieuses des États candidats à l'Union Européenne*, Giuffrè, Milan 2002. Cet ouvrage a été publié avec le soutien du GIP Droit et Justice.

coopération se traduit notamment par un soutien des pouvoirs publics aux groupements religieux dont l'activité contribue au maintien et à la construction de la cohésion sociale. Nous présenterons successivement les trois grands types de relations État/religions qui s'imposent actuellement en Europe : le système de droit conventionnel, les Églises nationales et les cultes reconnus et enfin les systèmes caractérisés par une absence de statut des cultes.

Le système de droit conventionnel

Le système de droit conventionnel, dont la caractéristique est de régler les relations État/religions par le biais d'accords, s'est imposé dans les États monoconfessionnels catholiques. Initialement réservé à la seule Église catholique grâce à l'instrument concordataire²⁸⁴, il a été étendu aux minorités religieuses non catholiques en Italie, en Espagne et depuis peu au Luxembourg. Le Portugal, dans un souci de parité entre les religions, a abandonné son système de soutien à la seule Église catholique. Conformément à la loi sur la liberté religieuse approuvée le 6 avril 2000, les Églises et communautés religieuses enregistrées sur le registre des entités religieuses pourront solliciter la négociation d'accords avec l'État sur des sujets d'intérêt commun. L'Allemagne participe du même « modèle » suite aux changements induits par la Constitution de Weimar en 1919. Le paritarisme allemand, fondé sur l'égalité absolue des Églises catholiques et protestantes dans le cadre du respect de leur liberté d'organisation respective, n'a pas été démenti par les évolutions récentes du droit des accords²⁸⁵.

La prépondérance du droit conventionnel en matière religieuse figure dans la Constitution italienne du 27 décembre 1947. L'article 7 proclame l'indépendance et la souveraineté de l'État et de l'Église catholique²⁸⁶, tandis que l'article 8 dispose que « les confessions religieuses autres que la confession catholique » voient leurs relations avec l'État réglées par la loi sur la base d'ententes, c'est-à-dire d'accords, avec les représentants de chaque confession. L'accord du 18 février 1984, révisant le Concordat de 1929, met juridiquement fin à l'apanage de l'Église catholique. Elle ne sera désormais plus le seul groupement religieux à bénéficier des privilèges de la législation des cultes. De catholique, l'État italien devient pluriconfessionnel²⁸⁷. Dès le 21 février 1984, en application de l'article 8 de la Constitution, une « entente » a été conclue entre le gouvernement italien et la Table vaudoise. Cette

²⁸⁴ Voir Jean JULG, *L'Église et les États. Histoire des concordats*, Nouvelle Cité, Paris, 1990.

²⁸⁵ Alexander HOLLERBACH, « Le droit allemand des religions dans le cadre de la réunification », in *Revue de Droit Canonique*, n° 45, 1995, p. 53-62 et chronique annuelle dans la *Revue européenne des relations Églises-État*.

²⁸⁶ L'article 7 de la Constitution italienne tient compte des Accords du Latran du 11 février 1929.

²⁸⁷ « Il est possible de définir l'État italien contemporain non pas comme un État neutre en matière religieuse mais comme un État pluriconfessionnel. Il prend en compte positivement le phénomène religieux et ne prend pas position en faveur d'une confession religieuse (comme dans le passé), mais en faveur de plusieurs confessions », Silvio FERRARI, « Le principe de neutralité en Italie », in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 101, 1998, p. 53-60.

évolution en faveur du respect des principes de liberté de religion et de parité en matière religieuse a enclenché un processus qui ne semble pas être achevé. Les adventistes du 7^e jour (1986), les assemblées de Dieu (1988), l'Union des Communautés juives italiennes (1989), l'Union chrétienne évangélique baptiste d'Italie, l'Église évangélique luthérienne en Italie (1993), les Témoins de Jéhovah (2000)²⁸⁸ et enfin les bouddhistes²⁸⁹ ont bénéficié du même traitement. Un accord avec la communauté musulmane est en discussion. En Italie, la religion est considérée comme un phénomène social favorisant la maturation individuelle et développant l'altruisme et le sens de la solidarité. Le développement de la dimension religieuse de l'homme renforcerait la cohésion sociale²⁹⁰. Des avantages comparables à ceux accordés à l'Église catholique, notamment en matière de financement public, ont ainsi été étendus aux confessions religieuses les plus représentatives. Une partie de l'impôt sur le revenu peut être reversé aux choix par les contribuables, soit à l'Église catholique, soit aux confessions religieuses ayant passé une entente, soit enfin à l'État italien qui affecte ces sommes à des entreprises socio-caritatives et culturelles. Ce mode de financement des institutions religieuses n'est pas lié à l'appartenance religieuse. Le contribuable reste libre de son choix.

L'Espagne a modifié ses relations avec l'Église catholique par un premier accord daté du 26 juillet 1976²⁹¹, alors qu'elle était encore à cette date placée sous le régime du Concordat du 27 août 1953 qui confessionnalise la société espagnole. L'État catholique espagnol a été paradoxalement remis en cause par le Concile Vatican II, qui proclame la liberté religieuse et son corollaire, la liberté de l'Église catholique²⁹². L'existence d'un droit de patronage de l'État espagnol dans la nomination des évêques, contraire aux textes conciliaires²⁹³, a été un élément essentiel dans la réforme du droit ecclésial espagnol. Suite à la promulgation de la constitution du 29 décembre 1978, qui prend le contre-pied de la précédente²⁹⁴, quatre accords (affaires juridiques, enseignement et culture, finances, armée) sont

²⁸⁸ *Intesa tra la Repubblica italiana e la Congregazione Cristiana Dei Testimoni di Geova*, 20 mazo 2000. Le texte a été signé conjointement par le président du conseil des ministres et le président de la communauté chrétienne des Témoins de Jéhovah. Les textes des ententes (1984-1993) peuvent être consultés dans : S. BERLINGO et G. CASUSCELLI (dir.), *Codice del Diritto Ecclesiastico*, Giuffrè, Milan, 1993.

²⁸⁹ Les deux derniers accords n'ont pas été ratifiés par le parlement.

²⁹⁰ Paolo MONETA, « Le financement public des Églises en Italie », in *Stati e confessioni religiose in Europa . Modelli di finanziamento pubblico*, Giuffrè, Milan, 1992, p. 41-56.

²⁹¹ L'État espagnol abandonne le droit de nomination des évêques. L'Église renonce au privilège du for.

²⁹² Concile Vatican II, Déclaration sur la liberté religieuse.

²⁹³ Décret *Christus Dominus*, Concile Vatican II.

²⁹⁴ La Constitution espagnole de 1978 garantit les libertés négative et positive de religion. Elle précise que personne ne pourra être obligé à déclarer son idéologie, sa religion ou ses croyances et qu'aucune confession n'aura le caractère de religion d'État. Voir Iván C. IBAN, « État et Église en Espagne », in G. ROBBERS (dir.), *État et Église dans l'Union Européenne*, Nomos, Baden-Baden, 1997, p. 101 sq. : « Le Saint Concile

signés le 3 janvier 1979 entre l'État espagnol et le Saint-Siège, complétant l'accord de base de 1976. Une loi organique sur la liberté religieuse du 5 juillet 1980 donne la possibilité aux confessions religieuses inscrites sur le registre des entités religieuses, qui par leur ampleur et le nombre de leurs croyants ont atteint un enracinement notoire en Espagne, d'établir avec l'État des accords qui devront être approuvés par une loi. Contrairement à l'Italie, la politique espagnole en matière de droits culturels des minorités religieuses est marquée par la volonté de conserver un traitement différencié entre l'Église catholique et les autres confessions religieuses. La signature d'accords ou de conventions des confessions non catholiques est soumise à un certain nombre de conditions et de critères : existence d'un enracinement notoire, enregistrement préalable sur le registre des entités religieuses, constitution d'union ou de fédération d'entités religieuses par tradition religieuse. A l'exception de l'Église catholique, l'État espagnol ne signe pas d'accords avec des confessions religieuses, mais avec des fédérations de confessions religieuses correspondant à des traditions religieuses. Des Conventions de coopération ont été signées une dizaine d'années après la promulgation de la loi de 1980, avec la Fédération des entités religieuses évangéliques, la Fédération des communautés israélites et la commission islamique²⁹⁵. L'Église catholique reste largement dominante et bénéficie de toute une palette de soutiens publics, qui font défaut aux minorités religieuses « conventionnées ». Elles ne perçoivent pas, par exemple, de subventions publiques par le biais du reversement d'une partie de l'impôt sur le revenu, contrairement aux confessions non catholiques en Italie.

La Constitution du Luxembourg du 17 octobre 1868 précise dans son article 22 que « les rapports de l'Église et de l'État font l'objet de convention ». Ce texte, dont la portée se limitait initialement à la seule Église catholique, qui n'a par ailleurs jamais sollicité la modification de la Convention de Messidor²⁹⁶, s'applique depuis la fin des années 1990 à l'ensemble des cultes reconnus, après un premier essai réussi en 1982²⁹⁷. En effet, cinq conventions ont été conclues le 31 octobre 1997 entre le Gouvernement luxembourgeois et l'Archevêché, les communautés israélites, l'Église protestante du Luxembourg, l'Église orthodoxe hellénique et enfin avec l'Archevêque, pour ce qui concerne l'organisation de l'enseignement religieux catholique dans l'enseignement primaire. La signature de ces cinq conventions en 1997, suivie de leur adoption par le parlement en 1998, a transformé le

œcuménique déclare que le droit de nommer et d'instituer les évêques est propre à l'autorité ecclésiastique compétente, et qu'il lui est particulier et de soi exclusif. »

²⁹⁵ Pour consulter les textes de ces accords datant de 1992, voir *Spanish legislation on religious affairs*, Ministerio de Justicia, Direccion General de Asuntos Religiosos, Centro de Publicaciones, Madrid, 1998.

²⁹⁶ Le régime des cultes au Luxembourg tire son origine de la Loi française du 18 germinal an X (concordats et articles organiques) ; cf. Alexis PAULY, *Les cultes au Luxembourg. Un modèle concordataire*, Forum, Luxembourg, 1989 ; Francis MESSNER, « Les évolutions du statut des cultes au Luxembourg », in Jean BAUBEROT (dir.), *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*, Syros, Paris, 1999, p. 95-104.

²⁹⁷ Loi du 23 novembre 1982 portant approbation de la convention de reconnaissance de l'Église protestante Réformée du Luxembourg.

système luxembourgeois des relations État/religions. Le droit conventionnel s'impose désormais. Il remplace l'ancien régime des cultes reconnus. Il donne notamment toute sa place à la liberté d'organisation des cultes²⁹⁸. Enfin le cercle des Églises subventionnées par l'État s'est élargi à l'Église orthodoxe. Contrairement à l'Espagne et à l'Italie, les soutiens ne sont pas différenciés²⁹⁹. Toutes les religions conventionnées bénéficient des mêmes avantages.

La mise en œuvre d'un droit des accords en tant qu'instrument privilégié pour régler les relations entre les États fédérés et les Églises et religions en Allemagne date du début du XX^{ème} siècle avec l'instauration de la République de Weimar, suite à la disparition du II^e Reich allemand. La Constitution de la République de Weimar du 11 août 1919 a consacré la séparation des Églises et de l'État et a garanti l'autodétermination des communautés et sociétés religieuses. L'application de ces deux principes va fort logiquement générer un système formel de coordination entre les deux partenaires. L'État, neutre en matière religieuse et séparé d'Églises et de religions autoadministrées, est tenu de négocier les éléments de leur statut. La coopération et la coordination constituent les pivots du droit conventionnel allemand. En Allemagne, les Églises et les États (fédéral, fédérés) exercent leurs facultés contractantes sous le régime de la loi fondamentale du 23 mai 1949, qui a intégré les articles d'Église de la Constitution de Weimar³⁰⁰. Le but des deux parties est de parvenir, dans le cadre des principes et garanties constitutionnels, à une coordination entre le droit étatique et les disciplines ou droits internes des religions concernées. La loi fondamentale allemande du 23 mai 1949, contrairement aux constitutions de plusieurs États fédérés, ne fait pas mention explicite du droit des accords comme une des sources potentielles du droit des religions. La doctrine fait toutefois découler la constitutionnalité du recours au droit des accords, de l'Art. 140 GG iV Art 138 Abs 1 WRV, qui reconnaît les effets juridiques des pactes conclus en matière de subvention des États aux Églises antérieurement à 1919. Si l'État fédéral assure les relations avec les États étrangers, les États fédérés peuvent, avec l'assentiment du gouvernement fédéral, conclure des traités avec les États étrangers (Art 32 Abs 1 et 3 GG) dans les limites de leur compétence législative. Or les États fédérés ont une compétence législative, lorsque les pouvoirs législatifs ne sont pas conférés à la fédération (Art 70 Abs 1 GG). Ce qui est le cas pour le droit des religions.

Le droit des accords avec les religions / *Vertragsstaatskirchenrecht* relève du droit international lorsqu'il s'applique aux concordats ou à d'autres conventions conclus avec le Saint-Siège. Par contre

²⁹⁸ Le culte catholique s'exerce sous l'autorité de l'archevêque de Luxembourg qui en assume la direction et la juridiction conformément aux règles canoniques de l'Église catholique. Art. premier, convention entre le gouvernement du Grand-Duché et l'archevêque du Luxembourg.

²⁹⁹ Alexis PAULY, « Religions et État au Grand-Duché du Luxembourg », in *Revue Européenne des Relations Églises-État*, 1998, n° 5, p. 93 sq. Il est possible de consulter les textes in extenso des conventions

³⁰⁰ Les articles 136, 137, 138, 139 et 141 de la Constitution allemande du 11 août 1919 font, en vertu de l'article 140 de la loi fondamentale du 23 mai 1949, partie intégrante de cette loi.

les accords avec les Églises protestantes, membres de l'Église évangélique d'Allemagne / *Evangelische Kirche in Deutschland EKD*, avec des diocèses catholiques ou avec d'autres communautés religieuses (israélites, vieux-catholiques, orthodoxes, méthodistes) ou groupements de conception philosophique de l'univers / *Weltanschauungsgemeinschaften* (libres-penseurs / *Freireligiöse*) sont des accords de droit public interne³⁰¹.

La première période d'activité contractuelle faisant suite à la promulgation de la Constitution de Weimar est d'emblée placée sous le sceau du principe de parité entre les confessions. Concordats avec le Saint-Siège et accords avec les Églises territoriales protestantes sont signés simultanément ou à quelques mois d'intervalle. Ainsi l'État fédéré de Bavière conclut la première série d'accords avec des églises protestantes (église évangélique luthérienne et l'église protestante chrétienne unie du Palatinat) le 15 novembre 1924, soit quelques mois après la signature du concordat avec le Saint-Siège du 29 mars 1924. L'État fédéré de Bade traita le 14 novembre 1932 avec l'Église protestante unie de Bade, alors que le concordat avec l'Église catholique date du 12 octobre 1932. Le concordat de Prusse a été signé le 14 juin 1929, suivi le 11 mai 1931 d'un accord avec l'église évangélique de Prusse. Enfin le concordat du 20 juillet 1933 entre le gouvernement allemand et le Saint-Siège, toujours en vigueur, régla l'ensemble de la matière au niveau fédéral. Son pendant protestant ne vit jamais le jour en raison de l'accentuation des conflits entre le régime nazi et l'Église protestante d'Allemagne. Après guerre, les conflits d'interprétation au sujet du *Reichskonkordat* ont provoqué un arrêt des négociations contractuelles État/religions. La décision du tribunal constitutionnel fédéral du 26 mars 1957 entérinant le maintien en vigueur du *Reichskonkordat* leur a donné une nouvelle impulsion.

La seconde période d'activité contractuelle est marquée par le développement original d'un droit des accords protestants. Il débute grâce à l'accord dit de Loccum avec la Basse-Saxe. Véritable prototype, le *Loccumervertrag* a inspiré de nouveaux traités entre les Églises protestantes / *Landeskirchen* et les États fédérés de Schleswig-Holstein, Hesse et Rhénanie-Palatinat. Mais ce n'est que 10 ans après la signature de l'accord de Loccum qu'un grand concordat vit le jour en Basse-Saxe. Pour l'Église catholique, il convient de noter une particularité : les accords de l'État fédéré de Hesse avec les diocèses de Fulda, Limburg, Mayence et avec l'archevêché de Paderborn du 9 mars 1963 et du 29 mars 1974, connus sous le nom de *Bistumsverträge*. L'ensemble de la matière traitée dans les deux documents aurait, de par son ampleur, pu former un concordat. Mais le gouvernement de l'État fédéré de Hesse préféra la solution des accords avec des instances religieuses régionales. Le Saint-Siège a cependant donné son accord préalablement à leur signature.

³⁰¹ Voir Alexander HOLLERBACH, « Die vertragrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts », in J. LISTL und D. PIRSON (Hersg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Duncker und Humblot, Berlin, 1994, p. 253-287 et Francis MESSNER, « Le droit conventionnel Église-État en RFA », in *PJR*, n° 6, 1989, p. 61 sq.

Une troisième période de signature d'accords découle de la réunification. Des concordats ont été signés avec le Saint-Siège et les États fédérés de Thuringe (1996), de Mecklembourg-Poméranie (1997) et de Saxe-Anhalt (1998). Des accords ont été conclus entre les Églises protestantes et les États fédérés de Mecklembourg-Poméranie (1999), de Thuringe (1994) et de Saxe (1994)³⁰².

Plus rares et de contenu modeste sont les accords conclus avec d'autres collectivités religieuses ou de conception philosophique de l'univers, à partir des années 1970. Seuls les *Freireligiöse* (libres-penseurs) de Basse-Saxe et la communauté juive de Berlin et récemment les communautés juives de Thuringe, Saxe et Saxe-Anhalt ont conclu un accord global. Bien que de taille modeste quantitativement, l'accord avec les *Freireligiöse*, qui est un groupement de conception philosophique de l'univers, relève de la même architecture que les conventions passées avec les deux grandes Églises chrétiennes. L'activité spécifique des *Freireligiöse*, c'est-à-dire l'assistance auprès de leurs membres, en tant qu'humanistes et libres penseurs, est reconnue et garantie. Ils peuvent dispenser un enseignement de sciences religieuses dans les écoles publiques. La formation des enseignants de cette matière est prise en charge par les écoles supérieures publiques de pédagogie / *Pädagogischen Hochschulen*. L'État fédéré veille à ce que cette collectivité ait accès aux media. Une dotation annuelle lui est versée. La convention avec la communauté israélite de Berlin a un caractère plus modeste. Elle garantit essentiellement la défense de leurs particularités religieuses et rituelles : jours fériés, cimetières confessionnels, possibilité pour les prisonniers juifs de suivre leurs pratiques en matière de nourriture et de vêtement. Les aumôniers exercent librement leur activité dans les diverses institutions publiques comme les hospices et les hôpitaux. Enfin, une dotation annuelle lui est versée. Des accords partiels portant sur le financement des communautés vieille-catholiques (Bavière), orthodoxes (Bavière et Rhénanie-Palatinat), juives (Hesse) et méthodistes ont également été signés³⁰³.

Les systèmes de droit conventionnel privilégient l'Église catholique à l'exception notoire de l'Allemagne qui traite de manière égale l'Église catholique et les Églises territoriales protestantes. Les autres religions conventionnées ont accès à des soutiens moins importants quantitativement et qualitativement. Les confessions religieuses non conventionnées constituent la base de la pyramide. Les divers droits nationaux ont dégagé des solutions différenciées au bénéfice des confessions religieuses non conventionnées.

Les droits des religions espagnol et italien ont mis en place respectivement des procédures d'enregistrement et de reconnaissance. L'enregistrement a également été retenu dans le projet de loi

³⁰² Alexander HOLLERBACH, « Le droit allemand des religions dans le cadre de la réunification », in *RDC*, n° 45, 1995, p. 53-62 et Richard PUZA, « Le droit allemand des religions en 1998 », in *Revue Européenne des relations Églises-État*, n° 6, 1999, p. 47 sq.

³⁰³ Les concordats et les accords avec les communautés non catholiques ont été publiés dans Joseph LISTL (Hersg.), *Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland*, Duncker und Humblot, Berlin, 1987, 2 vol.

portugais sur la liberté religieuse. La loi espagnole a instauré un registre des entités religieuses dès 1967. La procédure actuelle d'enregistrement fixée par la loi sur la liberté religieuse du 5 juillet 1980 est subordonnée à quelques conditions de base. Le dossier doit comprendre le nom de la confession religieuse, ses objectifs religieux, les statuts, l'intitulé de l'organe représentatif de la religion, ainsi que la liste des personnes en faisant partie. L'administration peut s'opposer à un enregistrement lorsque les données transmises sont inexactes ou lorsque le dossier est incomplet³⁰⁴. Une loi italienne du 24 juin 1929 permet aux confessions religieuses admises, c'est-à-dire celles dont les principes ne sont pas contraires à l'ordre public et aux bonnes mœurs, d'acquérir la personnalité juridique par décret du président de la République³⁰⁵. Enfin, dans la loi portugaise de 2000 sur la liberté religieuse, la procédure d'enregistrement comprend le nom de la confession religieuse, la preuve de son existence au Portugal, un énoncé des croyances fondamentales et une description de ses pratiques et obligations. Deux motifs sont opposables à l'enregistrement : un dossier incomplet et des croyances et pratiques incompatibles avec la Constitution³⁰⁶.

Le statut des communautés religieuses et de conception philosophique de l'univers est fixé par la loi fondamentale allemande du 23 mai 1949 qui intègre les articles 136, 137, 138, 139 et 141 de la Constitution de Weimar, communément appelés articles d'Église. Ces sociétés ou communautés religieuses peuvent acquérir le statut de corporation de droit public « si, du fait de leur constitution et du nombre de leur membres, elles offrent la garantie de la durée³⁰⁷ » (39). La quasi-totalité des religions chrétiennes (diocèses catholiques, vieux-catholiques, Églises territoriales protestantes, Églises libres protestantes, Églises protestantes marginales (adventistes, néo-apostoliques, Science chrétienne, mormons, Armée du salut, unitariens, orthodoxes) et non chrétiennes (juifs), à l'exception des musulmans, sont des corporations de droit public. Une communauté de conception philosophique

³⁰⁴ 899 groupements religieux, dont les Témoins de Jéhovah, les Mormons et la science chrétienne, étaient inscrits sur le registre des entités religieuses en 1998. Conformément à un décret royal du 9 janvier 1981, les Églises et confessions religieuses, les ordres religieux et les organismes associatifs religieux dépendant des Églises et confessions peuvent également être inscrits sur le registre des entités religieuses. Cf. *Guia de entidades religiosas de España*, Madrid, Ministerio de Justicia, 1998 ; G. MORAN, « Legal status of minority churches and religious communities in Spain », in *Le statut légal des minorités religieuses dans les pays de l'Union européenne*, Sakkoulas-Giuffrè, Thessaloniki-Milano, 1994, p. 251 sq.

³⁰⁵ G. BARBERINI, « La situation juridique des minorités religieuses en Italie », in *Le statut légal...*, *op. cit.*, p. 203 sq. Les orthodoxes russes (1929), les assemblées de Dieu (1959), les baptistes (1961), les luthériens (1961), les Bahâ'i (1966), les musulmans (1974), l'Église évangélique (1977), les adventistes (1979), l'Église du règne de Dieu (1988), les pentecôtistes (1988), l'Union bouddhiste (1991), les mormons (1993) ont été reconnus.

³⁰⁶ J. A. TELES PEREIRA, « The birth of a new law of religious freedom in Portugal », in *Revue Européenne des relations Églises-État*, 1997, p. 133 sq.

³⁰⁷ Article 137 5 WRV maintenu en vigueur par l'article 140 GG. Cf. P. KIRCHOF, « Die Kirchen und Religions-gemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts », in *Handbuch...*, *op. cit.*, 1, p. 651-687.

de l'univers, les *Freichristen*, bénéficie du même statut. Le statut de corporation de droit public est en règle générale accordé par voie réglementaire par les États fédérés. Enfin, les communautés religieuses et les communautés de conception philosophique de l'univers, qualifiées de telles par l'administration ou le juge, bénéficient de la protection du principe constitutionnel d'autodétermination dès lors qu'elles s'organisent dans le cadre du droit commun et notamment de l'association inscrite. Dans ce cas, le principe de libre organisation prévaut sur le droit associatif³⁰⁸.

Églises nationales et cultes reconnus

Le nombre d'Églises nationales, d'Églises établies et de cultes reconnus est en diminution³⁰⁹ dans l'Union Européenne. Ces systèmes sont caractérisés par une relative absence d'autonomie, une position institutionnelle privilégiée dans l'État et la société et, à l'exception du Royaume-Uni, par un soutien économique important des pouvoirs publics.

Les Églises nationales dominantes ou établies ont été instaurées à l'occasion de la rupture entre les Églises d'Orient et d'Occident (Grèce), de la Réforme (Danemark) ou lors d'un conflit entre le Prince et le Pape (Iles Britanniques). Leurs textes fondateurs ont certes été modifiés, mais sans prendre substantiellement en compte les minorités religieuses³¹⁰. La relative confusion entre une Église et la Nation, qui constitue leur point commun, ne doit pas occulter des différences de fond. L'Église nationale luthérienne du Danemark est profondément sécularisée, à l'instar de la société danoise, alors qu'inversement l'Église orthodoxe grecque tend à confessionnaliser la société grecque.

Historiquement, le régime des cultes reconnus résulte de la volonté du pouvoir politique d'intégrer dans l'appareil d'État les Églises et les religions les plus influentes. En simplifiant à l'extrême, il est possible de soutenir qu'il correspondait à un régime de plusieurs Églises d'État dans un seul pays. Les cultes reconnus ne forment pas un ensemble homogène. Le « bloc français » issu de la loi du 18 germinal an X (France, Luxembourg, Belgique) a éclaté et a produit trois ensembles différenciés alors que l'Autriche a instauré un système à trois niveaux : concordat pour l'Église catholique, cultes reconnus et communautés enregistrées pour les autres religions.

³⁰⁸ J. JURINA, « Die Religionsgemeinschaften mit privatrechtlichen Rechtstatus », in *Handbuch...*, *op. cit.*, p. 689-713.

³⁰⁹ La Suède est depuis le 1^{er} janvier 2000 placé sous un régime des confessions religieuses reconnues ou enregistrées. Voir Lars FRIEDNER, « Church and State in Sweden in 1998 », in *Revue Européenne des relations Églises-État*, n° 6, 1999, p. 181 sq.

³¹⁰ Pour plus de détails, voir Inger DÜBECK, « État et Églises au Danemark » ; Charalambos PAPASTATHIS, « État et Églises en Grèce » ; David MC CLEAN, « État et Églises au Royaume-Uni », in *État et Églises dans l'Union Européenne*, Nomos, Baden-Baden, 1997 et le chapitre consacré aux traditions d'Églises d'État ou Églises établies in Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET et Francis MESSNER (dir.), *Les origines historiques du statut des confessions religieuses dans les pays de l'Union Européenne*, PUF, Paris, 1999.

En Belgique, la reconnaissance d'un culte relève de la compétence du législateur. La question reste ouverte pour l'Alsace-Moselle. En Belgique, six confessions ont été reconnues par voie législative (catholiques, protestants, juifs au début du XIX^{ème} siècle, anglicans en 1870, Islam en 1974, orthodoxes grec et russe en 1985). La reconnaissance est subordonnée à un certain nombre de conditions : la religion demanderesse doit regrouper un nombre significatif d'adhérents et doit être installée depuis de longues années sur le sol national. Un critère qualitatif plus difficile à définir est également pris en compte dans le traitement du dossier : la religion aspirant à la reconnaissance doit manifester son intérêt pour la société³¹¹. En France, pour l'Alsace et la Moselle, aucun culte n'a plus été reconnu depuis le début du XIX^{ème} siècle ; de surcroît, il n'existe pas de texte fixant cette procédure. Il faut donc se référer à la Constitution du 4 octobre 1958, qui précise dans son article 34 quelles sont les règles devant être fixées par voie législative, dont font partie celles relatives aux garanties fondamentales accordées aux citoyens en matière de libertés publiques. La liberté de religion et le régime des cultes sont traditionnellement regardées comme faisant partie de ces garanties fondamentales. Mais la reconnaissance ne constitue pas nécessairement un acte solennel portant sur des garanties fondamentales. Elle peut s'exprimer à travers des textes de détail dont la plupart ressortent du domaine réglementaire. Si le vote des crédits nécessaires à la rémunération de ministres d'un culte non reconnu passe nécessairement par une loi de finance, le recrutement de ces agents peut se réaliser dans un cadre juridique existant. Un décret pourrait instaurer des établissements publics d'un nouveau culte reconnu qui, en raison de leur organisation, relèveraient de la même catégorie que ceux existant déjà pour les cultes chrétiens et juifs, sans pour autant créer une nouvelle catégorie d'établissement public du culte. Il fixerait la rétribution des ministres du culte musulman, qui serait portée annuellement au budget de l'État. En revanche, devraient être déterminées par la loi, les charges des communes en matière cultuelle : obligation de mettre un logement à disposition des ministres du culte ou à défaut de verser une indemnité de logement et intervention subsidiaire, lorsque l'établissement public du culte est déficitaire³¹².

L'Autriche, qui a signé un concordat avec le Saint-Siège en 1933, n'a pas étendu le droit conventionnel aux autres confessions religieuses, qui relèvent d'un régime de culte reconnu. La loi autrichienne de 1874, relative à la reconnaissance légale des communautés religieuses, a été substantiellement modifiée par une loi du 10 janvier 1998. Elle assortit d'une part la reconnaissance légale, telle qu'elle existait jusqu'à cette date, d'exigences supplémentaires, tout en donnant aux

³¹¹ Rik TORFS, « La position juridique des minorités religieuses en Belgique », in *Le statut légal des minorités religieuses dans les pays de l'Union Européenne*, Sakkoulas-Giuffrè, Thessaloniki-Milano, 1994, p. 47 sq.

³¹² Francis MESSNER, « Régime des cultes. Caractères et principes généraux. Police des cultes », *Jurisclasseur Alsace-Moselle*, n° 8, 2000. Cf. aussi infra, en annexe : Jacques MIET, « Le statut juridique des cultes en Alsace-Moselle ».

communautés non reconnues la possibilité d'acquérir la capacité juridique. Depuis le 10 janvier 1998, les communautés religieuses doivent remplir les conditions suivantes en vue d'être reconnues :

- avoir en tant que communauté religieuses une ancienneté de vingt ans au moins sur le sol autrichien, dont dix ans en tant que confession religieuse enregistrée ;
- comporter un nombre de membres équivalent à 2 % de la population autrichienne conformément aux statistiques du dernier recensement ;
- les recettes et le produit des biens doivent être affectés à des buts religieux ;
- la communauté religieuse doit avoir une attitude positive face à la société et à l'État ;
- la communauté religieuses ne doit pas entretenir de situation conflictuelle, de nature à troubler l'ordre public, avec une autre communauté religieuse³¹³.

Les communautés religieuses non reconnues peuvent acquérir la capacité juridique dans le cadre d'un droit associatif particulier suite à une procédure d'enregistrement. La communauté religieuse candidate doit fournir ses statuts et prouver qu'elle compte au minimum 300 membres résidant en Autriche. L'administration est en droit de refuser l'enregistrement en cas d'illégalité des statuts et lorsqu'il y a atteinte à la sécurité publique, l'ordre, la santé, la morale publique et les droits et libertés d'autrui. Notons qu'outre l'acquisition de la personnalité juridique, les groupements religieux enregistrés sont qualifiés de religion ou de communauté religieuse par l'administration. Ils bénéficient par voie de conséquence des protections et des avantages accordés aux collectivités ayant une finalité religieuse.

L'absence de statut des cultes

Statut signifie cadre juridique, régime de droit précis. En l'occurrence, un statut des cultes ou des confessions religieuses comprend, à l'instar des systèmes de droit conventionnel, de cultes reconnus ou d'Églises nationales, l'ensemble des composantes du droit des religions. Or la quasi totalité des éléments de la législation cultuelle existent en droit français, même si leur mise en œuvre n'est pas dans tous les cas qualitativement et quantitativement comparable à ceux existants dans d'autres États membres de l'Union Européenne. Ainsi à titre d'exemple, la France du régime de séparation a instauré un financement direct et indirect du culte, dérogeant à l'interdiction formulée par l'article 2 de la loi du 9 décembre 1905 : exonérations fiscales pour les activités et les institutions cultuelles, rémunération des aumôniers hospitaliers, pénitenciers et de l'armée, contribution volontaire à l'entretien des édifices cultuels propriété de l'État, des communes et des associations cultuelles, subventionnement des Instituts catholiques et des facultés libres de théologie protestante. Il n'est toutefois pas comparable, en ampleur, au subventionnement obligatoire dont bénéficient les Églises

³¹³ Cf. Richard POTZ, « Church ad State in Austria », in *Revue Européenne des relations Églises-État*, n° 5, 1998, p. 109 sq.

évangéliques nordiques, les Églises allemandes (diocèses catholiques et Églises territoriales protestantes), les religions reconnues autrichiennes, belges et luxembourgeoises.

Le régime français de séparation³¹⁴ est caractérisé par la non existence d'un statut des cultes, supprimé par la loi de 1905 et auquel s'est substitué un ensemble de mécanismes isolés susceptibles d'être appliqués aux cultes qui en font la demande. Toutefois, en raison de l'histoire, les diocèses catholiques et dans une moindre mesure les Églises protestantes réformées et luthériennes ainsi que la religion juive bénéficient, au titre de la continuité entre deux systèmes (cultes reconnus [1801-1905] et séparation [1905-...]), de l'ensemble des avantages et soutiens prévus par la législation culturelle. Pour les autres religions, l'accès à l'une des composantes ou aux composantes du régime des cultes est soumis à autant de procédures qu'il existe de mécanismes de soutien.

Les groupements religieux non soutenus, donc non connus, sont tenus en France d'introduire une demande pour chaque mécanisme de soutien auprès de l'administration concernée. L'acquisition du statut d'association culturelle, conformément à la loi du 9 décembre 1905, constitue aux yeux de la plupart des cultes une première et incontournable étape à la « connaissance » par l'État. Or, une simple déclaration faite à la préfecture du département ou à la sous-préfecture de l'arrondissement leur permet d'acquérir la personnalité morale. Le préfet ne peut se faire juge de la légalité d'une association culturelle. Il est tenu de « délivrer un récépissé visant la seule loi du 1^{er} juillet 1901³¹⁵ ». En revanche, la grande capacité juridique est reconnue ou refusée à l'occasion d'une procédure de délivrance d'un legs et d'une donation ou encore d'une autorisation de bénéficier des avantages de la loi sur le mécénat. Nombre de petits groupements religieux, souvent socialement controversés, n'ont pas réussi cet examen de passage.

L'accès des ministres d'un culte nouveau au régime particulier d'assurance maladie et vieillesse, la création d'une aumônerie dans un établissement d'enseignement secondaire ainsi que l'instauration de poste d'aumôniers dans les établissements pénitentiaires, hospitaliers et à l'armée, pour ne citer que ces exemples, doivent faire l'objet de demandes spécifiques. La reconnaissance d'un groupement en tant qu'association culturelle n'entraîne pas l'obtention automatique de ces autres avantages.

La République d'Irlande, en dépit de l'invocation à la « Très Sainte Trinité » inscrite dans le préambule de sa constitution, n'a pas élaboré de statut des confessions religieuses *stricto sensu*. Les religions irlandaises participent de la tradition anglo-saxonne des Églises non établies³¹⁶. Elles s'organisent dans le cadre du droit commun (association volontaire, fondation, société) dans le respect du principe d'autonomie, qui est garanti par la Constitution. Les écoles primaires et les établissements d'enseignement secondaire, par ailleurs en majorité catholiques, dispensent un enseignement religieux

³¹⁴ Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT, Jean-Marie WOEHLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, Editions du Juris-Classeur, Paris, 2003.

³¹⁵ Voir Magalie FLORES-LONJOU, *Associations culturelles*, Delmas, Paris, 1996.

³¹⁶ James CASEY, « État et Églises en Irlande », in *État et Églises...*, *op. cit.*, p. 159 sq.

financé par l'État. Une situation analogue existe aux Pays-Bas. Les confessions religieuses acquièrent la capacité juridique conformément au Code civil. Les conditions requises ne sont pas très contraignantes. Le groupement concerné doit avoir pour objet la religion et disposer d'une organisation structurée. Les ecclésiastiques sont soumis aux règles du droit du travail, mais le juge peut constater le cas échéant l'absence de contrat de travail à raison de la mission spécifique exercée par les personnes concernées.

Les législations culturelles françaises, irlandaises et néerlandaises ont un point commun : l'absence de statut des cultes. En droit général français (régime de séparation), la rupture avec le régime des cultes reconnus est loin d'être effective dans la pratique. La politique religieuse de l'État français consiste à soutenir les religions connues et en phase avec la laïcité culturelle, et cela en l'absence de procédure unifiée et de critères de « reconnaissance » bien identifiés. Le modèle irlandais est essentiellement caractérisé par l'influence du religieux dans la sphère publique. Les Pays-Bas ont mis en place une législation culturelle souple fondée sur une politique d'égalité en matière religieuse. Ainsi, s'il n'existe plus de financement obligatoire des institutions culturelles, l'État peut intervenir en tant que soutien à la réalisation effective du principe d'égalité en matière religieuse, comme au travers de l'aide à la construction d'édifices culturels pour les minorités religieuses qui en sont dépourvues.

Conclusion

Les statuts des cultes en Europe évoluent vers un modèle commun et cela malgré une forte persistance de particularités liées aux identités nationales. L'effritement de l'ancienne typologie Églises-État est illustré par sa perception brouillée. Liberté, neutralité, autonomie et égalité sont les principes pivots du droit des religions contemporain. Mais la parité en matière religieuse ne s'applique pas de manière mécanique. D'une manière générale, l'accès aux avantages découlant des statuts des cultes est subordonné à un certain nombre de conditions. Les cultes sont, dans cette perspective, soutenus à raison de leur utilité publique ou de leur caractère d'intérêt général. A cet égard, les critères quantitatifs (nombre d'adhérents, ancienneté dans le pays, enregistrement préalable) sont complétés par des critères qualitatifs (acceptation des valeurs communes à la société et engagement social).

III. Les religions face à la modernité

Islam et modernité

Quelques jalons d'un parcours historique

Viviane Comerro, agrégée d'arabe, docteur en Histoire des religions, formatrice au Rectorat de Strasbourg

Introduction

J'ai hésité entre plusieurs façons d'aborder le thème qui m'est imparti aujourd'hui. Parler des islamistes plutôt que des rénovateurs qui ont fait la couverture du premier numéro du *Monde des religions*³¹⁷, cela me paraissait évident et j'en donnerai les raisons. Mais comment en parler ? Fallait-il tracer un tableau de la mouvance islamiste contemporaine avec ses différentes stratégies et ses différents acteurs ? Il y a beaucoup d'ouvrages sur le sujet, accessibles à un large public³¹⁸. J'ai pensé alors proposer une intrusion dans l'objet opaque que représente la lecture du Coran pour beaucoup de ceux qui ne connaissent pas la langue arabe. J'aurais pu montrer comment fonctionne une pensée à la fois réformiste et fondamentaliste – parce que c'est toujours sous ce double aspect que l'on doit saisir l'islamisme –, à partir d'un certain nombre de textes revendiqués pour justifier telle ou telle position à l'égard de la démocratie ou du statut inégalitaire de la femme, par exemple.

J'ajoute que ce type d'approche convenait bien à mon parcours personnel : je ne suis pas une spécialiste de l'islam contemporain, mais plutôt des textes anciens de l'islam. Cette familiarité avec les textes me permet de travailler sur les réformistes qui prônent le retour aux sources de leur religion, de repérer le déplacement qu'ils opèrent face à une tradition « classique » ou, au contraire, la reproduction du même avec de tout autres arguments.

Pourtant, je ne m'en suis pas tenue à cette solution, car il m'a paru plus judicieux de présenter quelques jalons sur un parcours historique général depuis le XIX^{ème} siècle, afin de prendre un peu de recul et de donner quelques points de repère pour mieux appréhender le chaos inévitable d'une actualité en train de se faire.

De cette façon, je voudrais réagir à une certaine vision sociologique qui fait de l'islamisme une simple idéologie en rupture avec l'histoire de sa tradition et principalement déterminée par les conditions de notre modernité occidentale. Ce type d'analyse a ses limites. Je prendrai un seul

³¹⁷ *Le Monde des religions*, n° 1, septembre-octobre 2003.

³¹⁸ Cf. par exemple Olivier ROY, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette Littératures, 2001.

exemple. Quand un spécialiste de l'islam contemporain comme Olivier Roy³¹⁹ ôte aux actions initiées par Ben Laden et Zawahiri leur inscription dans l'ordre du politique pour les placer dans celui de la réalisation de soi, c'est à dire, au mieux, dans la mystique et, au pire, dans la pathologie, cela me semble faux, non seulement au regard de l'histoire de l'islam de façon globale, mais surtout de l'histoire du réformisme fondamentaliste depuis son apparition au XIX^{ème} siècle. Je crois qu'il nous faut adopter un point de vue plus global qui prenne en compte les paramètres sociologiques mais n'écarte ni l'enracinement historique ni la force des représentations d'une tradition religieuse pour comprendre un phénomène contemporain.

Pourquoi le réformisme fondamentaliste ? Je préfère ce terme à celui d'islamisme, d'une part parce que ce dernier ne s'appliquait pas encore aux mouvements nés au XIX^{ème} siècle et qui se sont prolongés dans la première moitié du XX^{ème} siècle, et d'autre part parce qu'il me semble plus explicite pour désigner une matrice intellectuelle qui englobe un ensemble de mouvements aux stratégies diverses.

« Réformisme fondamentaliste », cela traduit le terme arabe de *salafiyya*. Il signifie qu'on se réclame des *salaf*, ces pieux ancêtres des débuts de l'islam qui ont vécu, nous dit-on, dans la proximité de l'expérience prophétique et ont contribué à l'expansion de la nouvelle religion sur une grande partie du monde. Je définirai le réformisme fondamentaliste comme le fait d'utiliser les sources scripturaires du Coran et de la *Sunna*³²⁰ en vue de proposer des modes d'être, d'agir et de penser aux musulmans contemporains. Ce qui différencie les réformistes fondamentalistes des libéraux ou des rénovateurs, c'est le type de compréhension ou d'approche qu'ils accordent aux textes de référence, c'est un certain rapport à la lettre du texte.

Pourquoi les fondamentalistes plutôt que les rénovateurs ? La première raison relève de la sociologie du religieux en général. Partons d'une constatation bien synthétisée par Régis Debray : la religion n'est pas simplement une manière de croire ou de penser, mais c'est aussi une manière de faire, des rites et des normes ; et cette manière de croire, de penser et de faire concerne le grand nombre.

Or le mouvement des rénovateurs ne touche pour le moment que des penseurs, des individus, qui n'ont pas de prise sur le grand nombre. Toutes les préfaces de leurs ouvrages rendent compte des difficultés et des obstacles que rencontrent leurs idées pour passer dans l'opinion. Bien qu'on parle souvent de majorité silencieuse qui s'affranchit, en silence, des normes de l'islam, force est de constater pour le moment que les penseurs nouveaux ne fournissent pas à cette majorité silencieuse des outils conceptuels pour justifier leur position. La raison en est que ceux qui s'éloignent des

³¹⁹ « Les nouveaux radicaux ne se soucient ni de programme ni de résultat concret. Ils meurent pour la signification du geste mais pas pour son résultat, ils sont dans la réalisation de soi et donc dans une dimension mystique, mais pas dans l'ordre du politique » (Olivier ROY, *L'islam mondialisé*, Le Seuil, Paris, 2002, p. 24).

³²⁰ La Sunna est l'ensemble des traditions se rapportant au prophète de l'islam.

pratiques de l'islam s'éloignent souvent de l'intérêt pour le texte du Coran et ses prescriptions. Ou bien qu'ils préfèrent par prudence et circonspection ne pas y toucher, en abandonnant le terrain aux théologiens et aux militants.

En revanche, peu après son apparition à la fin du XIX^{ème} siècle et même s'il s'est heurté à l'opposition des milieux religieux conservateurs, le réformisme fondamentaliste a rencontré un écho important d'un bout à l'autre du monde musulman, et cela n'a pas cessé jusqu'à ce jour. Aujourd'hui le fondamentalisme est toujours actif, dynamique, il mobilise, il fait nombre. Même s'il n'est pas unifié, c'est un mouvement de pensée et d'action qui entend se rendre visible dans l'espace public. Il bénéficie à la fois d'une évolution du conservatisme religieux vers les thèses des réformistes, mais aussi de la médiatisation de l'action des mouvances radicales dans leur opposition à l'occidentalisation. Un des facteurs de ce dynamisme, mais non le seul, est l'importance du financement saoudien dans la structuration de différents mouvements, d'obédience beaucoup plus large que le wahhabisme proprement dit. Il alimente nombre de réseaux d'enseignement et de prédication partout dans le monde : cela passe par des instituts de formation, des bourses d'études, la construction de mosquées qui sont toujours des centres de formation populaire, des aides à l'édition et aussi des sites Internet et des chaînes de télévision diffusées par satellite³²¹.

Certains de vous pourront s'étonner que je puisse considérer le wahhabisme, si décrié aujourd'hui en tant que secte, comme une idéologie réformiste, mais je le fais car, j'aurai l'occasion de le montrer, il entretient des liens historiques avec le mouvement réformiste.

La seconde raison de privilégier les fondamentalistes face à la modernité relève moins de la sociologie du religieux en général que de la réflexion sociologique sur le mouvement islamique en particulier. Pour le sociologue Olivier Roy, la ré-islamisation est « partie prenante d'un processus d'acculturation, c'est-à-dire d'effacement des cultures d'origine au profit d'une forme d'occidentalisation³²² » ; tout en étant le produit de la mondialisation, elle ne représente pas moins un phénomène de réaction contre la modernité occidentale. Un autre sociologue, François Burgat, considère que l'islamisme est le vecteur de la modernité dans l'islam parce qu'il s'inscrit dans un mouvement d'indépendances successives à l'égard des puissances occidentales, d'abord politique puis économique et enfin culturelle³²³. Pour Roy comme pour Burgat, la rhétorique fondamentaliste du discours n'a pour fonction que de masquer l'adaptation des valeurs islamiques à la modernité. Il ne s'agit, de leur point de vue, que d'une rhétorique, d'un lexique qui justifie ou travestit des comportements en rupture avec la tradition de l'islam ; selon l'expression de Burgat, les valeurs de la

³²¹ Cf. Olivier ROY, *L'Islam mondialisé*, op. cit., p. 139-140.

³²² *Ibid.*, p. 10

³²³ Cf. François BURGAT, *L'islamisme en face*, La Découverte, Paris, 2002, p. 73-78.

modernité sont « réécrites avec la terminologie du système symbolique musulman³²⁴ ». Pour l'un comme pour l'autre, l'islamisme ne fait qu'étendre le champ de la modernisation.

Dans le domaine des études sociologiques sur les pays musulmans, cette idée paradoxale au premier abord qu'un mouvement opposé à l'Occident puisse être un vecteur de la modernité se rencontre déjà chez Jacques Berque qui avait compris entre les deux guerres que les nationalistes anti-français en Afrique du Nord étaient les vrais héritiers de la modernité, contrairement aux soufis des confréries ou aux oulémas traditionnels qui étaient alors pro-français.

La transposition de ce point de vue du nationalisme à l'islamisme est-elle valable ? C'est l'une des questions qu'on doit poser à défaut de pouvoir y répondre avec quelque certitude.

La Nahda

Pour comprendre l'ambiance dans laquelle est né le réformisme fondamentaliste qui s'oppose à la fois à une tradition islamique qu'il juge sclérosée et à une modernité exogène qu'il estime dangereuse, il faut évoquer le mouvement d'émancipation intellectuelle, né au milieu du XIX^{ème} siècle, que les Arabes appellent la *Nahda*, c'est à dire le « Redressement » ou la « Renaissance », comme on le traduit souvent par analogie avec le mouvement du XVI^{ème} siècle européen.

Aux yeux des fondamentalistes, ce mouvement a tous les défauts : d'abord, il s'adresse exclusivement aux Arabes en les particularisant au sein de l'*umma* musulmane, c'est à dire au sein d'une communauté sans frontières ethniques et nationales. Dans le contexte de l'époque, il prône leur émancipation de la tutelle ottomane et il aura comme prolongement les différents mouvements nationalistes.

Ensuite, il donne le premier rôle ou en tout cas un rôle important aux Arabes chrétiens qui trouvent dans ce nouvel espace intellectuel la possibilité de surmonter la vieille différence entre musulmans et non musulmans. En défendant l'arabisme et la modernisation en même temps que la promotion de la langue arabe, ils défendent un patrimoine indivis des chrétiens et des musulmans. Ce sont eux qui fondent les premiers journaux, écrivent les premières encyclopédies et introduisent des genres littéraires nouveaux comme le théâtre et le roman.

Enfin, la *Nahda* considère que l'Occident depuis Bonaparte a fourni un apport bénéfique aux Arabes. Sur le plan politique, il a affaibli les mamelouks liés aux Ottomans en Egypte et a favorisé la prise de pouvoir par un despote éclairé : Méhémet Ali qui a gouverné l'Egypte de 1805 à 1849 en modernisant le pays et conquérant son propre empire vers l'Orient (Syrie, Arabie) et vers l'Afrique (Soudan, jusqu'à l'actuel Ouganda). La notion politique d'empire n'était pas illégitime à l'époque et elle a même contribué à la fierté des intellectuels égyptiens.

Sur le plan intellectuel, l'Occident vient stimuler l'Orient et cette stimulation est aussi liée à des raisons d'ordre politique : il faut parvenir à connaître les secrets de la supériorité technique et

³²⁴ *Ibid.*, p. XVII.

scientifique de l'Occident. Sous le règne de Méhémet Ali, le grand homme de la *Nahda* est un musulman, théologien de l'université d'al-Azhar, Rifâ'a al-Tahtawî (1801-1873), qui sera l'imam des 25 princes envoyés en mission d'étude en France entre 1826 et 1831³²⁵. A son retour et toute sa vie, il sera au service de son maître et de sa politique de modernisation de l'Égypte. Il fondera une importante école de traduction : deux mille ouvrages scientifiques seront traduits, mais aussi des ouvrages de droit et de géographie.

La *Nahda* se nourrit à ses débuts de la traduction parce que le modèle est l'étranger. On reconnaît la supériorité de l'Occident et le retard de l'Orient et la nécessité de combler ce retard. On commence donc par traduire, puis on s'approprie les techniques scientifiques nouvelles, les genres littéraires nouveaux et, sur le plan politique, les concepts de nationalisme, de démocratie constitutionnelle, de liberté, de respect de l'individu, qu'on utilise d'abord face à la politique de l'empire ottoman, et ensuite face aux ingérences occidentales.

La fin de cet optimisme se situe après la Première Guerre mondiale et le renforcement de la politique des mandats par les puissances coloniales. On s'aperçoit que l'évolution libérale du régime ottoman – les réformes des institutions, d'inspiration occidentale, garantissant les libertés civiles et qu'on appelle les *tanzîmât* – n'a pas réussi à le sauver. Et l'on constate que les principes démocratiques qui animent la vie publique des nations européennes ne se traduisent pas dans leur politique extérieure à l'égard des autres peuples. Contre un Occident réduit à son projet expansionniste, on va puiser, de façon plus ostentatoire, dans l'héritage religieux islamique.

Ce que je vous décris est un schéma. Il ne faut pas croire que les choses se sont déroulées aussi simplement : d'abord la *Nahda*, ensuite le réformisme fondamentaliste. Les deux mouvements sont concomitants et d'une certaine façon n'ont jamais cessé de l'être. Et ils sont non seulement concomitants, mais également perméables l'un à l'autre sur les questions de la science et de l'appropriation des techniques scientifiques, des réformes politiques et même de la réforme et de la promotion de la langue arabe. Mais leurs courbes d'évolution sont différentes en fonction des périodes.

Jamâl al-Dîn al-Afghânî

Le premier grand nom du réformisme fondamentaliste est celui de Jamâl al-Dîn al-Afghânî (1838-1897). En 1871, deux ans avant la mort de Rifâ'a al-Tahtawî, Jamâl al-Dîn al-Afghânî est en Égypte où, avec ses premiers disciples, il va lancer la grande aventure d'un réformisme panislamiste.

Jamâl al-Dîn al-Afghânî (c'est à dire l'Afghan) est un personnage complexe. Il dit être né en Afghanistan vers 1830 dans un milieu sunnite, mais on le soupçonne aussi d'être né en Perse et d'être

³²⁵ Il rapportera de son séjour à Paris un récit de voyage, *L'Or de Paris*, qui a été traduit en français en 1957 par l'universitaire copte égyptien Anouar Louca, décédé cet été ; *L'Or de Paris* a été réédité chez Sindbad en 1989.

chiite. Ce homme, « plus polémiste politique que véritable théoricien » selon l'expression d'Henri Laoust³²⁶, a passé toute sa vie à voyager d'un pays à l'autre, au gré des intrigues politiques d'Afghanistan en Inde, d'Egypte en Perse, de Londres ou Paris à Moscou, Saint-Petersbourg et Constantinople, tantôt appelé par les gouvernants et comblé de faveurs, tantôt objet de suspicion et voué à l'exil. On le présente comme un fervent musulman, mais il est aussi rationaliste et franc-maçon : aux alentours de 1880, il fonde au Caire une loge égyptienne affiliée au Grand Orient français. On le décrit comme un brillant orateur, un inlassable formateur qui a consacré toute sa vie à la cause du réveil de l'islam. Ce célibataire, drogué de thé et de tabac, mourra en résidence surveillée à Constantinople en 1897, sans avoir vu la moindre réalisation d'unité entre des musulmans divisés.

Car la grande idée d'Afghânî, celle à laquelle on l'identifie généralement, c'est le panislamisme. Ce qu'il cherche à promouvoir, c'est l'union des pays musulmans face à l'ingérence européenne. Une union au delà des clivages entre Arabes, Turcs, Persans, Indiens, mais aussi chiites et sunnites. Une union qui ne se ferait pas au bénéfice du seul califat ottoman, dont il dénonce l'autocratie, mais qui permettrait aussi à la Perse et à l'Egypte d'exister comme des entités autonomes. Ce qui est intolérable pour Afghânî, c'est la perte de puissance politique des Etats musulmans face aux pressions de l'Angleterre, de la France et de la Russie. Cette révolte contre la domination étrangère se fait au nom de l'islam contre la décadence des pays musulmans. Il dénonce l'autocratie des despotes locaux, il réclame les libertés constitutionnelles et un régime parlementaire, mais en affirmant que seule la religion peut assurer la stabilité des sociétés et la puissance des peuples. Il faut libérer l'Orient du despotisme intérieur et de l'impérialisme étranger par le retour aux sources de l'islam.

L'idée que l'on retrouve de façon permanente chez les réformistes jusqu'à aujourd'hui, c'est que l'islam ne doit pas être mis en cause dans le sous-développement des peuples musulmans. Si ceux-ci sont aujourd'hui dominés, c'est qu'ils ont au contraire trahi les idéaux de cette religion. Des idéaux qui se sont pas restés dans les cœurs et les consciences seulement, mais se sont concrétisés au VII^{ème} siècle et ont permis aux premières générations ferventes de musulmans de conquérir un empire. Chez Afghânî, le retour aux sources est indissociable de sa vision politique : il s'agit de retrouver dans l'islam des origines la vigueur et la puissance qui en ont fait un empire, et de régénérer les peuples musulmans affaiblis.

Mais la vision politique n'est pas seule en cause : il faut aussi purifier l'islam d'une conception médiévale du savoir qui ne correspond plus aux découvertes de la science du XIX^{ème} siècle, une science désormais incontournable dans l'ordre du prestige intellectuel et politique.

Vous avez peut-être entendu parler de la controverse qui a opposé Afghânî à Ernest Renan ou, du moins, de la conférence qu'Ernest Renan a donné à la Sorbonne le 29 mars 1883, dans laquelle il affirmait que l'islam était la cause première de la régression des peuples musulmans, parce que l'esprit

³²⁶ Henri LAOUST, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-d-dîn Ahmad b. Taimîya*, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale (IFAO), Le Caire, 1939, p. 543.

scientifique et l'islam étaient incompatibles. Or, Afghânî était à Paris à ce moment-là, et il a répondu à Renan dans le *Journal des Débats* du 18 mai 1883.

Afghânî va affirmer qu'il n'y a aucune incompatibilité entre la révélation et la raison, puisque le Coran lui-même engage constamment le croyant à comprendre le monde et à réfléchir ; c'est donc l'islam qui a permis la naissance de l'esprit philosophique chez les Arabes. Par conséquent, il n'y a aucune impossibilité au développement de la faculté rationnelle dans des systèmes scientifiques. La sclérose des esprits est le fait de la tradition, non de l'islam lui-même. Mais cela ne l'empêche pas d'affirmer la suprématie de la religion sur la science comme il ressort d'un autre débat, avec un intellectuel musulman cette fois.

Au cours d'un séjour en Inde qui s'était étendu de 1879 à 1883, et avait donc précédé sa venue à Paris, Afghânî avait en effet eu le temps de composer un pamphlet politique intitulé *Réfutation des matérialistes* et dirigé principalement contre un savant musulman indien, Sayyid Ahmad Khân (1817-1898), lui aussi réformateur. Sayyid Ahmad Khân prônait une certaine autonomie de la raison dans un effort de compréhension nouvelle à l'égard du Coran, afin d'aboutir à une certaine harmonie entre pensée musulmane et pensée moderne. Mais Sayyid Ahmad Khân trouvait bénéfique la présence des Britanniques en Inde, car elle permettait le progrès des musulmans face à la majorité hindouiste ; il venait de fonder en 1875 le célèbre collège anglo-musulman d'Aligarh. Afghânî lui reproche de miner l'attachement des musulmans aux valeurs de l'islam, en leur enseignant que l'étude des sciences compte plus pour l'essor d'une civilisation que l'attachement aux valeurs religieuses³²⁷. Ce double discours fait partie de ce que les analystes ont appelé les contradictions d'Afghânî, défendant la science contre Renan et l'attachement à la tradition des ancêtres contre Sayyid Ahmad Khân, modulant de façon très politique son discours en fonction de son interlocuteur, occidental ou musulman. Les analystes occidentaux restent très partagés sur les convictions profondes de l'homme. Ce qui ne peut pas être mis en doute, c'est l'ardente volonté d'Afghânî d'unifier les musulmans et d'en faire à nouveau des acteurs de l'histoire.

Muhammad 'Abduh

Un autre jalon dans ce parcours historique sera le plus célèbre des disciples d'Afghânî, l'égyptien Muhammad 'Abduh (1849-1905). Les deux hommes s'étaient rencontrés au Caire en 1871 et le compagnonnage intellectuel dura près de quinze ans avant que Muhammad 'Abduh n'impose sa propre marque au réformisme en Egypte. 'Abduh est né en 1849, l'année de la mort de Méhémet 'Alî. Il se forme à la grande université religieuse d'al-Azhar, mais sera très vite sensible à son engourdissement intellectuel qui ne lui paraît pas de nature à faire face au défi représenté par la culture occidentale qui se diffuse dans les pays musulmans. De la même façon qu'Afghânî, il défend l'idée que si les musulmans ne répondent plus à l'idéal de leur religion, c'est qu'ils en ont oublié la force et

³²⁷ Cf. Henri LAOUST, *Les schismes dans l'islam*, Payot, Paris, 1965, p. 341-342 et 359-360.

la pureté primitive. Il faut donc revenir à ses sources, en contournant le système suranné du droit et de la jurisprudence pour établir une nouvelle législation, fidèle aux principes de l'islam mais propre à intégrer les sociétés musulmanes dans le monde moderne. Comme Afghânî, il accorde une grande place à l'usage personnel de la raison dans la relecture des textes.

On peut dire que toute son œuvre n'est qu'une incessante apologétique destinée à prouver que l'islam est la plus parfaite des religions : un islam idéal, qui ne s'est pas répandu par les conquêtes mais par sa perfection rationnelle et morale, qui a été source de progrès pour l'Europe par l'influence qu'il a eue sur les origines de la Réforme et de la Renaissance, un islam qui est donc parfaitement conforme à l'esprit de la civilisation moderne.

Comme le feront un certain nombre d'autres réformistes à sa suite, il privilégie le texte du Coran au détriment de la *Sunna*, à laquelle lui-même n'a pas accordé un grand intérêt³²⁸. Un musulman doit s'appuyer sur le texte du Coran, puis sur l'usage de sa raison, mais la primauté du Coran est absolue et la raison ne peut que confirmer les vérités révélées qu'il contient : l'existence de Dieu, la création du monde, l'envoi des prophètes, la Résurrection et le Jugement. Sous cet aspect, nous sommes dans une conception de la raison qui n'est en rien une raison critique : la raison vient éclairer les données de la foi. Mais sous d'autres aspects, 'Abduh a pu se montrer novateur, notamment sur le plan social et politique, en essayant d'apporter des réponses neuves aux questions de son époque et en empruntant de nombreuses idées au droit public français et à la philosophie des Lumières.

Ce qui va séparer Muhammad 'Abduh de Jamâl al-Dîn al-Afghânî est d'abord de l'ordre de l'action politique. Après avoir connu plusieurs années d'exil de 1882 à 1889³²⁹, Muhammad 'Abduh apprendra à composer avec le pouvoir égyptien sous tutelle britannique et il acceptera d'occuper la plus haute dignité religieuse, celle de *mufti*³³⁰ de l'État, de 1889 à sa mort. Il reste hostile à la collusion du pouvoir local avec les autorités coloniales, mais il ne voit pas de solution à la libération des peuples musulmans dans un bouleversement politique rapide, contrairement à la vision d'Afghânî ; il voit cette libération dans un travail de longue haleine et par étapes progressives : l'éducation intellectuelle, morale et religieuse du peuple, qui lui paraît un préalable nécessaire à la formation d'une opinion publique et à la mise en œuvre d'une démocratie fondée sur les principes de l'islam.

³²⁸ Cf. G. H. A. JUYNBOLL, *The Authenticity of the Tradition Literature. Discussions in Modern Egypt*, Brill, Leiden, 1969, p. 15-20.

³²⁹ En 1881, 'Urâbî Pacha se dresse contre le khédive, les officiers circassiens de l'armée et les étrangers. La révolte échoue du fait de l'intervention anglaise de 1882, qui aboutit à l'occupation du pays. 'Abduh, qui a soutenu la révolte, est exilé.

³³⁰ On appelle mufti le magistrat qui émet une fatwa, c'est à dire une décision d'ordre juridique en réponse à un problème donné, et qui sera applicable à tous les cas analogues.

Rashîd Ridâ

Un autre grand nom du réformisme fondamentaliste est celui de Rashîd Ridâ (1865-1935) qui est un disciple de Muhammad ‘Abduh et que l’on présente même généralement comme *le* disciple. Rashîd Ridâ est syrien au sens ancien du terme, puis qu’il est né près de Tripoli au nord du Liban, où il passera les années de sa formation avant de venir s’installer au Caire où il rencontre Muhammad ‘Abduh.

Rashîd Ridâ a acquis une audience extraordinaire dans l’ensemble du monde musulman, grâce à la revue *al-Manâr* (le phare), qu’il a fondée au Caire en 1898 et qu’il dirigera jusqu’à sa mort en 1935. La revue, qui sera reprise par l’association des Frères musulmans égyptiens, ne lui survivra pas longtemps, puisqu’elle cessera de paraître en 1940.

Al-Manâr publiait à la fois des articles de doctrine et des informations sur l’ensemble du monde musulman, où elle avait des correspondants, depuis l’Inde et l’Indonésie jusqu’en Afrique du Nord. A cela s’ajoutaient des *fatwa* de Rashîd Ridâ qui répondait à de nombreuses questions sur des sujets divers. La revue comprenait aussi un commentaire du Coran célèbre sous le nom de Commentaire du *Manâr*. Il est l’œuvre de Rashîd Ridâ, qui y a inséré de larges extraits d’un commentaire que son maître Muhammad ‘Abduh avait professé en cours du soir à l’université islamique d’al-Azhar³³¹.

La revue va diffuser les idées du réformisme fondamentaliste pendant quarante ans. Elle prône la résistance politique et religieuse face aux pressions coloniales. Elle polémique contre les Européens qui séparent l’instance religieuse du politique et veulent effacer les derniers vestiges de la Charia là où leur influence le permet. Elle polémique contre le laïcisme kémaliste en Turquie, mais également contre les musulmans libéraux accusés d’occidentalisme, présents en Egypte et qui ont leurs organes de presse et leurs partis : le Wafd ou les libéraux-constitutionnels et tout le courant qui, à travers l’écrivain Taha Hussein, revendique une appartenance commune autour de la Méditerranée. La revue appelle à la revivification de l’islam face au défi de la modernité occidentale, afin d’entraîner une réforme religieuse et sociale de la communauté musulmane ; c’est dans ce cadre qu’elle polémique avec les savants conservateurs d’al-Azhar.

Dans son souci d’unifier tous les musulmans, la revue avait d’abord appelé à surmonter les divisions entre sunnites et chiïtes, mais après l’abolition du califat par les Turcs en 1924 et la conquête du Hedjaz par Ibn Saoud en 1924-1926, elle devient un centre actif de propagande en faveur du wahhabisme, ce qui entraîna de vives réactions de la part des chiïtes.

³³¹ Ce commentaire, qui a été réédité en dehors de la revue et couvre 12 volumes, est partiel. Muhammad ‘Abduh ne dépassera pas le verset 125 de la sourate 4, Les Femmes, tandis que Rashîd Ridâ poursuivra jusqu’au verset 107 de la sourate 12, Joseph. Sur le plan pratique, il est parfois difficile de distinguer la parole du maître de celle de son disciple au sein d’un discours prolixe, qui a totalement rompu avec la pensée claire et concise des classiques. C’est un discours à visée didactique, qui entend être fidèle aux salaf tout en répondant aux attentes des musulmans de l’époque moderne et en adaptant le commentaire aux questions contemporaines.

Pourquoi ce soutien à une idéologie que nous jugeons aujourd'hui totalement rétrograde ?

Le Wahhabisme

On sait que le wahhabisme est une doctrine qui est apparue en Arabie au XVIII^{ème} siècle et qu'elle s'est répandue grâce à l'association de son fondateur Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb avec un chef tribal Muhammad Ibn Saoud qui se lance à la conquête du Nadjd puis du Hedjaz. C'est Ibrahim Pacha, le fils de Méhémet Ali qui mettra fin à cette première expansion (1812-1819).

Lorsque le wahhabisme resurgit au début du XX^{ème} siècle, le contexte politique est tout autre. L'empire ottoman est vaincu et le califat aboli. Un symbole séculaire de l'unité des musulmans disparaît. Au Moyen-Orient, la politique des mandats prive les pays musulmans de leur souveraineté politique. Quant au Maghreb, il est occupé. Partout de nouvelles législations inspirées des législations occidentales tendent à réduire l'islam à une religion du statut personnel. Les Wahhabites sont alors considérés comme des acteurs de la renaissance arabe et islamique et cela d'un bout à l'autre du monde musulman par des gens aussi différents que le leader nationaliste marocain Allâl al-Fâsî qui parle de « révolution wahhabite³³² » et le philosophe et poète indien Muhammad Iqbâl qui écrira que « le wahhabisme est la première pulsation de vie de l'islam moderne³³³ ». En Egypte, *al-Manâr* soutient le wahhabisme dès 1920, lorsque Ibn Saoud commence à reconstruire ce qui deviendra l'Arabie saoudite après la seconde conquête du Hedjaz.

Le soutien au mouvement résurgent s'explique bien sûr par le contexte, mais on peut dire, de façon plus profonde, qu'un nouvel espoir naît : celui que le politique redevienne un lieu théologique. C'est l'espoir que la dissociation pratique qui s'était effectuée depuis des siècles va être surmontée, que l'écart entre le politique et le religieux va se combler ou se rétrécir. Entre la doctrine d'Ibn 'Abd al-Wahhâb et la famille des Saoud, on retrouve l'alliance étroite de la doctrine et de la force militaire qui avait, à l'origine, fait le succès de l'islam, mais aussi au Maghreb, entre le XI^{ème} et le XIII^{ème} siècle, celui des grandes dynasties des Almoravides et surtout les Almohades dont le nom signifie « les unicitaires » et qui prônaient déjà le retour au Coran et à la *Sunna* contre le juridisme des malékites.

La doctrine wahhabite affirme un monothéisme rigoureux sur le plan théologique. Comme chez les réformistes ultérieurs, la cité musulmane primitive des pieuses générations est idéalisée et on met en avant les sources canoniques du Coran et de la *Sunna* avec cependant une insistance très nette sur le caractère authentique de cette dernière. En effet, les Wahhabites revendiquent leur appartenance à l'une des quatre écoles juridiques de l'islam, le hanbalisme, qui se caractérise par un attachement étroit à la tradition prophétique.

³³² Allâl AL-FASI, *Al-harakât al-istiqlâliyya fi-l-maghrab al-'arabî* (Les mouvements indépendantistes au Maroc), Casablanca, 1993 (1^{ère} éd. 1948), p. 153.

³³³ Muhammad IQBAL, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, Paris, 1955, p. 165.

Le monothéisme rigoureux des Wahhabites implique une sorte de « démythologisation en acte ». Un certain nombre de destructions ont été entreprises dans le Hedjaz. Lorsqu'on lit la *Rihla* d'Ibn Jubayr³³⁴ qui a visité La Mecque au XII^{ème} siècle, on peut appréhender quelque chose d'une Arabie pré-wahhabite : il raconte que les pèlerins allaient visiter le lieu où était né Muhammad, celui où il avait épousé Khadîja, celui où était née Fâtima, le banc où il s'asseyait près de la maison de Khadîja. Dans l'enceinte de la Ka'ba, on pouvait visiter le tombeau d'Ismaël et de sa mère Hagar. On pouvait aller prier dans la mosquée de la montagne d'Abû Qubays, à l'endroit où la lune s'était fendue pour le Prophète. Tout cela, les Wahhabites l'ont fait disparaître. Dès la première conquête, toutes les coupoles édifiées sur les tombes des compagnons du Prophète, dans le grand cimetière de Médine, le *Baqî'* derrière la mosquée du Prophète, ont été rasées.

Rashîd Ridâ justifiera son adhésion au wahhabisme par la rigueur de son monothéisme et son enracinement dans les sources les plus anciennes, mais également par l'indissolubilité du lien entre pouvoir politique et religion. Celui-ci se concrétise dans un État qui devient le garant d'une société régie par la loi islamique : l'État devient celui qui ordonne le bien et qui interdit le mal, selon la célèbre injonction coranique.

Nous sommes là dans la problématique de la nouvelle période qui s'annonce avec la création d'une véritable structure politique qui entend conquérir le pouvoir, même dans un seul pays : les Frères musulmans.

Les Frères musulmans

Nous avons vu qu'en 1935, à la mort de Rashîd Ridâ, l'association des Frères Musulmans tentera de faire vivre la revue *al-Manâr* jusqu'en 1940. L'association existait depuis 1928 en Egypte et avait été fondée par Hasan al-Bannâ (1906-1949), instituteur de formation, élevé dans les idées réformistes par un père qui avait été un élève de Muhammad 'Abduh. Hasan al-Bannâ a laissé quelques écrits, mais il est avant tout un prédicateur charismatique et un organisateur : en 1948, l'association compte cinq cent mille membres. Sa vision est clairement politique : l'islam est un système global de vie et le politique en est une dimension inhérente. Le pouvoir doit être musulman pour assurer à une société musulmane toute son armature : écoles, tribunaux, fonction publique, armée, économie – la *zakât* devient un système fiscal exigeant et non plus une aumône individuelle –, moralité publique, censure des livres, journaux, œuvres culturelles³³⁵... Tout l'effort de laïcisation des institutions judiciaires et

³³⁴ Ibn Jubayr (1145-1217) était un Andalou de Valence au service des Almohades. Il accomplit son voyage en Orient entre 1183 à 1185. On peut lire une traduction en français de sa *Rihla* par le P. Charles-Dominique in *Les Voyageurs arabes*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1995.

³³⁵ Le lecteur français se reportera à la traduction par J. Marel d'une brochure éditée au Caire en 1936 et rééditée à plusieurs reprises dans les années suivantes. Hasan al-Bannâ y donne une liste des réformes nécessaires à l'établissement d'une société véritablement islamique, cf. *Orient*, n° 4, p. 58-62.

politiques entrepris depuis le XIX^{ème} siècle est contesté, et c'est cela que signifie le slogan des Frères : « Le Coran est notre constitution³³⁶. » Mais pour eux comme pour les associations qui sont dans leur mouvance, il est indispensable d'instaurer les conditions d'une véritable justice sociale avant d'appliquer la Charia. Et c'est pour cette raison que le pouvoir doit être conquis.

Abû A'lâ Mawdûdî

C'est sur le même modèle qu'est organisée au Pakistan en 1941 la *Jamâ'at-i Islâmî* fondée par Abû A'lâ Mawdûdî (1903-1979) dont le père avait été disciple de Sayyid Ahmad Khân. De formation traditionnelle, puis journaliste, il devient le théoricien d'un islam politique, défini comme une troisième voie entre le capitalisme et le socialisme, qui n'a rien à emprunter à la civilisation occidentale.

Un concept important est introduit par Mawdûdî dans l'analyse politique : celui de la *hâkimîyya* ou souveraineté de Dieu. Ce n'est pas un concept coranique, mais il veut signifier que Dieu est la source de toute autorité. Il trouve sa principale application dans le champ politique : la démocratie repose sur un principe impie puisqu'elle fait de la souveraineté populaire la source de la légitimité politique. C'est grâce à son influence que la première constitution du Pakistan, promulguée en 1956, visera à « réviser toutes les lois existantes à la lumière du Coran et de la Sunna³³⁷ ». Le seul régime qu'il soutiendra sera celui du général Zia ul-Haqq. De son point de vue, le Pakistan ne devait pas être un Etat-nation de musulmans, mais un État islamique doté d'une mission. Mawdûdî participera à la fondation et au fonctionnement de l'Université de Médine en Arabie Saoudite et à celui de la Ligue islamique mondiale. Il laissera de nombreux écrits dont un certain nombre sont traduits en de multiples langues. Son œuvre la plus importante est un commentaire du Coran qu'il rédigea pendant trente ans.

Sayyid Qutb

Une figure proche de la précédente est celle d'un membre éminent des Frères musulmans : Sayyid Qutb (1906-1966), né en Egypte, dans un village non loin d'Assiout la même année que Hasan al-Bannâ. De formation moderne, il ne fait pas d'études théologiques, mais suit le cursus d'une sorte d'école normale d'instituteurs. Il devient à la fois enseignant et critique littéraire. Son seul voyage hors d'Egypte est un stage pédagogique aux États-Unis entre 1949 et 1951. A son retour en 1951, il adhère à l'association des Frères musulmans. Après le coup d'État de Nasser et des Officiers libres en 1952, il subira les persécutions qu'ont connues tous les membres de l'organisation. Il sera arrêté en 1954 et passera le reste de sa vie en prison, hormis huit mois de liberté. En août 1966, il sera pendu sous l'accusation de complot.

³³⁶ Cf. Olivier CARRE et Gérard MICHAUD, *Les Frères musulmans*, Gallimard Archives, Paris, 1983, p. 40.

³³⁷ Cf. *Encyclopédie de l'islam*, art. « Mawdudi », VI, 863-864.

Son œuvre maîtresse est un commentaire du Coran intitulé *A l'ombre du Coran (Fî zilâl al-qur'ân)* qui rassemble trente cahiers rédigés entre 1951 et 1966, en grande partie à l'hôpital de la prison où il était soigné. L'ouvrage ne porte pas la marque d'un théologien, mais celle d'un militant. Sans cesse réédités jusqu'à nos jours, les six volumes sont devenus une « œuvre culte » pour les militants islamistes du monde entier.

De longs développements théoriques sur l'islam entrecourent la matière même du commentaire et permettent de mieux saisir comment fonctionne une pensée fondamentaliste. Ainsi expose-t-il, à l'orée de la sourate *Les Femmes*³³⁸, la validité permanente de la pédagogie divine qui se livre à travers le Coran. C'est une méthode immuable dans ses principes parce qu'elle s'adresse à l'homme et que l'homme est doté d'une nature humaine permanente. Tous les changements et toutes les évolutions des sociétés humaines ne peuvent engendrer que des modifications superficielles de sa nature qui reste permanente par le fait même qu'elle a été créée. Ainsi des textes coraniques qui ont une validité permanente peuvent s'adresser à une nature humaine permanente, car la source est la même : Dieu.

Du point de vue de Sayyid Qutb³³⁹, il ne faudrait pas croire que le message coranique se trouve en quoi que ce soit limité par le fait qu'il était adressé à la société polythéiste de l'Arabie du VII^{ème} siècle. En effet, la *jâhiliyya* primitive³⁴⁰ est relayée par une *jâhiliyya* moderne, celle du monde civilisé industriel européen et américain et la pédagogie divine des textes coraniques y trouvent tout autant leur application. La *jâhiliyya* n'appartient pas à une époque passée et déterminée de l'histoire, elle est constituante de tout système qui repose sur l'asservissement³⁴¹ de l'homme par l'homme. Sayyid Qutb constate que ce système s'étend actuellement au monde entier : les principes, les lois, les valeurs, les coutumes, tout cela aujourd'hui repose sur des fondements humains et non divins, ce qui est la définition même de la *jâhiliyya*. Face à cette situation, l'islam est la seule voie qui permet à l'homme de se libérer de l'asservissement de l'homme car tous ses principes, toutes ses lois, toutes ses valeurs ont une source divine. En les adoptant et en y obéissant, l'homme ne se trouve plus soumis qu'à Dieu seul.

Sayyid Qutb refuse toute possibilité d'actualisation ou de mise en contexte historique des prescriptions coraniques. De son point de vue, l'existence de l'islam n'est aucunement déterminée par la génération humaine dans laquelle il est apparu : « Ce ne sont pas les musulmans qui ont institué

³³⁸ Sayyid QUTB, *Fî Zilâl al-Qur'ân* (A l'ombre du Coran), Dar Shorok, Le Caire, 1992 (17^{ème} éd.), I-VI, p. 556.

³³⁹ *Ibid.*, p. 557.

³⁴⁰ La *Jâhiliyya* est un concept coranique signifiant un « état d'ignorance » ; le terme a fini par désigner chez les historiographes la période du paganisme arabe avant l'islam. Une seule des quatre occurrences coraniques, en 33, 33, pourrait désigner une « époque antérieure ».

³⁴¹ C'est le même terme arabe de *'ubûdiyya* qui désigne l'asservissement et l'adoration soumise que l'on doit à Dieu.

l'islam, mais l'islam qui a institué les musulmans³⁴². » l'islam diffère en cela des autres doctrines, qui sont élaborées par des hommes. Ceux-ci établissent des institutions et promulguent des lois qui n'ont d'autre fondement qu'eux-mêmes et leur réflexion. En revanche, c'est le Dieu créateur qui a institué l'islam pour les hommes. Il n'y a donc pas à tenir compte d'une situation historique qui imposerait telle ou telle compréhension à telle ou telle époque. La seule situation historique que doivent reconnaître les musulmans est celle de leur conformité aux principes islamiques ou de leur déviation de ces principes. La théorie islamique de l'histoire est donc différente de toutes les autres théories qui prennent en compte la réalité d'une société donnée, le développement de cette société et ce qu'il implique d'évolution dans les conceptions de ses membres. Mais appliquer cette vue des choses à l'islam serait une négation de sa nature exceptionnelle puisque d'origine divine.

Conclusion

Je voudrais reprendre la question que je posai au départ : le réformisme fondamentaliste est-il un véhicule de la modernité dans l'islam ou un vecteur de son occidentalisation ? Faut-il suivre François Burgat lorsqu'il présente la résurgence du religieux comme un effet de la vieille dynamique du nationalisme anti-impérialiste arabe, aujourd'hui anti-américain, qui ne s'exprime plus dans un langage marxiste, mais dans le langage endogène de la culture islamique³⁴³ ? Ou bien Olivier Roy lorsqu'il présente le néo-fondamentalisme qui aurait succédé à l'islamisme comme le produit d'une religiosité moderne, individualiste, déracinée, transversale, en rupture consciente et volontaire avec une histoire, une culture et une langue³⁴⁴ ?

Il me semble que le fait de regarder un phénomène contemporain à la lumière de son histoire, même récente, nous permet de "recadrer" un certain nombre d'affirmations. Première affirmation : on présente souvent le réformisme fondamentaliste comme un phénomène réactif. Autrefois, il était une réaction à l'ingérence des puissances coloniales dans les affaires des pays musulmans. Aujourd'hui, il est une réaction à la politique américaine au Proche-Orient et au soutien à l'Etat d'Israël. Ou bien en Europe, il est une réaction au ghetto social de l'immigration et à l'exclusion du chômage. Il ne s'agit pas de nier ces paramètres politiques et sociologiques, mais d'ajouter, pour une compréhension moins unilatérale, que ces peuples ont aussi une histoire et une culture propres et qu'ils ne sont pas nés seulement dans le regard de l'autre.

Autre affirmation : le radicalisme islamique s'intègre au jeu démocratique dès lors que celui-ci est instauré. Les pays musulmans qui pratiquent la répression à outrance favorisent au contraire le radicalisme. En admettant que ces conditions idéales soient instaurées, ne peut-on pas se demander si la forme même de la démocratie n'en serait pas affectée ? Car on ne peut pas dénier aux réformistes

³⁴² Sayyid QUTB, *Fî Zilâl al-Qur'ân*, op. cit., p. 584.

³⁴³ Cf. François BURGAT, *L'islamisme en face*, op. cit., p. XIV.

³⁴⁴ Cf. *Le Monde des Religions*, loc. cit., p. 49.

fondamentalistes la volonté et le souci d'une réelle altérité : celle d'avoir à établir un modèle politique alternatif qui ne sépare pas l'instance du religieux et celle du politique. Nous avons l'exemple de l'Iran qui a mis en place des institutions originales en doublant le parlement et le président, élus par le peuple, d'un conseil non élu dirigé par un guide qui est une sorte de gardien de la constitution. Nous avons là un cadre islamique qui encadre sévèrement l'action législative du parlement et le peuple n'y est pas source de la loi. Quel que soit le devenir du régime de Téhéran, d'autres formes de gouvernement entendront concilier ce que la modernité telle que nous la concevons ne veut pas concilier. Le mouvement réformiste dès le départ s'est dressé contre l'effort de laïcisation des institutions judiciaires et politiques entrepris depuis le XIX^{ème} siècle et il entend toujours revenir sur ce processus. Dans un autre contexte, celui de la France d'aujourd'hui, pays démocratique, quand un mouvement comme l'UOIF prône une adaptation de la laïcité, sa position est sous-tendue par tous ces débats. Il faut reconnaître que nous avons là deux lignes orientées en sens inverse : d'un côté, toujours plus d'autonomie entre politique et religieux et, de l'autre, toujours moins.

Autre affirmation : l'effacement des cultures d'origine, par exemple l'islam maghrébin coutumier, de la génération des parents, au profit d'une idéologie transnationale comme l'islamisme pour la jeune génération, serait un vecteur d'occidentalisation parce qu'il porterait la marque du déracinement engendré par la mondialisation. Ne faudrait-il pas rappeler aussi que la notion islamique de *umma*, c'est-à-dire d'une communauté de croyants transnationale, au-delà des clivages ethniques, n'a pas attendu la mondialisation capitaliste pour s'exprimer et que la revue *al-Manâr* par exemple s'en faisait le porte parole à la fois contre l'idéologie nationaliste et contre l'islam coutumier des confréries soufies ?

Autre affirmation : la modernité dans les pays musulmans ne pourra être le fruit que des conditions économiques et sociales propices, ce qui rend inutile et vain tout débat théologique autour du Coran, de son exégèse et du statut de la « parole de Dieu ». Je pense au contraire que tout cela va ensemble et que lorsque les théologiens apprennent à dialoguer avec les sciences humaines et intègrent par exemple l'approche historico-critique de leurs textes fondateurs, un certain rapport de la violence à la vérité s'en trouve modifié.

Autre affirmation : le religieux ne serait qu'une idéologie, c'est à dire une fausse représentation du monde ou encore un habillage pour des réponses concrètes à des problèmes concrets qui trouveraient leurs causes dans les conditions économiques et sociales des collectivités. Ne faudrait-il pas dire que le religieux est aussi bien plus qu'une idéologie et que ce qui fait la force de l'islamisme, radical ou pas, c'est justement son articulation avec une tradition religieuse séculaire et son attachement passionnel à une même réalité considérée comme sacrée ?

Je terminerai par une question : N'y a-t-il pas, dans l'approche des sociologues que j'ai nommés, un effort de rationalisation extrême qui dénie au religieux ou à l'ordre symbolique son efficace propre dans le devenir des sociétés ?

Et c'est à l'historien Georges Duby que je laisserai le dernier mot. Lorsqu'il s'interrogeait sur ce que les marxistes appelaient la détermination en dernière instance des phénomènes sociaux (eux plaçaient dans l'économie le lieu par excellence de cette détermination), Georges Duby pensait « qu'une société ne s'explique pas seulement par ses fondements économiques, mais aussi par la représentation qu'elle se fait d'elle-même. [...] car ce n'est pas en fonction de leur condition véritable, mais de l'image qu'ils s'en font et qui n'en livre jamais le reflet fidèle, que les hommes règlent leurs conduites ». Et il ajoutait : « Se demander ce qui détermine en dernière instance, c'est poser un faux problème. Il n'y a pas de dernière instance. Ce qui compte, c'est la globalité, la cohérence, la corrélation. [...] C'est chercher à combiner plusieurs systèmes pour réduire à l'ordre le concret de la vie³⁴⁵. »

³⁴⁵ Cité par Jacques Dalarun dans son introduction à Georges DUBY, *Féodalité*, Gallimard Quarto, Paris, 1996, p. XXI.

Catholicisme et modernité

Luc Perrin, maître de conférences à l'Université Marc Bloch, Strasbourg

Rendre compte, pour l'historien de l'Église, revient à rendre intelligible, dans son contexte, l'attitude catholique face à la modernité depuis la Révolution française. L'interprétation développée ci-après s'appuie tant sur la production magistérielle du Saint-Siège que sur les institutions et initiatives presque innombrables qui soit ont précédé les arbitrages romains, soit ont été encouragées par eux. Elle s'inspire directement des thèses exposées dans l'œuvre d'Émile Poulat. On suivra, même si elle appelle quelques nuances, l'apostrophe pertinente de Maurice Allard, député socialiste et farouche laïcisateur en 1905 : « Il n'y a pas de catholiques en dehors du pape et, quand vous parlez des catholiques en les séparant de la papauté, vous commettez la plus grossière des erreurs³⁴⁶. »

La réponse à la question posée tient en une phrase célèbre, la dernière proposition condamnée (n° 80) du *Syllabus errorum* édicté par le pape Pie IX (1846-1878) le 8 décembre 1864 : « Le Pontife romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, avec le libéralisme et la civilisation moderne. » Confronté à la modernité dans les conditions que nous examinerons, le catholicisme proclame son intransigeance doctrinale : nous sommes irréconciliables, dit un peu plus tard Albert de Mun, un héraut du catholicisme social. Le conflit porte avant tout sur les principes, vis-à-vis desquels l'Église, liée par la Révélation, ne saurait transiger.

Avant d'aborder les origines de ce conflit et donc du « catholicisme intransigeant », il est nécessaire de mettre en garde le lecteur sur l'emploi indifférencié de termes apparemment proches : modernité, modernisme, moderne. Le « modernisme », dans le vocabulaire catholique et historique, renvoie à un épisode daté, au début du XX^{ème} siècle, qui est un effet capital du conflit entre catholicisme et modernité et dont les conséquences sont toujours présentes : ne confondons pas la partie avec le tout. « Moderne » en revanche est source d'ambiguïté : le catholicisme est bien sûr moderne, au sens trivial du mot. Michel Lagrée³⁴⁷ a démontré l'empathie du Saint-Siège envers la technique. Décrite par sainte Catherine Labouré par rapport à sa vision de la Vierge Marie en 1830, la « médaille miraculeuse » est ainsi répandue en millions d'exemplaires dans le monde entier en quelques années : la Révolution industrielle et les progrès des transports ont permis cette diffusion

³⁴⁶ Cité in C. SORREL, *Libéralisme et modernisme, Mgr Lacroix (1855-1922). Enquête sur un suspect*, Le Cerf, Paris, 2003, p. 323.

³⁴⁷ Michel LAGREE, *La Bénédiction de Prométhée. Religion et technologies, XIXe-XXe siècles*, Fayard, Paris, 1999.

d'un objet religieux à très bas coût, objet qui proclame pourtant la doctrine anti-moderne de l'Immaculée Conception. De même, à partir de Vatican II et du pontificat de Paul VI, la hiérarchie catholique use-t-elle de termes jusque là vilipendés (« droits de l'homme », « laïcité », « liberté de conscience », etc.) : mieux, elle les revendique comme siens. En adoptant le langage de la modernité et ses techniques, Rome n'entend pourtant pas se rallier aux principes qui la sous-tendent : le catholicisme s'accommode ainsi d'une « épimodernité » (E. Poulat), comme le Japon de Meiji avait adopté la technique européenne contre les Puissances occidentales. Reste un dernier point à préciser : l'Église se pense « catholique », à savoir universelle. Sa visée n'est pas la France, ni même l'Europe, mais l'ensemble du monde : les peuples d'Afrique, d'Asie et des Amériques sont toujours présents dans les vues romaines.

Le catholicisme : une antimodernité fondamentale

Antimoderne, tel est le titre du premier grand ouvrage du philosophe catholique Jacques Maritain, paru en 1922. Le heurt frontal entre l'Église romaine et la Révolution libérale diffère du très vieil affrontement Église-État. Dans les siècles précédents, le pouvoir politique prétendait contrôler la hiérarchie ecclésiastique nationale et s'opposait périodiquement à la papauté sans jamais remettre en question la symbiose entre religion, État et société. Avec la modernité, il s'agit d'un changement de paradigme : cinq exemples le montreront.

Premièrement, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 énonce en son article 10, après des hésitations dont le texte garde l'empreinte, la liberté des opinions, « même religieuses ». L'union du trône et de l'autel, de l'Église et de l'État, se trouve dès lors mise en cause : l'État confessionnel, qui était la règle partout dans le monde, cède la place à un pluralisme religieux légal. La question du sacre du souverain français éclaire la rupture : Louis XVI est sacré à Reims et prête serment de défendre l'Église ; après la Révolution, Charles X réitère la cérémonie pour la dernière fois en 1825 mais il est alors largement brocardé. Entre les deux, Napoléon I^{er} avait mis en scène la situation concordataire par son sacre impérial à Notre-Dame (1804) : le pape est réduit au rôle de témoin et le plébiscite a auparavant signifié la volonté populaire. L'Église n'est plus le principe de légitimité du pouvoir politique. Après l'épisode contradictoire de l'Église constitutionnelle (1790), signe de la difficulté des Constituants à s'émanciper de l'univers mental pré-moderne, le système des cultes reconnus (Concordat de 1801, loi de Germinal An X) s'installe. En France, la loi de 1905, sous l'apparence d'une séparation radicale, introduit de nouvelles formes de reconnaissance des cultes ou d'exclusion : la loi About-Picard (2001) tend ainsi à pourchasser des cultes qualifiés de « sectes ». C'est en effet à la loi dite de séparation (article 2, 2^{ème} alinéa) que l'on doit, par exemple, le statut public de l'aumônerie militaire alors qu'elle avait été abrogée vingt ans auparavant, en régime concordataire. De multiples dispositifs de reconnaissance des cultes existent que ce soit en matière fiscale ou pour la sécurité sociale (la CAVIMAC créée en 1978). On oublie trop souvent que l'article premier de la loi énonce un principe qui oblige l'État à l'égard des cultes : « La République assure la

liberté de conscience. Elle *garantit* le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public. »

Deuxièmement, en 1792, l'Assemblée législative établit l'état-civil laïque. Cette décision fut peu commentée, bien qu'elle brise un lien essentiel : jusqu'alors, le registre d'état-civil et celui des baptêmes ne faisaient qu'un. L'acte d'entrée dans la société était un acte religieux majeur : le sacrement de baptême. Dès lors, après la première entorse concédée en 1787 par Louis XVI pour les protestants, c'est un acte laïque qui la solennise. Obtenir l'effet civil pour des actes religieux, tels le baptême et le mariage, fut plus tard un axe constant de la politique de concordats³⁴⁸ sous Pie XI en particulier.

Troisièmement, quand le divorce devient légal, une étape supplémentaire est franchie. La loi du nombre commence à faire la loi morale, indépendamment de toute morale chrétienne. L'anomie est la règle de l'État moderne : tous les conflits portant sur les questions éthiques et sexuelles découlent de cette rupture originelle (qu'on pense aux débats sur l'avortement, la contraception, le statut légal de l'homosexualité, le clonage humain, l'eugénisme, l'euthanasie, etc.). Comme l'indiquent bien les titres de deux encycliques de Jean-Paul II (*Veritatis splendor* en 1993 et *Evangelium vitae* en 1995), l'orthodoxie du magistère catholique se réfère à une vérité révélée et ne saurait se résoudre en une doxologie ou science de l'opinion. Le heurt est ici valable pour toutes les grandes religions par rapport à une modernité qu'un auteur a caractérisée dans le domaine éthique comme la « réduction progressive du noyau des impossibles ». Face à cela, l'Église romaine réplique que « la liberté se renie elle-même, elle se détruit et se prépare à l'élimination de l'autre quand elle ne reconnaît plus et ne respecte plus son lien constitutif avec la vérité³⁴⁹ ».

Quatrièmement, avec les lois d'Allarde et Le Chapelier, la Révolution bénit le libéralisme économique de stricte observance, en interdisant les grève et les corporations. Dès 1790, les vœux de religion pour l'entrée dans les ordres étaient bannis. En 1897, le chanoine Winterer relevait le lien entre les deux mesures : « Dans tout ce qui touche à la vie sociale, l'association est une grande force : comment pourrait-il en être autrement sur le terrain religieux ? Le couvent qu'est-ce qu'autre chose que l'association au service de l'Église et des âmes ? » En 1792, la dissolution de toutes les congrégations et la prohibition de la vie communautaire entrent en vigueur : les Carmélites de Compiègne sont guillotинées pour ce dernier délit. La régularisation juridique a mis très longtemps à advenir. Le Concordat étant muet sur la question, des reconnaissances ponctuelles sont accordées au XIX^{ème} siècle mais, alors que la loi de 1901 consacre la liberté d'association, son titre III institue un régime d'exception particulièrement défavorable pour les congrégations. Il faut attendre un décret de Vichy en 1942, confirmé à la Libération, pour supprimer ce régime : cependant, une seule

³⁴⁸ Parfois l'État l'accorde sans négociation concordataire : ainsi la loi de 1995 en Lituanie pour tous les cultes qualifiés de traditionnels dans le pays.

³⁴⁹ *Evangelium vitae*, n° 19.

congrégation est reconnue avant 1970. Depuis lors, le dispositif est effectivement appliqué et a même été étendu au-delà du culte catholique, au bénéfice d'un monastère bouddhiste.

Enfin, le dernier aspect du changement de paradigme concerne la désacralisation de l'espace chronologique et sonore. Laïciser le temps, la Convention s'y emploie avec le calendrier révolutionnaire. Or, l'Église rythmait l'année (le Carême, le temps de l'Avent), la semaine (le dimanche) et même la journée (cf. le fameux *Angélus* de Millet). La question récemment soulevée de supprimer un jour chômé, fête religieuse plutôt que commémoration civile, s'inscrit donc plus pacifiquement dans une longue histoire. Alain Corbin³⁵⁰ a conté la tentative du Directoire pour bouter la religion hors de l'espace sonore et accaparer l'usage des cloches : l'affaire se prolonge pendant tout le XIX^{ème} siècle à travers la rivalité entre maire et curé pour la possession des clefs du clocher.

Ce bouleversement majeur s'est déroulé en France dans la violence : massacres de septembre 1792, première Terreur (1793-1794), guillotine sèche des déportations (1797-1799). Un pape, Pie VI, est mort prisonnier à Valence en 1799 tandis qu'un autre, Pie VII, fut le captif de Napoléon de 1808 à 1814. Les armées de la Révolution et de l'Empire ont exporté cette violence dans toute l'Europe, spécialement en Espagne. Entre 1879 et 1910, la phase de laïcisation s'accompagne de nouvelles violences plus matérielles, expulsions et confiscations. En Europe, un degré de violence inouï est atteint en Espagne avec des massacres systématiques au début de la guerre civile, en 1936-1937. Hors d'Europe, la laïcisation s'effectue également dans des flots de sang au Mexique après la révolution de 1911, en particulier pendant la révolte des Cristeros (1926-1929). Toutefois, l'instauration du pluralisme confessionnel fut aux États-Unis et dans les îles britanniques, au contraire, une libération de la tutelle rigoureuse des lois anti-catholiques. Le Premier amendement (1791) à la constitution des États-Unis, en mettant fin à toute religion d'État dans les anciennes treize colonies protestantes, ouvre la voie à l'expansion du catholicisme. De part et d'autre de l'Atlantique, la mémoire est donc marquée par une histoire entièrement différente de l'avènement d'une même modernité.

Le catholicisme comme contre-modernité

Cette dimension s'exprime dans trois temps qui se chevauchent pour partie. La première époque est marquée par l'espérance d'une restauration possible et proche de l'ordre pré-libéral. Le nouvel État moderne est considéré comme une aberration transitoire dont on condamne les principes successivement : en 1791, Pie VI avait rejeté certains articles de la Déclaration de 1789, en 1832 Grégoire XVI réitère la condamnation avec *Mirari vos* et Pie IX enfonce le clou avec l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus*. Cette attitude essentiellement défensive trouve son illustration dans le difficile maintien des États de l'Église, sous protection autrichienne avant 1848, sous protection française ensuite. Les hésitations de Napoléon III conduisent à dépecer les États pontificaux en 1860-1861 mais préservent Rome et le Latium des assauts de Garibaldi, jusqu'à ce que la guerre franco-

³⁵⁰ Alain CORBIN, *Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible*, Albin Michel, Paris, 1994.

prussienne impose le départ des troupes françaises : le 20 septembre 1870, l'armée italienne envahit Rome qui est annexée peu après au royaume unitaire italien.

Cette défaite cuisante, en dépit des zouaves pontificaux, ne doit pas occulter l'affirmation d'une autre stratégie, esquissée déjà pendant cette première époque. Une offensive souterraine a commencé en effet avec l'explosion congréganiste : entre 1800 et 1880, les créations de nouvelles congrégations religieuses, en particulier en France, atteignent un record historique. Outre la reconstitution des ordres anciens (les Jésuites en 1814, par exemple), ce sont surtout des congrégations de religieuses apostoliques qui se multiplient, en France comme aux États-Unis. Elles sont les régiments de cette offensive toute pacifique car les « bonnes sœurs » sont présentes partout où la société libérale étale ses carences et ses plaies : à l'école (spécialement pour les filles), à l'hôpital, auprès des personnes âgées, des délinquant(e)s, des handicapés physiques et mentaux, portant assistance à la pauvreté extrême, dispensant des soins à domicile, etc. Acceptées ou tolérées par les élites libérales, elles se fondent dans le paysage social en dépit d'habits fort repérables, à tel point que toute une historiographie libérale et féministe a fini par les oublier totalement : elles constituent pourtant un visage essentiel du « catholicisme au féminin », pour reprendre le beau titre du livre de Claude Langlois³⁵¹. C'est à Léon XIII (1878-1903) que l'on doit l'élaboration des bases de la doctrine sociale de l'Église, avec l'encyclique *Rerum novarum* (1891). Dès lors, les papes apportent presque tous une pierre nouvelle à l'édifice, de Pie XI (*Quadragesimo anno* et la fameuse subsidiarité reprise par l'Union européenne) à Jean-Paul II (*Centesimus annus* en 1991). Cette doctrine repousse l'alternative socialiste (sous toutes ses formes³⁵²) et soumet les « lois » du marché à l'impératif moral du bien commun. Elle contribue à l'expansion d'un vaste « Mouvement social catholique » et des mouvements de laïcs se lancent à la reconquête des milieux sociaux : syndicats chrétiens, patronages populaires, scoutisme, œuvres paroissiales, militants de l'Action catholique générale et spécialisée à partir des années 1920 sur le modèle de la Jeunesse ouvrière chrétienne (J.O.C.), etc. Un chant jociste traduit bien l'ambition de cette utopie catholique sociale : « Nous referons chrétiens nos frères. » Le succès fut cependant très inégal suivant les pays : très puissant en Allemagne, Belgique et Pays-Bas, Italie, le Mouvement catholique est beaucoup plus faible en France. L'effort missionnaire en Afrique et en Océanie, puis en Extrême-Orient, est un élément de l'offensive contre-moderne : l'Église catholique (comme les Églises protestantes) bénéficie de l'expansion coloniale européenne, mais les chrétientés qu'elle suscite sont conçues comme des antidotes aux valeurs qui dominent les États colonisateurs.

Les années 1960-1970 connaissent un véritable démantèlement de ce grand édifice. La contre-société catholique s'effondre brutalement en France et aux Pays-Bas par exemple, beaucoup plus lentement en Belgique où ce phénomène se produit depuis 1999. La « Révolution tranquille » au

³⁵¹ Claude LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin : Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^{ème} siècle*, Le Cerf, Paris, 1984.

³⁵² Pie XI condamne solennellement le communisme en 1937 (encyclique *Divini redemptoris*).

Québec marque une rupture culturelle au cours de laquelle le catholicisme intégral est congédié dans ce pays³⁵³. Dans le contexte français, deux événements illustrent le changement : en 1964, la centrale chrétienne se déconfessionnalise pour devenir la C.F.D.T. et, en 1974, Georges Marchais, secrétaire général du Parti communiste, est l'invité d'honneur du rassemblement de la J.O.C. Émile Poulat résume ainsi cette évolution : « A tout niveau, l'Église fait aujourd'hui l'expérience – l'apprentissage – d'un nouvel usage de l'espace public ouvert à tous, dans une société où elle a perdu tout pouvoir d'imposition, où son audience s'est réduite, où ses moyens d'intervention se sont considérablement affaiblis³⁵⁴. » Cet affaiblissement n'est cependant pas une disparition : les principes anti-libéraux demeurent actifs et l'abbé Pierre, parfait représentant du catholicisme intégral, est depuis deux décennies le plus populaire des Français. De même l'adhésion de catholiques au mouvement altermondialiste, le soutien du cardinal Tettamanzi au sommet de Gênes, plus discrètement les multiples initiatives associatives locales participent-ils de cette matrice d'un catholicisme intransigeant et intégral.

Une certaine adaptation à la modernité

Ni libéralisme, ni socialisme, le magistère romain, instance régulatrice du catholicisme, s'est efforcé de maintenir le cap du « ni-ni ». Mais le catholicisme ne se réduit pas à son centre et n'a jamais fonctionné comme une armée en ordre de bataille : la « structure pyramidale » et hypercentralisée relève de ces moulins à vent que pourfendait don Quichotte. Il s'agit d'un fantasme de théologien, de dom Guéranger (qui s'en réclamait) à Hans Küng (qui l'exècre), et d'un modèle abstrait de canoniste dont on s'est un peu approché historiquement dans la première moitié du XX^{ème} siècle. Mais les mythes ont la vie dure, au point d'influencer les acteurs sociaux³⁵⁵.

Les systèmes libéraux et socialistes ont exercé une forte attraction sur une partie des catholiques. Sur le versant libéral, dès la Révolution, il y eut les catholiques « jureurs » ou « patriotes » qui ont formé l'Église constitutionnelle (1790-1801), avec notamment l'abbé Henri Grégoire, devenu évêque du Loir-et-Cher et entré au Panthéon, sans l'aval de l'épiscopat français, en 1801. Plus tard, entre 1830 et 1870, un courant catholique libéral s'épanouit en Europe, autour de personnalités telles que Montalembert et Mgr Dupanloup, de journaux (*Le Correspondant*, *The Tablet*), de salons aristocratiques et de cercles intellectuels : réconcilier la bourgeoisie et l'Église était l'une des ambitions de ces catholiques auxquels les intransigeants se sont victorieusement opposés. Plus largement, les « transigeants » ont jusqu'à nos jours cherché à importer dans la constitution de l'Église et/ou dans sa doctrine tout ou partie des valeurs libérales dominantes : parmi les mouvements les plus

³⁵³ Le film *Les invasions barbares* de D. Arcan (2003) exprime fort bien ce bouleversement mental et social.

³⁵⁴ Émile POULAT, *Le christianisme à contre-histoire*, Editions du Rocher, Paris, 2003, p. 181.

³⁵⁵ « La laïcité n'est pas négociable », a ainsi déclaré le président de la République, Jacques Chirac... alors qu'elle n'a été jusqu'ici qu'une suite de négociations, surtout depuis 1905.

significatifs, on peut rappeler les prêtres contestataires autour de Mai 1968 (Échange et Dialogue, par exemple), les groupes laïcs *Pro Choice* en Amérique du Nord qui militent pour une totale liberté individuelle en matière sexuelle et familiale, le mouvement *Wir sind Kirche* en Europe germanique qui voudrait calquer les institutions ecclésiales sur celles de la société civile démocratique.

Sur l'autre versant, le premier XIX^{ème} siècle a fourni une série de socialistes chrétiens : pensons au Lamennais tardif, à Louis Blanc ou à Pierre Leroux ; la figure du Christ révolutionnaire est très présente dans les révolutions de 1848. Plus tard, le catholicisme intégral peut conduire à passer au communisme : ainsi de Louis Althusser ou, sur un mode mineur, de l'abbé Jean Boulrier. Ce jésuite sécularisé participe à la fondation de la J.O.C. française, proteste en chaire contre l'antisémitisme nazi, puis adhère au Mouvement de la Paix et devient un compagnon de route du Parti communiste ; sanctionné puis réconcilié avec la hiérarchie après 1968, il éprouve alors des sympathies pour le traditionalisme liturgique, sans jamais renier ses amitiés marxistes. Boulrier est typique de cette mouvance des « chrétiens progressistes » d'après-guerre : l'expérience des prêtres-ouvriers, suspendue en 1954, en marque l'apogée. En Amérique latine surtout, des groupes développent à partir de 1969 une synthèse entre marxisme et intégralisme catholique : baptisée « théologie de la libération », à la suite du prêtre péruvien Gustavo Gutiérrez, elle n'encourt qu'une condamnation partielle de la part du Saint-Siège (1984-1986).

En dehors de ces courants plus ou moins organisés et toujours minoritaires, il existe une dissidence tranquille, discrète : le mot dissidence n'est d'ailleurs pas pleinement adéquat pour évoquer ceux qu'Émile Poulat appelle les « catholiques bourgeois ». Fortement marqués par le système libéral, ces fidèles, à la différence des « transigeants » et autres catholiques libéraux, ne cherchent pas à modifier l'Église ni à infléchir son enseignement ; ils respectent la hiérarchie et le pape, mais ils répugnent à militer. Ils peuvent être pratiquants et très pieux mais répondent à la manière de la tante d'Henri Krasucki, que sa famille interpellait au retour de la messe : « Alors qu'est-ce qu'il a dit le curé ? [...] – Ce n'est pas lui que j'écoute³⁵⁶. » Michel Lagrée évoquait de son côté ces « catholiques selon le suffrage universel » qui assurèrent les victoires électorales d'un Napoléon III en délicatesse avec Rome après 1860, puis le triomphe de la République des Républicains après 1879. La révolution démographique par généralisation du *coïtus interruptus* est également bien antérieure en France aux débats sur la contraception artificielle autour d'*Humanae vitae* (1968), puisqu'elle s'installe entre la fin du XVIII^{ème} siècle et le milieu du XIX^{ème} siècle. Pour une part, le catholicisme des sondages d'opinion donne une idée aujourd'hui de cette sensibilité.

Au-delà de ces sensibilités variées et parfois difficiles à cerner pour l'observateur, le magistère romain a su allier intransigeance sur les principes avec art du compromis quant aux diverses modalités d'application. Sur le plan politique, les exemples abondent de cette articulation entre la « thèse » et « l'hypothèse », selon les termes de Mgr Dupanloup en 1865, termes acceptés par Pie IX... ce qui

³⁵⁶ Cité par Émile POULAT, *Le christianisme à contre-histoire*, op. cit., p. 102.

était déjà un compromis. Alors que l'intransigeance récuse le pluralisme confessionnel légal, le Saint-Siège s'est borné à protester contre les Articles organiques de 1802 qui lui ont été imposés sans consultation. Ni Pie VII, ni aucun pape après lui n'a pourtant refusé d'appliquer le système concordataire qui instaurait ce pluralisme. Dès 1945, l'épiscopat français, avec l'aval de Pie XII, acceptait une « saine laïcité », avant que Vatican II en sa déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse (1965) n'étende cette acceptation à toute l'Église. Le Saint-Siège n'a jamais reconnu l'invasion de 1870 et la fin de son indépendance en tant qu'État : de Pie IX à Pie XI, cinq papes se sont déclarés prisonniers au Vatican. Les Accords du Latran en 1929 ont réussi pourtant la *conciliazione* entre l'État unitaire italien et ce principe de souveraineté du pape : mieux, c'est Pie XI lui-même qui a tenu à ce que la superficie du nouvel État, la Cité du Vatican, soit la plus réduite possible, 44 hectares. Très méfiant à l'égard de la démocratie sous Léon XIII et saint Pie X, le Saint-Siège s'y rallie pleinement sous Pie XII entre les radio-messages de Noël 1942 et 1944.

Dans deux domaines qui touchent au cœur de son intransigeance, le magistère catholique a maintenu intacts ses principes tout en faisant évoluer sa pratique. C'est le cas du rapport aux Saintes Écritures depuis l'éclosion de la crise moderniste autour des thèses d'Alfred Loisy au début du ^{xx}^{ème} siècle. La réécriture des dogmes catholiques en des termes qui soient le plus compatibles possibles avec la démarche des sciences positives avait fait scandale : Pie X avait condamné l'essai par l'encyclique *Pascendi* (1907) comme une dénaturation mortelle de la foi. La recherche exégétique toute entière avait été frappée de suspicion jusqu'à ce que sous Pie XII, après 1943, elle puisse reprendre son cours et préparer la constitution *Dei Verbum* de Vatican II (1965). Les implications théologiques des propositions de Loisy demeurent proscrites, mais les exégètes catholiques usent aujourd'hui massivement des mêmes méthodes critiques. De même l'Église romaine a-t-elle longtemps nourri une grande défiance à l'égard de l'œcuménisme chrétien, né en contexte protestant, et plus encore envers les rapprochements interreligieux : *Mortalium animos* (1928) condamne tout syncrétisme et « l'indifférentisme », qui tend à admettre que chaque religion contribue à égalité à l'unique vérité. Sous Pie XII, avec réserve, puis ouvertement avec Jean XXIII et depuis le dernier concile, le Saint-Siège est devenu partie prenante du dialogue œcuménique et a engagé un dialogue tant avec les non-croyants (marxistes au départ) qu'avec plusieurs autres traditions religieuses non chrétiennes : les rencontres d'Assise en 1986 et 2002 en sont l'expression la plus spectaculaire. Mais Rome a pris soin de marteler qu'il ne s'agissait aucunement de « prier ensemble » pour la paix, comme il est trop souvent écrit, mais de « prier avec » d'autres. De même, la déclaration *Dominus Iesus* de 2000 est venue rappeler que l'œcuménisme n'était pas un panchristianisme ou une super-Église et que nul catholique n'était dispensé de confesser le Christ comme seul rédempteur de l'humanité vis-à-vis des autres religions.

Le christianisme catholique a professé, bien avant 1789, une liberté de conscience « au for interne » : l'acte de foi doit être absolument libre. Quand la révolution libérale consécutive à la Révolution française lui impose une liberté publique de conscience, tend à reléguer la foi au rang des

opinions privées sans conséquence pour l'État et la norme sociale, l'Église se place dans une intransigeante opposition doctrinale. Menacée vis-à-vis des masses populaires par la montée des idées socialistes dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, elle réoriente son opposition vers la construction de contre-sociétés dans le monde entier, avec un inégal succès : c'est l'utopie du catholicisme intégral. De Pie VII à Jean-Paul II, l'Église romaine demeure irréductible face à la modernité. « Au-dessus des lois, il y a La Loi, celle que les hommes n'ont pas à faire ni à défaire, mais à recevoir de Dieu³⁵⁷ » : telle est la doctrine intransigeante, ici reprise par Mgr Elchinger lors de son homélie du 14 juillet 1983. Cette anti-modernité fondamentale a contribué à alimenter la résistance catholique aux totalitarismes nazis et soviétiques ; elle constitue le catholicisme en instance critique du libéralisme aujourd'hui triomphant. Mais il est lui-même travaillé par la modernité et a constamment adapté les modalités de son intransigeance.

³⁵⁷ Léon Arthur ELCHINGER, *Paroles pour la France*, Salvator, Mulhouse , 1984, p. 112.

Judaïsme et modernité

Sophie Nizard, maître de conférences à l'Université Marc Bloch de Strasbourg, chercheur au Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (CEIFR-CNRS-EHESS)

Il est difficile de parler du judaïsme ou de l'histoire des juifs et de leur enseignement à l'École dans le climat actuel de crispation qui entoure les questions de laïcité³⁵⁸. Ceci étant dit, c'est en tant que sociologue que j'interviens ici. De ce point de vue, il s'agit de rendre compte de la complexité des faits sociaux – et les faits religieux sont des faits sociaux – et de leurs aspects symboliques, sans cesser de tendre vers l'objectivité. L'attitude du sociologue est cependant une attitude empathique, ce qui fait qu'il épouse à la fois le point de vue objectif de la science et le point de vue de ceux dont il parle, c'est à dire des acteurs sociaux.

Ceci étant posé, je retracerai très succinctement le contexte général qui nous permettra de traiter ce sujet. Nous envisagerons la modernité, non pas en temps que période historique, mais en tant que processus caractérisé par certains grands traits qui sont retenus ici : autonomisation du sujet, rationalisation, différenciation des institutions. Quand on pose la question des rapports entre religion et modernité, on part du présupposé suivant : la religion se trouverait du côté de la tradition, de l'intemporel, de la continuité, et s'opposerait de fait à la modernité, que l'on place d'emblée du côté du changement, du mouvement, de la rupture. La modernisation des sociétés, constatée par les sciences sociales depuis plus d'un siècle, a ainsi été analysée comme un processus qui allait peu à peu déboucher sur l'évacuation progressive du religieux, sur « le désenchantement du monde » en termes webériens.

Pourtant, et notamment depuis les années 1970, on observe que si la sécularisation des sociétés est un processus qui continue d'agir, le sentiment religieux, quant à lui, ne semble pas régresser. Bien au contraire, certains y ont vu, un peu rapidement, un « retour » du religieux caractérisé par l'émergence de certains phénomènes comme les sectes, les fondamentalismes, les croyances en des phénomènes ésotériques, ou simplement les renouveaux religieux à l'intérieur des grandes religions historiques.

³⁵⁸ A ce propos, je ne peux pas ne pas évoquer l'ouvrage dirigé par René NOUAILHAT, *Enseigner le fait religieux à l'école – Un défi pour la laïcité*, Nathan-CNDP, Paris, 2003, dans lequel Daniel Faivre commet un article intitulé « Le judaïsme » qui est une somme d'inexactitudes historiques fondues dans une vision qui n'a rien ni de laïque, ni de scientifique, ni d'apaisant dans une période de conflits internationaux largement importés en France.

Dès lors, on ne parle plus de religion *versus* modernité, mais de modernité religieuse, non pas parce que la modernité a laissé subsister des zones d'ombres, mais parce que certains phénomènes religieux contemporains apparaissent précisément comme des productions religieuses de la modernité³⁵⁹. Ainsi en va-t-il par exemple de l'entrée des religions dans le domaine public par le biais de l'éthique : dans ce cadre, les religions sont considérées comme des réservoirs de sens, et des experts religieux peuvent être mobilisés pour répondre à des questions inédites nées de la modernité scientifique (qu'on pense à la constitution de comités d'éthique à la suite de certains débats publics comme, par exemple, celui sur le clonage).

Dans ce contexte, qu'en est-il du judaïsme ? Qu'est-ce qu'on entend d'ailleurs par judaïsme traditionnel ? Comment celui-ci est entré en modernité ? Qu'est-ce qui a changé en deux siècles ? Ces questions nous conduisent évidemment à une analyse historique des juifs comme collectivité historique³⁶⁰. Mais mon point de vue, en tant que sociologue, est également de comprendre comment ces changements historiques marquent le judaïsme contemporain, comment les identités juives se sont construites et continuent de se construire en référence à une tradition et face aux changements induits par la modernité.

Il faut également souligner que la rencontre entre *judaïsme et modernité*, comme phénomène historique, renvoie généralement aux bouleversements du judaïsme en Europe. Or le judaïsme séfaraïte, ainsi que celui de Grèce, de Turquie ou du Moyen Orient, est touché par la modernité, d'une part parce que le modèle français des droits de l'homme a acquis une valeur universelle qui sert de modèle, d'autre part parce que la colonisation européenne de régions abritant des juifs aura des conséquences pratiques sur ces derniers.

Je partirai tout d'abord des grands traits qui caractérisent le judaïsme traditionnel en tant que religion mais aussi en tant que culture et mode de vie, avec ses valeurs et ses normes³⁶¹. J'aborderai ensuite l'histoire de l'émancipation politique des juifs en Europe, qui marque la rencontre entre judaïsme et modernité, afin d'en envisager les conséquences en terme de pluralisation des courants du judaïsme, tant politiques que religieux. Dans cette optique, j'évoquerai le mouvement de réforme du judaïsme engagé en Allemagne dès le XIX^{ème} siècle, et caractérisé par une forte sécularisation interne.

³⁵⁹ Cf. Danièle HERVIEU-LEGER, *La religion pour mémoire*, Le Cerf, Paris, 1993.

³⁶⁰ Ce concept est proposé par Dominique Schnapper : il permet de mettre l'accent sur le destin historique qui fait lien entre les membres d'un même groupe plutôt que sur leur appartenance héréditaire commune. En ce sens, pour elle, le concept d'ethnicité par exemple est trop essentialiste. Cf. Dominique SCHNAPPER, *La relation à l'autre – au cœur de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1998.

³⁶¹ Je ne prends pas ici le point de vue d'une anthropologie des textes : on trouvera des repères dans le très bel ouvrage de Jean LAMBERT, *Le Dieu distribué, une anthropologie comparée des monothéismes*, Le Cerf, Paris, 1995.

Je montrerai enfin comment la tradition juive à laquelle se réfèrent les juifs contemporains est travaillée par la modernité et ses valeurs.

Le judaïsme traditionnel

En tant que système de pensée, le judaïsme traditionnel repose sur la trilogie du peuple, de la Loi et de la Terre.

Le peuple : Am Israël (le peuple d'Israël) ou bné Israël (les fils d'Israël)

Le terme Israël³⁶² vient de l'ancêtre éponyme du peuple, le patriarche Jacob et apparaît dans la Genèse à propos de l'épisode du combat opposant Jacob à un ange mystérieux³⁶³. Un lien indéfectible lie le peuple à Dieu, lien concrétisé par l'alliance avec Abraham. De cette alliance naît le concept d'élection ; Dieu choisit un peuple pour être son ambassadeur et lui confie la réalisation de son projet : le salut de l'humanité. Ainsi la notion d'élection, loin d'être seulement un privilège, est avant tout un ensemble de devoirs et de responsabilités. Dans cette optique, ce qui caractérise le judaïsme, c'est sa double dimension, à la fois particulière (Israël comme peuple à part) et universelle (sa mission concerne l'humanité toute entière).

En ce sens, après l'émancipation, quand les juifs cessent d'être politiquement considérés comme une « nation particulière » – statut qu'ils endossent durant près de deux mille ans en diaspora –, ils tâchent de repenser la notion d'élection et le rapport entre ces deux dimensions, particulière et universelle, en montrant en quoi le judaïsme comme religion et les sources bibliques et talmudiques débouchent naturellement sur une morale universelle et, notamment, en insistant sur la place essentielle attribuée par la tradition au pauvre et à l'étranger.

La Loi

Elle se compose d'une loi écrite (la Torah) et d'une loi orale (le Talmud, posé par écrit autour de 380 pour le Talmud de Jérusalem, de 376 à 427 pour le Talmud de Babylone). Selon la tradition, ce texte est révélé par Dieu à Moïse sur le mont Sinaï. La Torah est appelée par les chrétiens Ancien

³⁶² A propos de ce terme, il est important de distinguer le peuple au sens biblique et le nom de l'État moderne d'Israël. Ainsi, dans le cadre d'une enquête collective sur les rites dans différents contextes religieux, conduite avec des étudiants de l'Université Marc Bloch de Strasbourg, un groupe d'étudiants avait choisi de travailler sur le rite juif du mariage. De retour de leur premier terrain, nous leur avons proposé de rendre compte de leurs observations et de leur premières analyses. Or, au cours des bénédictions du mariage, ils avaient entendu à plusieurs reprises le mot « Israël » et en avaient déduit qu'ils étaient devant un cas de confusion du politique et du religieux !

³⁶³ Voir *Gen*, 32,25-33. A l'issue de ce combat, Jacob est vainqueur mais blessé à la hanche. Il ne laisse pas partir son adversaire sans obtenir de lui une bénédiction. L'ange le bénit et lui attribue un nouveau nom : Israël, étymologiquement « qui a lutté avec Dieu » ou « qui marche dans le chemin de Dieu ».

Testament (de plus en plus le Premier Testament) et, si l'on veut employer un qualificatif plus objectif, on parlera de la Bible hébraïque.

Elle est à la fois un récit des origines (création, histoire des patriarches, histoire du peuple et de sa constitution) et un guide pour l'action et le comportement. On y trouve deux types de commandements : des commandements de l'homme vis-à-vis de Dieu et des commandements de l'homme vis-à-vis des autres hommes – c'est à dire des commandements éthiques.

La terre : Eretz Israël

La terre est promise par Dieu aux patriarches et à Abraham en premier lieu : « Vas hors de ton pays, de ton lieu natal, de la maison de ton père vers le pays que je t'indiquerai³⁶⁴ ».

Je n'entrerai pas ici dans l'analyse des rapports entre le peuple et la terre au cours de l'histoire biblique et de l'histoire antique. Cependant je voudrais souligner la centralité du Temple de Jérusalem dans le culte juif de l'antiquité. Ainsi l'épisode historique de la destruction du Temple, en 70 de notre ère, marque profondément la tradition juive comme catastrophe ; l'exil qui s'ensuivit à partir de 130 ne la marque pas moins et donne lieu à ce que l'on désigne par le terme grec de *diaspora*, dispersion. Les rituels du Temple, en particulier les sacrifices d'animaux, disparaissent avec lui ; le culte se reporte sur la prière d'une part et le foyer d'autre part. Le Livre et son étude vont dès lors jouer un rôle central dans les pratiques juives.

Ainsi les juifs de la diaspora auront un point commun : l'étude de la Torah. Elle devient un point d'ancrage et le lieu d'une mémoire collective. Les livres se transportent, se recopient, s'interprètent. C'est ce qui explique la centralité du Texte dans le judaïsme diasporique. Dans ce contexte, le *rabbi* (rabbín) n'est pas un guide autour duquel se réunissent des fidèles, mais un sage qui détient la connaissance des textes et qui transmet cette connaissance : il s'agit donc d'un maître³⁶⁵.

Ainsi, depuis deux mille ans, le messianisme juif a développé l'espoir d'un retour sur la terre ancestrale, retour qui doit advenir avec l'arrivée du Messie et le rétablissement du Temple à Jérusalem. Cette période messianique, qui apparaît dans de nombreuses prophéties, serait marquée par la disparition des inégalités, des guerres, des persécutions, des souffrances... et par l'accomplissement de la mission universaliste d'Israël. On comprendra pourquoi la modernité a pu représenter, pour les juifs des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles, cet espoir messianique sécularisé. Dans son dernier ouvrage, *Témoins du futur, philosophie et messianisme*, Pierre Bouretz écrit : « L'annonce d'une imminence de l'ère messianique a illuminé la vie juive entre les murs étroits du ghetto, ranimé l'espoir aux heures qui connaissaient la tentation du suicide, fait entrevoir une liberté qui pouvait croiser les imaginaires modernes de la Révolution³⁶⁶. »

³⁶⁴ Gen, 12,1.

³⁶⁵ Cette figure du rabbin se transformera avec les Lumières et la confessionnalisation du judaïsme.

³⁶⁶ Pierre BOURETZ, *Témoins du futur, philosophie et messianisme*, Gallimard, Paris, 2003.

L'histoire des juifs en diaspora est partout marquée par leur condition minoritaire. Ils vivent en communautés organisées autour d'institutions spécifiques (religieuses, sociales, juridiques), au cœur des populations chrétiennes et musulmanes. Toutefois, bien que minoritaire, le judaïsme reste symboliquement central en tant que référence, pour les nations christianisées ou islamisées, tant dans leurs textes sacrés, c'est à dire d'un point de vue théologique, que dans leur histoire. Aussi faut-il garder à l'esprit que les juifs ont une histoire et font partie de l'histoire. Dans les manuels scolaires, on passe généralement de l'antiquité à la Révolution, des hébreux aux juifs, sans aucune mention de cette histoire dans l'entre-temps : elle est pourtant marquée par les croisades, l'inquisition, les édits d'expulsion (de Philippe Auguste en 1182 et de Charles VI en 1394, renouvelé en 1615 par Marie de Médicis), également par les droits de protection accordés en fonction des intérêts économiques du moment en contrepartie d'impôts spécifiques : par exemple, les impôts auxquels l'Ancien Régime soumettait les juifs durent être payés bien après 1791...

Ces précautions prises, projetons-nous dans la modernité.

Les Lumières, la Haskala et la Révolution

Du point de vue des critères permettant de définir la modernité, les Lumières représentent un point de départ. Cependant, la philosophie des Lumières ne s'est pas imposée aux juifs par la force. Bien au contraire, elle drainait avec elle les espoirs largement partagés d'une sortie d'un état permanent de discrimination (si ce n'est de persécution) qui durait depuis des siècles.

Dans l'Allemagne du XVIII^{ème} siècle, Moïse Mendelssohn (1729-1786) s'est efforcé de prouver que le judaïsme ne contredisait pas la raison et ne s'opposait en rien à l'*Aufklärung* (les Lumières). Il est considéré comme l'inspirateur de la *Haskala* (mouvement juif des Lumières). Le philosophe place l'éducation au centre de ses préoccupations et prône l'étude des sciences à côté de l'enseignement religieux, afin de donner aux enfants une nécessaire éducation professionnelle et la clef de l'émancipation. Mais il ne propose en rien une réforme religieuse du judaïsme.

En France, la Révolution va déboucher en 1791 sur l'accession des juifs au statut de citoyen³⁶⁷. Cette loi est votée *in extremis* par l'Assemblée après des débats qui ont duré deux ans. Parmi les fervents défenseurs de l'émancipation, on compte l'Abbé Grégoire, Mirabeau, Clermont-Tonnerre... mais aussi des adversaires résolus de l'accès des juifs à la citoyenneté, hommes de droite (des ecclésiastiques, ou encore le prince de Broglie, député de Colmar) comme de gauche (le curé de Metz ou Rewbell), qui brandissent l'argument que les juifs constituent « une secte », « une nation », « une tribu étrangère à la famille ». Ces débats publics vont faire ressortir des divisions internes entre les différentes communautés juives présentes sur le territoire national, notamment entre juifs dits « portugais » de Bordeaux (notables, très intégrés économiquement) et les juifs de l'Est, beaucoup plus misérables, souvent non francophones et plus proches des traditions religieuses. On demandera

³⁶⁷ Cf. Rita HERMON-BELOT, *L'émancipation des juifs de France*, PUF, coll. « Que sais-je ? », Paris, 1999.

finalement aux juifs, en même temps que l'Assemblée leur accorde la citoyenneté, de prêter un serment civique « qui sera regardé comme une renonciation à tout privilège et exemption précédemment introduite en leur faveur ». C'est le principe même de communauté qui disparaît, en accord avec la fameuse déclaration de Clermont-Tonnerre en décembre 1789 : « Il faut tout refuser aux Juifs comme nation, et accorder tout aux Juifs comme individus. » Par l'émancipation, les juifs deviennent des citoyens « comme les autres ». Certes, l'émancipation politique ne touche à l'époque que quelques milliers de personnes, mais elle a un impact essentiel sur l'histoire des juifs d'Europe et du reste du monde. La Révolution et les droits de l'homme représentent des valeurs universelles, et la plupart des juifs des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles y reconnaissent les valeurs juives traditionnelles et l'espoir, si extraordinaire au regard de l'histoire, de l'égalité et de la liberté. Pour ceux-là, « l'entrée dans la communauté nationale signifiait vraiment l'adhésion à la communauté politique, c'est à dire à la Révolution³⁶⁸ ». Ainsi le Rabbín de Metz célébra la victoire de Valmy en faisant chanter un hymne hébraïque sur l'air de la Marseillaise.

Avec Napoléon, une nouvelle phase de l'émancipation commence. En 1801, il signe le Concordat avec Rome ; en 1806, il engage une consultation auprès d'une assemblée des notables juifs, alors que certains remettent en question l'émancipation (notamment du côté des contre-révolutionnaires comme Bonald). Il leur soumet un questionnaire en douze points autour des questions qui le préoccupent, et notamment à propos du mariage et du divorce, de la primauté accordée à la loi religieuse ou à la loi de l'État, du degré de solidarité avec les concitoyens non juifs et des éventuelles prescriptions de la loi religieuse concernant l'usure (le soupçon d'une double morale n'a pas quitté les adversaires de l'émancipation). Dans toutes ces questions, la tradition, notamment talmudique, sera mobilisée par les représentants des juifs. Il réaffirme à cette occasion le principe talmudique : *Dina de Malkhuta Dina* – la loi du pays est la loi. Napoléon décide donc en 1806 de la réunion d'un « grand Sanhédrin » donnant lieu à la création d'un Consistoire central en 1808. Le judaïsme se voit par là reconnaître un statut officiel dans l'État. Mais il faudra attendre la Monarchie de juillet pour que le culte israélite reçoive un budget (1830) et dispose d'aumôniers dans les hôpitaux militaires (1839), ce qui le place alors à égalité de droit avec les autres cultes reconnus. Ce processus conduit vers une confessionnalisation du judaïsme français.

L'histoire de l'émancipation des juifs est passionnante et nous intéresse ici dans ses conséquences : l'entrée en modernité conduit vers l'individualisation, la sortie des logiques communautaires, l'intérêt pour les sciences comme moteur de progrès, la volonté philosophique de concilier raison et révélation. Mais l'une des principales conséquences de ce processus est la pluralisation des courants, sur le plan politique comme sur le plan religieux.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 65.

La pluralisation

Tout au long du XIX^e siècle, on assiste à l'émergence de courants juifs très divers. Tout d'abord, l'émancipation politique entraîne un large mouvement de sécularisation, consécutif à la sortie des logiques communautaires. La volonté d'intégration suppose un détachement des anciennes appartenances. Dans le même temps, on voit se développer des utopies séculières – socialisme, sionisme – et on assiste à l'émergence de nouveaux mouvements religieux : Le *Hassidisme*, mouvement d'inspiration traditionnelle et mystique qui attire les masses populaires d'Europe orientale à partir du XVIII^{ème} siècle, la Réforme du judaïsme qui naît en Allemagne, l'orthodoxie qui émerge au début du XIX^{ème} siècle en réaction à la désintégration du modèle communautaire. Le judaïsme devient par ailleurs un objet d'étude : en Allemagne, la *Wissenschaft des Judentums* (science du judaïsme) représente l'âge d'or d'une vie intellectuelle juive, avec ses penseurs, ses philosophes, ses philologues, ses historiens.

Alors que les juifs ont eu à subir au cours des siècles un antijudaïsme chrétien virulent, le XIX^{ème} siècle apparaît comme une période d'intégration effective des juifs à la nation. Pourtant, c'est justement à cette période qu'émergent deux modèles concurrents de la nation : un modèle de la nation comme communauté de citoyens et un modèle organique de la nation comme corps. C'est ce second modèle qui favorise l'émergence d'un antisémitisme moderne croisant l'antijudaïsme chrétien traditionnel, et qui prend place dans la modernité scientifique avec l'émergence du concept de race, instrumentalisé par les partis nationalistes d'extrême droite naissants en France et en Allemagne. Ceux-ci déniaient aux juifs la capacité même d'intégration et les dénoncent comme traîtres. Cette opposition entre deux modèles concurrents éclate pleinement en France au moment de l'affaire Dreyfus. La diffusion dès 1919 du *Protocole des Sages de Sion* – ce faux grossier fabriqué par la police du tsar et mettant en scène la formation d'un complot juif mondial – vient renforcer les mythes antisémites. Dans le même temps, en Europe orientale, les pogroms continuent de décimer les populations juives, notamment rurales, souvent misérables³⁶⁹. Le sionisme politique naît dans ce contexte de pluralisation consécutif à l'émancipation, en réaction aux courants intégrationnistes d'une part et à l'amplification de l'antisémitisme partout en Europe d'autre part³⁷⁰.

L'extermination des juifs d'Europe pendant la guerre va achever de briser les illusions assimilationnistes et la Shoah va entrer dans la mémoire juive (quelles que soient les origines et les histoires familiales) comme dans la mémoire universelle (un questionnement ontologique naît après Auschwitz et Hiroshima). Ces événements vont aboutir à une prise de conscience des productions

³⁶⁹ Cf. Albert LONDRES, *Le juif errant est arrivé*, Arléa, Arles, 1997.

³⁷⁰ On sait que Théodore Herzl écrit *L'Etat juif* à l'issue de son séjour en France, où il couvre l'Affaire Dreyfus pour un journal viennois. Quand il entend crier « mort aux juifs » dans la patrie des droits de l'homme, il acquiert la conviction que la seule solution pour les juifs d'Europe est la création d'un foyer national juif en Palestine. Cf. Théodore HERZL, *L'État des juifs*, La Découverte, Paris, 1990.

négligées de la modernité. Pourtant, en France le sentiment républicain reste entier chez de nombreux juifs (Vichy est vécu comme une trahison mais n'est pas assimilé à une attitude de la France dans son ensemble). En Afrique du Nord, les juifs, sortis du statut de *Dhimmi* imposé par l'Empire ottoman grâce à la colonisation, avaient acquis la nationalité française en Algérie par le décret Crémieux en 1870, et un statut égalitaire dans les protectorats. Ils étaient acquis également à la culture française par la fréquentation des écoles françaises ou de celles de l'Alliance israélite universelle. En trois générations, ils avaient adopté la langue, le vêtement, la culture française³⁷¹. Pour eux, l'entrée dans la modernité avait largement précédé leur arrivée effective sur le territoire français.

Enfin, d'autres grands événements (que nous ne développerons pas ici) marquent la physionomie de la judaïcité française après guerre : l'arrivée de juifs survivants de la Shoah (essentiellement d'Europe orientale), la création de l'État d'Israël en 1948 (même si très peu de juifs de France partent, nombreux sont les juifs d'Afrique du Nord, notamment les plus démunis, qui rejoignent les pionniers) et l'arrivée des juifs d'Afrique du Nord dans les années 1960, à la suite de la décolonisation. Ces événements auront pour conséquence une rencontre entre différentes cultures, avec ses conflits et ses solidarités. Ce détour par l'histoire montre à quel point les juifs de France forment une population hétérogène, tant du point de vue religieux que du point de vue des origines géographiques et culturelles, avec des histoires qui se croisent pourtant constamment.

Évolution religieuse

Le mouvement de réforme religieuse, particulièrement fort en Allemagne, a conduit à une sécularisation de la théologie juive dans une piété renouvelée et à un ajustement de la liturgie et de la pensée religieuse : ainsi, comme l'indique Georges Mosse, le nationalisme, le romantisme et les valeurs des classes moyennes pénètrent au plus profond de la religiosité juive³⁷². Les sermons des rabbins reprennent le thème de l'édification sur le modèle du piétisme chrétien, et l'accent est mis par ailleurs sur l'art et la beauté du sacré. On introduit des cantiques en allemand, chantés par toute l'assemblée, et l'orgue apparaît dans les synagogues ; les prières sont traduites et l'on débat sur l'abandon de l'hébreu dans la liturgie. En Allemagne, ces changements de forme se font sur le modèle protestant. Dans le même temps, le parti-pris universaliste conduit à abandonner certaines prières comme celles où l'homme remercie Dieu de ne pas l'avoir créé femme ou non juif. Plus tard, les réformés américains abandonneront les références à Sion et les souhaits de reconstruction du Temple

³⁷¹ Voir à ce sujet le livre de Joëlle BAHLOUL, *La maison de mémoire - Ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937-1961)*, Métailié, Paris, 1992, qui aborde cette question d'un point de vue anthropologique.

³⁷² Georges MOSSE, « La sécularisation de la théologie juive », *Archives de sciences sociales des religions*, 60/1, 1985, 27-41.

associés à ceux de restauration du culte sacrificiel. Seule une petite minorité lutte contre l'émancipation et fait le choix du ghetto.

Ainsi le judaïsme allemand du XIX^{ème} siècle n'entre pas en conflit avec la modernité, mais au contraire s'adapte profondément à elle, car ce mouvement répond précisément aux aspirations de la majorité des juifs contemporains. Cependant, les générations qui succéderont se tourneront vers des formes séculières d'engagement, comme le sionisme ou le socialisme, ou seront attirés par un judaïsme qu'ils perçoivent comme authentique : le judaïsme d'Europe orientale, la culture Yiddish, le mysticisme juif ou Cabale, le *Hassidisme*, notamment, au début du XX^{ème} siècle, sous l'influence de philosophes comme Gershom Scholem ou Martin Buber.

En France, à partir de 1895, un mouvement se dessine en faveur d'une réforme du judaïsme. Mais ce mouvement ne va pas aussi loin qu'en Allemagne, puisqu'il ne s'exprime dans un premier temps qu'au sein des structures officielles du judaïsme français. Le grand Rabbín de France, Zadok Kahn, instaure les conférences religieuses du dimanche afin de réagir à la désertion de l'office du Shabbat dans les synagogues parisiennes³⁷³. Ce n'est qu'après la loi de 1905 que l'Union Libérale inaugure un temple séparé (en décembre 1907), avec l'intention de célébrer « une religion rationnelle et laïque », selon les termes de son premier rabbin, Louis Germain-Lévy. Dans un premier temps, la célébration du shabbat est reportée au dimanche ; on assiste à une universalisation des contenus, à une réduction de l'importance de la *halakha* (la loi). Ce judaïsme touche une population en voie de sécularisation et plutôt bourgeoise.

Mais le judaïsme officiel français évolue également en se modernisant : traduction du rituel et de la Bible, introduction de prières pour la République française (encore en cours aujourd'hui y compris chez les *hassidim* de Loubavitch). Dans la période concordataire, le judaïsme prend l'Église pour modèle, dans l'architecture des synagogues, par l'introduction de l'orgue et des chants au cours des offices, par l'habit de cérémonie des rabbins et des bedeaux. L'orthodoxie française reste minoritaire, mais sera renforcée, après la Seconde guerre mondiale, par l'arrivée de survivants des pays d'Europe de l'Est. Ceux-ci s'intègrent, comme un courant parmi d'autres, aux institutions existantes, et notamment au Consistoire, avec parfois quelques heurts en matière religieuse. Ce n'est qu'au début des années 1960, face à un judaïsme officiel considéré par eux comme insuffisamment rigoriste, que les institutions orthodoxes se séparent du Consistoire, alors même que celui-ci doit se restructurer pour faire face à l'arrivée des juifs d'Afrique du Nord.

³⁷³ Cf. Boris BERZ, « Le centenaire des “Conférences religieuses du dimanche” », *Les cahiers du judaïsme*, n° 8, automne 2000, p. 121-130.

Aujourd'hui, en France, on peut repérer trois grands courants religieux institutionnalisés : les *libéraux*³⁷⁴, qui prônent une « adaptation de la vie rituelle au monde moderne » en plaçant l'éthique au centre de toute pratique ; les *conservateurs*³⁷⁵ (*massorti*), partisans de la conservation des principes rabbiniques adaptés aux problématiques modernes, et un *judaïsme traditionnel à orthodoxe*, très largement majoritaire en France, comprenant lui-même plusieurs courants³⁷⁶ : le courant *consistorial*, les courants *orthodoxes* et les courants *hassidiques*, en majorité le hassidisme de Loubavitch. L'adhésion à l'un ou à l'autre de ces courants ne correspond en rien à l'origine ashkénaze (Europe) ou séfarade (Afrique du Nord) des fidèles, malgré ce qu'on entend souvent dire.

Si ces adhésions sont parfois fortement exprimées, il faut cependant prendre en compte ceux de plus en plus nombreux qui ne se reconnaissent pas dans ces institutions – l'autonomisation du sujet, propre à la modernité, comprend aussi la possibilité de la non-appartenance. En ce sens, l'expression « la communauté juive de France » est un abus de langage et renvoie les individus modernes, s'identifiant eux-mêmes comme juifs, à une assignation à appartenir à une communauté. Or ce qui marque la modernité religieuse, c'est justement l'individualisation, qui débouche sur la perte d'influence des institutions religieuses. Dans son dernier ouvrage, François de Singly fait l'éloge de la « désappartenance » en explicitant ce paradoxe : le sentiment d'être soi passe par des mécanismes de désaffiliation, de prise de distance par rapport au statut, et donc suppose paradoxalement le maintien de ce statut : « Il ne faut pas se tromper sur la modernité, celle-ci privilégiant les mécanismes tels que la désaffiliation pour la construction des identités personnelles ; ceux qui sont privés d'appartenance ne peuvent pas devenir "individus" au sens moderne, puisqu'ils ne peuvent pas mettre en œuvre cette mise à distance nécessaire pour éprouver le sentiment d'être soi. L'individualité se marque par la distance au statut, à l'appartenance, à la position ; elle présuppose donc leur existence et leur maintien³⁷⁷. »

³⁷⁴ Ce courant regroupe trois mouvements essentiellement situés à Paris : la synagogue de la rue Copernic à Paris, le MJLF (Mouvement juif libéral de France) avec deux synagogues à Paris et des offices ponctuels en province, la communauté de Pauline Bebe, première femme rabbin de France.

³⁷⁵ Ils sont très minoritaires en France, avec une seule synagogue à Paris : Adath Shalom, dont le rabbin est Rivon Krygier.

³⁷⁶ L'ensemble de ces courants est attaché à une pratique rigoureuse des commandements. Le Consistoire Israélite regroupe une centaine de synagogues pour la seule région parisienne.

³⁷⁷ François DE SINGLY, *Les uns avec les autres : quand l'individualisme crée du lien*, Armand Colin, Paris, 2003, p. 46. Ces analyses valent en particulier pour les identités religieuses.

Pratique juive et modernité

Jusqu'à présent, nous avons décrit le double effet de la rencontre du judaïsme et de la modernité : le premier effet est massif et déstructure les modes de vie traditionnels³⁷⁸ ; le second effet est que la modernité travaille de l'intérieur les différents courants du judaïsme en les diversifiant. Mais toute approche sociologique se doit d'aborder le fait religieux au travers des individus qui se réclament d'une identité religieuse et des formes du « croire » qu'ils mettent en œuvre (croyances et pratiques). De ce point de vue, les choses sont plus complexes ; les sociologues des religions observent depuis une trentaine d'années ce qu'ils appellent des « recompositions » du religieux qui prennent la forme de nouvelles formes d'attachement à l'univers traditionnel. Ce sont ces recompositions qui nous intéressent ici.

Ces recompositions sont liées à des phénomènes plus larges qui traversent nos sociétés : un ancrage dans des mémoires collectives face à un émiettement des mémoires unifiantes et face à « un malaise dans la temporalité », marqué par l'effondrement des utopies et de la confiance dans l'avenir³⁷⁹ ; des recherches identitaires particulières qui résultent en partie de ce malaise ; des critiques de la modernité comme pourvoyeuse de progrès. Il arrive que ces recompositions, sur le mode néo-orthodoxe, conduisent à des replis identitaires privilégiant l'entre soi et une sociabilité juive forte, qui parfois prend forme dans l'espace urbain, largement renforcée aujourd'hui par un « antisémitisme qui vient³⁸⁰ ».

Si ces recompositions sont remarquables car visibles, elles côtoient d'autres formes d'identification et de recomposition religieuses, moins visibles, dont il est nécessaire d'analyser les contenus. Ces nouvelles formes du « croire », ces réinvestissements de la sphère religieuse, quel que soit par ailleurs le degré de rigueur dans leur mise en œuvre, combinent plusieurs interprétations, généralement en accord avec les valeurs de la modernité, qui font sens pour chacun, alors même que pour la majorité des juifs contemporains, la Loi comme fondement du judaïsme traditionnel ne s'impose plus comme référence absolue.

Afin d'illustrer ces recompositions, nous pouvons nous référer à la pratique de la *cacherout* (lois alimentaires de la Bible et du Talmud)³⁸¹. Celle-ci peut aller du simple évitement du porc à la consommation de viande *cacher* ou au respect scrupuleux des séparations entre aliments lactés et carnés. Ces pratiques seront tour à tour interprétées comme hygiénistes, écologiques (respect des

³⁷⁸ Cf. Régine AZRIA, « Pratiques juives et modernité », *Pardès*, n° 14, 1991, « Histoire contemporaine et sociologie du judaïsme », p. 54-70.

³⁷⁹ Cf. Paul ZAWADSKI (dir.), *Malaise dans la temporalité*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2002.

³⁸⁰ Pour reprendre l'expression du philosophe Alain Finkielkraut.

³⁸¹ Cf. Sophie NIZARD, « Mémoires incorporées : rites et pratiques alimentaires dans le judaïsme contemporain », *Actes du colloque AFSR février 2003, Rites religieux et politiques des sociétés modernes*, L'Harmattan, à paraître.

animaux), éthiques (en sacralisant l'aliment, en l'élevant comme objet spirituel – comme « bien de salut », on se rend plus conscient de ceux qui manquent ou on établit un rapport à l'autre), symboliques (séparation absolue entre la vie et la mort, métaphore de l'interdit de l'inceste), mais elles peuvent prendre sens comme une critique implicite de la consommation de masse. Enfin, les pratiques alimentaires sont systématiquement appréhendées comme un vecteur de transmission entre les générations à travers la cuisine juive ou les nourritures festives. Ainsi, l'aliment permet de faire mémoire – mémoire *familiale* – dans une temporalité courte, celle de la généalogie, mémoire *du texte biblique* également dans une temporalité longue.

Ainsi, si les rites semblent immuables³⁸², les interprétations varient quant à elles en fonction des valeurs qui font sens pour les individus à un moment donné, d'autant plus que le texte biblique – qui énonce ces lois – n'en propose *a priori* aucune interprétation. Même si la tradition juive place l'étude des textes dans le cadre précis de la connaissance des commentaires, une certaine liberté interprétative est laissée à chaque génération. Cette liberté fait dire à certains : « On définit les juifs comme le peuple du Livre, il serait plus juste de dire qu'ils sont le peuple de l'interprétation du Livre. »

Quelques exemples très contemporains

Comment les décisionnaires religieux vont-ils réagir face à des situations inédites induites par la modernité scientifique ou par l'évolution des normes sociales ? Afin de comprendre ces mécanismes, nous prendrons trois exemples – celui des bouleversements dans les sciences du vivant, celui de la place des femmes et celui de l'homosexualité.

Face au développement des sciences du vivant, les décisionnaires vont chercher dans la tradition des réponses adaptées. L'une des valeurs suprêmes de la tradition juive est la vie, à préserver à tout prix. Toute action de la science en faveur de la vie est encouragée. Ainsi, l'insémination artificielle, les fécondations *in vitro* ou toute autre technique d'aide médicale à la procréation ne sont pas proscrites. Seules sont discutées les éventuelles retombées de ces procédures³⁸³. La question du clonage est également discutée, mais elle ne rencontre pas d'interdiction légale. Là encore, les débats portent sur les retombées éthiques de ces pratiques : le risque d'instrumentalisation du vivant, l'eugénisme, les problèmes de filiation. Sur d'autres questions touchant aux limites du vivant, l'euthanasie est proscrite, de même que l'acharnement thérapeutique. Quoiqu'il en soit, l'attitude générale du judaïsme sur ces questions est de discuter au cas par cas et en fonction des situations, dans la tradition des *responsa* qui remonte au Moyen Âge, ce qui place les décisionnaires dans une position très inconfortable, qui n'a rien à voir avec l'interdiction ou la permission définitives : « Sur l'acharnement thérapeutique, je n'ai pas à me prononcer sur le plan médical. Sur un plan éthique et

³⁸² Pour un anthropologue, ils ne le sont jamais totalement.

³⁸³ Par exemple, le risque d'inceste, dans le cas où un même donneur se trouve être le père biologique de deux enfants qui pourraient un jour s'unir.

religieux, on se situe dans le champ du cas par cas [...]. Dans toutes ces questions, c'est clairement la capacité que nous avons de préserver la dignité du malade, de respecter son intégrité en tant que personne, d'"honorer" son visage créé à l'image de Dieu qui est en jeu³⁸⁴. »

La question de la place de la femme est également centrale. Cela fait plus d'un siècle que le judaïsme réformé s'est emparé de la question en établissant une égalité de droit entre femmes et hommes du point de vue religieux, et en particulier en abolissant les séparations sexuelles au cours du culte ou en permettant aux femmes d'accéder au rabbinat. Le judaïsme réformé contemporain place cette question au cœur de ses principes. C'est là, me semble-t-il, que réside l'une des grandes différences entre les courants religieux. Même si le judaïsme orthodoxe refuse de bouger dans ses positions face à la question des femmes dans le culte (séparation stricte des espaces et des rôles) ou dans la société (valorisation du rôle traditionnel de la femme comme gardienne du foyer), il semble que, de fait, leur place est en train de changer, notamment par le biais de l'accès à l'étude des textes, fortement valorisée par la tradition juive. Aux États-Unis, dans le judaïsme dit *modern orthodox* émerge la reconnaissance d'une égalisation des statuts qui ne passe pas pour autant par une indifférenciation des rôles masculins et féminins. Il est évident, dans ce cadre, que l'émancipation des femmes dans la société globale, leur accès à un statut égalitaire dans les domaines politique, professionnel ou privé, ont un impact sur la place qu'elles entendent tenir également sur le plan religieux.

L'homosexualité se trouve être l'autre question touchant aux identités de genre. Les revendications de reconnaissance publique des identités sexuelles rejaillissent dans le monde juif. La question est abordée du fait même des demandes que les homosexuels adressent aux institutions religieuses³⁸⁵. Ces demandes sont d'autant plus pressantes qu'ils se représentent à juste titre la tradition juive comme particulièrement hostile à ce type de pratiques, considérées comme une « abomination » par la Bible hébraïque. Toutefois, si l'homosexualité est proscrite, on voit se mettre en place dans l'ensemble des courants une logique compassionnelle à l'égard des homosexuels et une valorisation de la fidélité dans le couple de même sexe par les mouvements conservateurs et libéraux. La visibilité communautaire de ces couples et la question des unions religieuses de couples homosexuels ne semblent pas d'actualité en France. Elles le sont en revanche aux États-Unis, en raison du poids considérable des courants conservateurs et libéraux dans ce pays. Ainsi, si le PACS a été rejeté, ce n'est pas seulement parce qu'il légitime une pratique proscrite religieusement, c'est également au nom du risque d'accession, par cette voie, des homosexuels au statut de parents³⁸⁶. Les réticences des institutions religieuses vis-à-vis

³⁸⁴ Gilles BERNHEIM, *Réponses juives aux défis d'aujourd'hui*, Textuel, Paris, 2003, p. 102.

³⁸⁵ Cf. Martine GROSS, « Le judaïsme confronté à l'homoparentalité », (à paraître).

³⁸⁶ Le PACS est censé conduire à une égalité de droit des couples de même sexe et donc au droit à l'adoption ou à l'aide médicale à la procréation.

de tels phénomènes sont exprimées sur le mode éthique ou psychanalytique et rejoignent le débat public sur les modèles de filiation dans nos sociétés.

Comme nous l'avons vu ici, les dynamiques religieuses « agrègent » : elles récupèrent ce qui peut les renforcer. Cette vision ne contredit pas la loi juive, la *halakha*. *Halakha* en hébreu signifie justement mouvement. La loi est en mouvement, et c'est bien la tradition interprétative et jurisprudentielle qui permet ce mouvement. La liberté d'interprétation va permettre d'élaborer, à chaque période, un système de sens en accord avec les valeurs du temps à partir du moment où ce système ne contredit pas une tradition autorisée. Ce que nous avons observé au moment de l'émancipation des juifs d'Europe et ce que nous observons aujourd'hui dans des situations inédites montre à quel point la rencontre entre judaïsme et modernité a pu être porteuse de changements qui ont justement permis d'entretenir une tradition vivante. Le rôle que les grandes religions universelles sont appelées à jouer en matière d'éthique relève précisément de cette tension dans la temporalité entre un passé porteur de tradition, un présent incertain auquel il s'agit de donner sens et un avenir chargé d'utopie.

IV. Perspectives pédagogiques

Comment enseigner le fait religieux musulman ?

Oissila Saaidia, maître de conférences en histoire du fait religieux, IUFM d'Alsace

Derrière la question de la transmission pédagogique du fait musulman se retrouve la problématique générale de la transmission d'un savoir en un contenu d'enseignement. Cependant, s'agissant de l'islam, aux difficultés inhérentes à ce type d'exercice se greffent d'autres considérations.

On peut, *grosso modo*, établir une typologie des obstacles rencontrés dans la transmission de ce savoir : les difficultés liées au public scolaire, aux professeurs eux-mêmes et au contenu de l'enseignement lui-même, l'islam.

Les difficultés liées au public

Les professeurs peuvent être confrontés à deux grands cas de figure : les élèves indifférents à la question (avec lesquels seul le travail didactique peut poser problème) et les élèves concernés, parmi lesquels il faut distinguer deux sous-groupes : les élèves hostiles à cet enseignement et les élèves qui revendiquent une identité musulmane. Les premiers développent au mieux un discours réfractaire et au pire un discours à connotation raciste. Dans le cas du racisme, si ces attitudes doivent pouvoir s'expliquer, elles ne sont pour autant ni excusables, ni admissibles. Dans le second cas, il peut s'agir d'une hostilité plus générale vis-à-vis de la religion, ou de considérations plus personnelles – sur lesquelles je ne m'étends pas.

Le deuxième sous-groupe est composé d'élèves qui revendiquent une identité religieuse musulmane dont l'intensité varie d'un individu à l'autre, du pratiquant au « sympathisant ». Ils se sentent concernés à divers niveaux et sont porteurs de discours qui peuvent relever d'une culture familiale traditionnelle, dépendante du pays d'origine de la famille, de l'ancienneté de l'installation de la famille, du degré d'intégration dans la société et du rapport à la religion, mais aussi du degré d'assimilation de tous ces éléments par l'élève (de l'acceptation totale du modèle familial à son rejet catégorique) : toutes les situations peuvent cohabiter.

Ces discours peuvent aussi renvoyer à une culture religieuse extra-familiale, qui a pu être acquise dans un cadre organisé (mosquées, associations, etc.), mais aussi par une exaltation inconsciente de l'islam dans les « cités » qui touche des personnes dont les familles ne sont pas musulmanes ; ce phénomène de mimétisme peut aboutir à l'adhésion religieuse. L'identité musulmane des élèves ne recouperait donc pas nécessairement une culture familiale de type traditionnel : elle peut également être en rupture avec elle. En fait, les groupes extra-familiaux sont souvent porteurs d'une relecture de la « tradition » qui entre en conflit avec les pratiques et les croyances des parents, car elle résulte d'un processus *interne* et en même temps *extrinsèque* à la culture du pays d'origine de la famille. Je pense

notamment aux mouvances néo-salafistes, aux Frères musulmans ou encore aux mouvements du *tabligh* ou de la *da'wa*. Ces tendances, exportées de différentes zones du monde musulman, sont arrivées dans les pays dont sont originaires les musulmans installés en Europe, puis ont pénétré sur le continent européen où elles adoptent de nouvelles configurations et entrent en contact avec les islams européens, eux-mêmes forts complexes. Les parents peuvent alors apparaître aux yeux de leurs enfants comme des mécréants qui n'ont rien compris au message de l'islam et là les tensions sont réelles : soit la famille finit par adopter ces nouvelles interprétations, soit une rupture peut intervenir – et toute une gamme d'attitudes existe entre ces deux pôles.

Dans un cas de figure extrême et minoritaire³⁸⁷, les enseignants peuvent se trouver en présence d'élèves à qui il s'avère difficile de transmettre un savoir scientifique et historique sur l'islam, car ils sont réfractaires à une lecture autre que confessionnelle, qu'elle soit issue de la famille ou qu'elle soit acquise au contact de milieux prosélytes.

Dans tous ces cas, des études scientifiques sur les mosquées et sur les associations de chaque région (qui fait quoi, qui dit quoi ?) peuvent constituer un complément d'information. Une fois le discours véhiculé connu, il deviendrait probablement plus aisé de repérer le type d'arguments susceptibles d'être émis par les élèves.

Les élèves sont les produits de situations différentes, car l'islam lui-même est diversifié. Cependant, la nouveauté de ces dernières années est l'émergence de grandes thématiques transversales : les lectures moralisatrices, les lectures littérales et le retour à certaines pratiques. L'un des points critiques est le rapport au texte : la référence absolue, c'est le Livre. C'est là un point central, mais non pas spécifique à l'islam : le christianisme a procédé de la même manière. Le critère de vérité ne passe pas par la méthode scientifique (archéologie, comparaison avec d'autres textes, études linguistiques et autres du texte) mais par le Livre. Or le caractère elliptique, hermétique et parfois obscur du corpus coranique en fait un texte difficile d'accès.

Face à certains élèves, un conflit d'autorité peut se manifester. Néanmoins, si au collège la confrontation des arguments est plus difficile, les professeurs de lycée détiennent de réelles marges de manœuvre ; confrontés à un discours structuré et scientifique, les lycéens peuvent, selon un scénario positif, déboucher sur une prise de distance et d'esprit critique, sans pour autant remettre en question leur foi.

Les difficultés liées aux professeurs

Les difficultés ne proviennent néanmoins pas seulement des élèves : elles sont également repérables du côté du corps enseignant.

³⁸⁷ Mon propos est d'exposer toutes les possibilités théoriques sans être en mesure de les quantifier faute d'études précises.

Parmi les difficultés qui se présentent aux professeurs, on peut noter tout d’abord la question délicate et controversée de la laïcité à la française – ou des laïcités, devrais-je plutôt écrire. Certaines manières de poser cette question rendent suspectes par définition l’histoire religieuse ou l’histoire des religions : là aussi, la palette des attitudes est étendue. Or l’islam relève de l’histoire religieuse au même titre que les autres religions.

Une autre difficulté est à rechercher du côté du manque de connaissance, pour ne pas dire, dans certains cas, de l’inculture sur les questions religieuses. Cette situation est inhérente à l’épistémologie même de l’histoire en France : de l’après-guerre jusqu’aux années 1970, l’histoire fut marquée par la toute-puissance de courants historiographiques profondément influencés par le marxisme. De plus, l’école des Annales a privilégié l’étude du social et de l’économique. Dans ce contexte, l’histoire religieuse et, jusqu’à un certain point, l’histoire politique sont les parents pauvres des universités et de la recherche. Il faut également rappeler que l’histoire religieuse a longtemps été le champ privilégié des religieux eux-mêmes, dont certains travaux obéissent aux règles de la méthode historique, mais dont d’autres sont plus proches de l’hagiographie. Sur cette génération s’est greffée celle des laïcs engagés qui, dans sa grande majorité, a su maintenir une distance critique à l’égard de son objet d’étude, et qui a pu renouveler les contenus des savoirs. Pour finir, et surtout pour être rapide, une dernière génération a vu le jour, celle de laïcs qui maintiennent une réelle distance avec leur objet d’étude.

Cependant, comme en géologie, les couches s’accumulent et les proportions entre les différentes sphères sont impossibles à établir. Par ailleurs, les cloisons, loin d’être étanches, sont perméables : des membres des églises sont à l’origine de recherches dont les bases méthodologiques sont en tous points conformes à la démarche historique, tandis que de jeunes chercheurs annoncent clairement un engagement personnel sur le plan religieux. Pendant quelques décennies, faute d’un enseignement universitaire suffisant, toute une génération d’étudiants, devenus enseignants, n’a donc pu avoir accès à aucune formation en histoire religieuse et, *a fortiori*, en histoire de l’islam – ce qui génère d’autres difficultés.

Les problèmes liés à l’islam se rencontrent en effet au niveau de l’acquisition d’un savoir qui demeure peu intégré à l’université, à l’exception de quelques lieux. Dans le même temps, on peut remarquer que les publications sur l’islam sont pléthore. Dans ce contexte, la profusion de publications constitue un problème, car il s’avère difficile de faire la part entre les ouvrages à lire et ceux à éviter.

Un autre paramètre ne doit pas être minoré : celui de la conviction, très souvent de bonne foi, que l’on sait quelque chose sur l’islam. En effet, les informations sur l’islam inondent notre quotidien : pas un jour ne passe sans qu’un article de journal, un numéro spécial de revue, une émission télévisée donne un éclairage – souvent peu scientifique – sur l’islam. En d’autres termes, l’islam est devenu une question d’actualité et plus encore, un enjeu de société.

C'est là, en définitive, que réside l'une des difficultés majeures : ces questions sont devenues un enjeu de société. C'est pourquoi le problème ne consiste pas tant dans le fait d'enseigner l'histoire religieuse – l'enseignement des religions antiques ne pose pas de problèmes et les questions soulevées sur l'histoire du christianisme sont en partie dépassées – que dans celle d'enseigner l'histoire d'une religion : l'islam.

La transmission pédagogique de l'islam

Au niveau scientifique, les domaines de recherche sont très divers et les polémiques font rage : cet état de fait se retrouve dans d'autres disciplines et n'est pas forcément négatif. Cependant, si les spécialistes, ou ceux qui se revendiquent comme tels, sont fort nombreux, rares sont les historiens contemporanéistes de la question. Il est possible de trouver des sociologues, des politologues et bien d'autres spécialistes dont les travaux restent indispensables mais omettent souvent la perspective du temps long, et dont les méthodes de travail répondent à d'autres logiques que celle des historiens.

Le savoir universitaire sur l'islam est, lui aussi, déjà difficile à transmettre car la diversité des islams est considérable : chiismes, sunnismes, islams turcs, africains, asiatiques, arabes, nord-africains, européens..., tout comme les pratiques qui s'en revendiquent.

Dans la continuité du savoir savant, se trouve l'enseignement dont les manuels sont l'un des supports – un support sur lequel il convient de porter un regard critique.

Le contenu de l'enseignement de l'islam et les modalités de sa transmission posent donc problème, car il s'agit là, d'une part, d'une question controversée et passionnelle, face à laquelle il convient de rester serein. D'autre part, les enseignants ne disposent pas, pour la plupart, d'un substrat scientifique sur lequel fonder leur cours ; ils sont, tout autant que leurs élèves, victimes d'un manque endémique de moyens pédagogiques. De plus, les manuels brouillent la visibilité sur ces questions, car les optiques mises en œuvre ne répondent pas aux règles de la méthode historique. Les manuels exigent, particulièrement quand il s'agit de traiter de l'islam, une distanciation critique dont les enseignants sont conscients.

Analyse des manuels

J'ai conduit, à partir des éditions de 2001 des manuels d'histoire de Cinquième publiés par Hatier, Magnard, Nathan et Hachette, une analyse critique des doubles pages sur le Coran. À la décharge de ces manuels, il faut préciser que leurs présentations se retrouvent totalement ou partiellement dans les autres manuels en circulation.

Je ne m'attarderai pas sur les critiques formelles (omission du nom du traducteur du Coran³⁸⁸, traductions³⁸⁹ et références erronées³⁹⁰, indication selon laquelle « le texte arabe se lit de gauche à droite³⁹¹ », etc.), pour me concentrer sur des questions plus essentielles.

Avant d'aborder les manuels, il n'est pas inutile de rappeler le contenu du programme officiel : « L'essentiel est de présenter Mahomet, le Coran et la diffusion de l'Islam et de sa civilisation. On insistera davantage sur cette dernière et son rayonnement, abordés à partir de l'exemple d'une ville, que sur les constructions politiques qui résultent de l'expansion. » S'agissant des documents, il est recommandé de se servir des extraits du Coran.

On ne peut que regretter une absence totale de contextualisation : les « vérités » présentées semblent immuables, vraies de toute éternité et en tout lieu. Comment expliquer que la Tunisie ne reconnaisse pas la polygamie, alors que la sourate sur la polygamie est citée dans tous les manuels analysés ? À partir d'une question : « Quelle place le Coran tient-il dans la formation intellectuelle du musulman ? » et d'une photo montrant cinq hommes de tous âges assis par terre en habits « traditionnels », et dont la légende indique : « L'enseignement de la lecture, de l'histoire, du droit, dispensé dans les écoles coraniques, se fait à travers le Coran³⁹² », comment comprendre que la formation intellectuelle dans le monde musulman n'est pas exclusivement tributaire du Coran, et qu'il existe aussi des études d'où la religion est totalement absente ?

La présentation des croyances de l'islam est littérale et décontextualisée. Cette démarche, appliquée au christianisme, pourrait donner le résultat suivant : « Si la femme ne porte pas de voile, qu'elle se fasse tondre ! Mais si c'est une honte pour une femme d'être tondue ou rasée, qu'elle porte un voile ! » (1 Corinthiens 11,6³⁹³), ou encore : « Que les esclaves soient soumis à leurs maîtres en toutes choses ; qu'ils se rendent agréables en évitant de les contredire » (Tite 2,9³⁹⁴). Que dire d'un manuel où, pour présenter le christianisme, ces passages seraient livrés hors contexte, selon ce découpage et où l'une des questions serait : « Quelles sont les obligations imposées aux femmes et aux esclaves par le Nouveau Testament ? » Or à partir de la sourate 24, verset 31 : « Dis aux croyantes

³⁸⁸ À aucun moment le nom du traducteur n'est mentionné, or la question de la traduction reste centrale : les différentes versions proposées l'attestent.

³⁸⁹ *Manuel d'histoire de Cinquième*, Nathan, Paris, 2001, p. 27, doc. 2 : il ne s'agit pas comme indiqué de « Au nom de Dieu le miséricordieux, celui qui fait miséricorde », mais de « Il n'est de divinité que Allah, Muhammad est son prophète ».

³⁹⁰ La sourate sur les femmes est annoncée dans Magnard, p. 22, doc. 5, comme issue de la sourate 4, verset 43 ; le même passage est proposé dans Nathan, p. 27, doc. 3, comme la sourate 7, verset 3. La vérité est ailleurs puisque ledit passage se trouve dans la sourate 4 au verset 3.

³⁹¹ *Manuel d'histoire de Cinquième*, Hachette, Paris, 2001, p. 28, doc. 1.

³⁹² *Manuel d'histoire de Cinquième*, Magnard, Paris, 2001, p. 23, question n° 3, photo n° 6.

³⁹³ Traduction œcuménique de la Bible, Alliance universelle biblique-Cerf, 1992.

³⁹⁴ *Ibid.*

de baisser leurs yeux, de ne pas montrer leur corps, de rabattre leur fichu sur les échantures de leurs vêtements. Elles ne laisseront voir leur beauté qu'à leur mari », l'un des manuels pose la question suivante : « Quelles sont les obligations imposées aux femmes³⁹⁵ ? » La perspective sur le christianisme qui en découlerait serait alors toute autre, car faussée par une démarche anhistorique : pourquoi l'accepter quand il s'agit de l'islam ?

Lorsque certains dénoncent le caractère catéchétique des cours d'histoire des religions, l'un des manuels leur donne raison en donnant pour titre à l'un de ses chapitres : « Le Coran, le livre de la révélation³⁹⁶ » : il n'est pas acceptable, dans le cadre d'une présentation historique de l'islam, de qualifier le Coran de « livre de la révélation ». Il ne relève pas des prérogatives ni de l'historien ni, *a fortiori*, de celles de l'enseignant de l'école publique de se prononcer dans le cadre d'un cours d'histoire sur le caractère révélé ou non d'un texte. S'il faut bien sûr préciser que ce texte est considéré par les musulmans comme révélé, il n'est pas du ressort de l'historien de faire de cette affirmation une vérité universellement admise.

On peut trouver un autre exemple de démarche catéchétique dans une série de questions au sujet des cinq piliers de l'islam : « En quoi les musulmans doivent-ils croire ? Où doivent-ils se rendre au moins une fois en pèlerinage³⁹⁷ ? » ; « Relevez les cinq obligations que doivent suivre les musulmans³⁹⁸. » La formulation des questions pose problème, car l'enseignant n'est pas habilité à définir ce qui fait un « bon » ou un « mauvais » musulman : or c'est bien là la « morale » implicite qui se dégage de ce questionnement.

Peut-on déduire du Hatier, p. 32, doc. 1 : « Heureux sont les croyants qui observent strictement les heures de la prière³⁹⁹ », l'assertion suivante (issue du manuel) : « la prière cinq fois par jour en se tournant vers La Mecque », alors que rien ne permet d'en déduire qu'un musulman est astreint à cinq prières et qu'il doit se tourner vers La Mecque ? Les origines des cinq prières sont en effet à rechercher dans le Hadith et l'orientation vers La Mecque est le résultat d'un consensus des savants musulmans : le fait de s'orienter vers La Mecque n'est pas explicite dans le Coran, qui parle de mosquée sacrée – que les commentateurs s'accordent à désigner comme La Mecque⁴⁰⁰.

Au terme de cette présentation, un constat s'impose : alors que le programme ne précise à aucun moment quels passages du texte coranique doivent être présentés, tous les manuels reproduisent les

³⁹⁵ *Manuel d'histoire de Cinquième*, Hachette, Paris, 2001, p. 29.

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ *Manuel d'histoire de Cinquième*, Hatier, Paris, 2001, p. 33, questions 1 et 2.

³⁹⁸ *Manuel d'histoire de Cinquième*, Nathan, Paris, 2001, p. 27, question 5.

³⁹⁹ Il convient de préciser qu'il s'agit d'une « compilation » des versets 1 et 9 de la sourate 23, produite par l'auteur du manuel.

⁴⁰⁰ *Le Coran*, 17, 1 ; 2, 136 à 152, trad. Régis Blachère, Librairie orientale et américaine-G.-P. Maisonneuve-Max Besson, Paris, 1957 (réédition 1980).

mêmes versets ou du moins évoquent *les mêmes thématiques*. En définitive, la composition de la double page est identique quel que soit le manuel, dans la mesure où l'objectif est de montrer, d'affirmer que l'islam est spirituel et temporel, qu'il est immuable dans le temps et dans l'espace. En ce sens, il faut être clair : ce n'est pas là une présentation objective, mais idéologique, qui choisit de privilégier ce qui n'est qu'une interprétation possible de l'islam. Pour être plus explicite, se trouve dans ces manuels l'une des vulgates répandues au sein des populations musulmanes vivant en France et qui est conforme à l'idée que certains groupes musulmans se font de l'islam. Historiquement, il s'agit d'une lecture néo-hanbalite qui connaît depuis les années 1920 une fortune sans précédent et dont l'objectif est de prouver qu'en islam, politique et religion ne sont pas distinctes. Mon propos est d'attirer l'attention sur cette réalité et de la contextualiser, car aucune présentation ne peut être neutre.

Il n'est pas question ici de dénoncer les manuels selon une optique stérile, mais de prendre conscience qu'ils véhiculent une image de l'islam conforme à l'une des tendances de l'islam en France. Cette prise de conscience effectuée, il faut savoir que toute présentation ne sera représentative que d'elle-même et n'a pas pour prétention d'être universelle.

Dans les ouvrages destinés aux élèves, toutes les présentations des faits religieux insistent ou veulent mettre en évidence certains traits et en ignorer d'autres. Ainsi, on n'évoque jamais la polygamie au sujet du judaïsme, alors qu'elle n'est pas interdite dans les textes du judaïsme séfardite : « Bien qu'extrêmement rare, la polygamie n'est pas, halakhiquement parlant, interdite chez les Juifs orientaux, influencés sans nul doute par l'environnement islamique⁴⁰¹. » En effet, seule la pratique a évolué vers la monogamie, et il en va de même pour les populations musulmanes depuis au moins le XX^{ème} siècle⁴⁰². Pourquoi ne pas insister sur les très nombreux interdits, alimentaires ou autres, dans le judaïsme ? Et, s'agissant du christianisme, pourquoi ne figurent jamais les épîtres attribuées à Paul où le juridisme du christianisme est alors triomphant ?

Il n'appartient donc qu'aux concepteurs de manuels et aux enseignants de véhiculer une vision historique et contextualisée de l'islam et de renoncer ainsi à une démarche pseudo-juridique et décontextualisée. Il est non seulement possible, mais également nécessaire, d'aborder la constitution du corpus coranique comme celle d'un texte historique et de ne pas faire intervenir le merveilleux. Dans le même ordre d'idée, il serait judicieux de privilégier les passages spirituels pour mettre en

⁴⁰¹ Cf. l'article : « Monogamie et polygamie », in *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Robert Laffont-Cerf, Paris, 1996, p. 695 s.

⁴⁰² Cf. Philippe FARGUES, « Un siècle de transition démographique en Afrique méditerranéenne, 1885-1985 », *Population*, n° 2, 1986 ; Philippe FARGUES et Youssef COURBAGE, *Chrétiens et juifs dans l'Islam arabe et turc*, Fayard, Paris, 1992. Ces travaux mettent en évidence une inversion des courbes dans les sociétés occidentales où le divorce était rare jusqu'à la fin du XIX^{ème} siècle et qui est en augmentation depuis, et inversement, les sociétés musulmanes où il était pratique courante et où il est en diminution constante depuis le XX^{ème} siècle.

valeur les ressemblances entre les trois monothéismes. Il s'agirait alors de construire un autre discours en renonçant à l'optique idéologique qui domine depuis plusieurs décennies.

Sur les questions où l'autorité de l'enseignant peut être contestée – certains élèves peuvent, à l'extrême, lui dénier le « droit » de présenter « leur » religion – il faut impérativement être précis et clair sur la terminologie et la maîtrise des notions. En d'autres termes, il est nécessaire d'avoir une assise scientifique solide et de savoir où chercher l'information : il conviendrait donc de se faire une chronologie de l'islam, car sa périodisation n'est pas la nôtre ; de savoir contourner certaines difficultés et ne pas se focaliser sur les manuels scolaires qui en concentrent beaucoup ; de développer des thèmes sur lesquels on ne pourra pas être en situation d'être contesté.

On peut choisir, par exemple, à partir d'un sujet donné, de présenter aussi un point de vue musulman scientifique : il faut se servir de ce qui peut être un réel handicap, c'est-à-dire de la diversité des autorités dans l'islam et surtout de la pluralité des opinions sur un même sujet. Nous sommes dans un contexte où il existe une compétition entre les différentes autorités musulmanes. Le concept d'autorité, lui non plus, ne répond pas à la même définition qu'en Occident ; il n'est pas question ici de développer le sujet, mais il faut retenir que différentes autorités sont en compétition pour le contrôle des musulmans d'Europe. Certains pratiquent la surenchère pour se faire connaître : la course à l'OPA est ouverte et les discours les plus énergiques et les plus extrêmes sont souvent ceux qui se font le mieux entendre.

Quelques questions risquent de poser problème. Dans une discussion sur le voile, il faut ainsi faire ressortir la pluralité des démarches exégétiques dans l'islam afin de relativiser la lecture littérale : en fait, le texte coranique peut prêter, comme tout texte religieux, à différentes compréhensions.

Pour les élèves qui opposeraient des résistances à entrer dans les églises, il est possible de renvoyer, images à l'appui, aux occasions où des dignitaires religieux musulmans en Europe et dans des pays musulmans sont entrés dans des églises. On peut également rappeler qu'il n'existe pas dans le Coran d'interdiction formelle de pénétrer dans une église.

Si une polémique surgit sur le fait que Jésus ne puisse pas être le fils de Dieu, il faut rappeler que dans une logique historique, la question ne se pose pas, pas plus que celle de l'existence de l'ange Gabriel qui aurait parlé à Muhammad : ces affirmations sont du domaine de la foi, sur lequel l'historien ne se prononce pas. Un tel débat peut être l'occasion d'aborder la notion de liberté de conscience, la nécessité d'accepter les croyances des autres et surtout de les respecter.

Pour conclure, l'urgence de manuels alternatifs ne fait pas de doute et les déficiences relevées quant au traitement de l'islam se retrouvent dès qu'il s'agit de présenter d'autres traditions religieuses. C'est sur une mise à jour de l'approche historique des religions que j'invite à nous interroger : les données scientifiques sont suffisamment avancées et consensuelles pour être reproduites. Le traitement didactique d'un contenu adapté à chaque classe doit également être entrepris, même s'il est vrai que la distinction entre « savoir savant » et « savoir enseigné » n'est pas opératoire. Toutefois, s'il

n'existe qu'un seul savoir, avec différents niveaux de compréhension, il n'en demeure pas moins nécessaire et indispensable de l'adapter au public.

La prédication missionnaire et le kérygme des premiers chrétiens

Nathalie Siffer-Wiederhold, docteur en Théologie Catholique (spécialité : Sciences Bibliques)

Pour étudier les origines du christianisme, nous nous attacherons plus précisément ici, à travers l'étude de textes choisis du Nouveau Testament, à la question de la prédication missionnaire et du kérygme des premiers chrétiens. L'utilisation du Nouveau Testament comme source documentaire pour l'étude des origines chrétiennes requiert, de la part de l'historien, un travail critique particulièrement délicat et complexe. Il s'agit notamment, par une approche diachronique des textes, de dégager la façon dont ils se sont constitués, et de tracer ainsi une esquisse de l'histoire des groupes et des communautés qui en constituaient les milieux de production. Dans la mesure où l'histoire du christianisme commence avec la proclamation des apparitions de Jésus ressuscité, il importe tout particulièrement d'examiner ce que les textes nous apprennent sur cette proclamation primitive et sur ces premiers énoncés de foi. Appréhender le message chrétien dans ses formulations initiales nous permet également de découvrir la pluralité des origines et de mesurer la capacité d'adaptation du message lui-même à différents types de destinataires.

Le sujet proposé requiert d'emblée quelques précisions, en particulier sur l'emploi du terme « kérygme », lequel provient directement du grec *kèrugma* qui signifie « annonce », « proclamation ». Le mot était déjà employé dans la littérature grecque classique où il se rapporte aussi bien à l'acte de proclamer qu'au contenu de la proclamation. Dans le prolongement de cette signification, « kérygme » se réfère habituellement à la forme primitive de l'enseignement apostolique, c'est-à-dire à la proclamation de l'événement central de la foi nouvelle, à savoir *le salut par la mort et la résurrection de Jésus*. Il s'agit donc de l'expression condensée de la foi chrétienne, dans laquelle cet événement occupe la place principale. L'étude du kérygme des premiers chrétiens nécessite la prise en compte du processus de formation et de transmission des traditions (d'abord orales) qui ont circulé dans les communautés avant d'être reprises dans les écrits du Nouveau Testament. En effet, même les textes les plus anciens ont été précédés par des traditions que l'exégèse moderne s'est employée à mettre en évidence. Après avoir distingué les différentes formes de prédication du kérygme, nous nous emploierons à en détecter les traces dans les écrits du Nouveau Testament dont nous disposons actuellement.

La prédication missionnaire des premiers chrétiens

Avant d'en venir au kérygme lui-même, il importe de fixer le cadre dans lequel il fut proclamé. Tout d'abord, quels en sont les destinataires ? A qui s'adressèrent les premiers prédicateurs chrétiens ? En fait, la prédication missionnaire a dû s'adapter à des publics variés : le kérygme fut ainsi annoncé à des auditoires bien différents. Schématiquement, trois groupes principaux peuvent être distingués. On trouve en premier lieu les Juifs de Jérusalem et de Palestine qui vivaient selon les coutumes juives ; ceux d'entre eux qui se convertirent tout en gardant certaines pratiques juives constituèrent la communauté judéo-chrétienne. La prédication fut également adressée aux Juifs vivant à la manière grecque et, l'expansion missionnaire aidant, aux communautés juives de la diaspora qui s'étaient installées sur tout le pourtour méditerranéen. Les prédicateurs se tournèrent enfin vers les non juifs qui formèrent, avec l'extension du christianisme, un groupe de plus en plus important.

Le kérygme prit des formes différentes en fonction des auditoires. Ainsi, pour les Juifs qui attendaient le Messie, on s'attachait à démontrer que Jésus était bien le Messie annoncé par les Écritures (considérées comme preuves déterminantes). Le Nouveau Testament comporte ainsi de nombreuses citations vétérotestamentaires qui sont interprétées dans une perspective chrétienne et rapportées à Jésus ; en langage plus technique, il s'agit de ce que l'on appelle les « *testimonia* »⁴⁰³, visant à rendre témoignage et à démontrer l'accomplissement du dessein de Dieu. La forme de prédication était tout autre lorsqu'elle s'adressait aux « païens ». Ces derniers ne connaissaient en effet ni le Dieu créateur raconté par la Bible, ni l'histoire du salut. Il était donc impossible d'argumenter pour ces auditoires de la même façon que pour les Juifs : il fallait d'abord les amener à reconnaître le Dieu unique et leur expliquer ensuite que Jésus était le Messie de Dieu.

Un exemple de prédication missionnaire aux païens

²² Debout au milieu de l'Aréopage, Paul prit la parole :

« Athéniens, je vous considère à tous égards comme des hommes presque trop religieux. ²³ Quand je parcours vos rues, mon regard se porte en effet souvent sur vos monuments sacrés et j'ai découvert entre autres un autel qui portait cette inscription : "Au dieu inconnu". Ce que vous vénerez ainsi sans le connaître, c'est ce que je viens, moi, vous annoncer.

²⁴ Le Dieu qui a créé l'univers et tout ce qui s'y trouve, lui qui est le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite pas des temples construits par la main des hommes ²⁵ et son service non plus ne demande pas de mains humaines, comme s'il avait besoin de quelque chose, lui qui donne à tous la vie et le souffle,

⁴⁰³ Il semble acquis que les premiers chrétiens disposaient de telles séries de citations vétérotestamentaires, qu'ils rapportaient explicitement à Jésus. A titre d'exemple, il suffit d'évoquer la série de textes sur le serviteur souffrant que l'on trouve dans le livre d'*Isaïe* (notamment aux chapitres 42, 49, 50, 52 et 53), passages abondamment cités dans le Nouveau Testament.

et tout le reste.²⁶ A partir d'un seul homme il a créé tous les peuples pour habiter toute la surface de la terre, il a défini des temps fixes et tracé les limites de l'habitat des hommes :²⁷ c'était pour qu'ils cherchent Dieu ; peut-être pourraient-ils le découvrir en tâtonnant, lui qui, en réalité, n'est pas loin de chacun de nous.²⁸ Car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être, comme l'ont dit certains de vos poètes : "Car nous sommes de sa race."²⁹ Alors, puisque nous sommes la race de Dieu, nous ne devons pas penser que la divinité ressemble à de l'or, de l'argent, ou du marbre, sculpture de l'art et de l'imagination de l'homme.

³⁰ Et voici que Dieu, sans tenir compte de ces temps d'ignorance, annonce maintenant aux hommes que tous et partout ont à se convertir.³¹ Il a en effet fixé un jour où il doit juger le monde avec justice par l'homme qu'il a désigné, comme il en a donné la garantie à tous en le ressuscitant d'entre les morts. »

Extrait n° 1 : le discours de Paul à l'Aréopage d'Athènes (Ac 17,22-31)

Rappelons que le livre des *Actes des Apôtres*, le seul de ce genre dans le Nouveau Testament, rapporte essentiellement les événements de la première génération chrétienne après le départ de Jésus, notamment à travers les faits et gestes des principaux protagonistes, tels Pierre ou Paul. Il retrace l'expansion du christianisme au-delà de Jérusalem et de la Judée, jusqu'à Rome, capitale du monde païen. Rédigé dans les années 80 par Luc (également auteur du troisième évangile), le livre des Actes témoigne ainsi des premières prédications chrétiennes. Pour donner en un mot le cadre narratif de ce discours, il suffit d'indiquer que Paul, en attendant ses compagnons à Athènes, s'entretenait quotidiennement avec Juifs, passants et philosophes, avant d'être finalement conduit devant l'Aréopage pour y exposer sa doctrine. Après un prologue où Paul prend soin d'éveiller la bienveillance de ses auditeurs et d'expliquer les circonstances de sa prise de parole (v. 22-23), le corps du discours peut se diviser en deux parties : les v. 24-25 (Dieu créateur du monde), et les v. 26-29 (Dieu et l'homme). Il faut attendre la fin du discours pour entrer véritablement dans le domaine de la proclamation chrétienne (v. 30-31).

Ce discours est généralement considéré comme le type même de la prédication paulinienne aux non juifs dont le schéma traditionnel⁴⁰⁴ reprend l'annonce du Dieu créateur requérant conversion et abandon des pratiques idolâtriques, et la perspective du jugement.

Très habilement, Paul commence par souligner la religiosité des Athéniens et évoque leurs monuments sacrés, notamment un autel dédié au dieu inconnu. Il part de cette constatation pour préciser l'objet de son discours qui est de leur « annoncer » – il s'agit donc bien d'une proclamation – ce dieu qu'ils vénèrent déjà sans le connaître. L'affirmation du Dieu créateur que Paul va maintenant présenter s'ancre dans la Bible, mais également dans la culture hellénistique. Sans aucune allusion à la révélation faite au peuple élu, le poids de l'énoncé porte sur les deux déclarations centrales : Dieu

⁴⁰⁴ Schéma qui se laisse aussi reconnaître en Ac 14,15-17 ; 1 Th 1,9-10 ; He 6,1-2...

n'habite pas dans les temples et il n'a pas besoin des offrandes qu'on y présente. Ce double thème polémique de l'Ancien Testament rejoint la pensée des philosophes grecs, notamment des stoïciens. Il en va de même pour la suite du discours, qui évoque la création de l'homme et l'harmonie du monde. Après avoir suggéré que les païens, à travers la création, auraient pu découvrir Dieu, Paul s'appuie sur une citation d'Aratos pour en tirer une conclusion pratique invitant à abandonner les représentations divines en or, argent ou pierre. C'est dans la conclusion du discours (v. 30-31) que Paul en arrive à exposer la foi chrétienne. Tout en soulignant l'initiative divine, il insiste sur la nécessité et sur l'urgence de la conversion au vrai Dieu exigée par le jugement à venir. Celui-ci va s'opérer par un seul homme dont la résurrection représente la garantie du rôle de juge. En fait, l'apôtre trouve à peine le temps d'évoquer Jésus (et encore, sans le nommer) qu'il est coupé par les moqueries de ses auditeurs qui réagissent ainsi à la mention de la résurrection ; le discours reste donc inachevé. Relevons que cette dernière partie de la prédication n'offre plus aucun contact avec l'hellénisme et se concentre sur les éléments proprement chrétiens, dont le point culminant se situe dans l'annonce de la résurrection de Jésus.

L'épisode d'Athènes – centre universitaire et modèle de la culture hellénistique – représente en quelque sorte la rencontre du message évangélique avec la sagesse grecque et laisse entrevoir comment le christianisme naissant s'est trouvé dans l'obligation de passer d'un monde culturel à l'autre. Le discours de l'Aréopage témoigne de l'adaptation de la prédication missionnaire à des auditoires divers, et montre précisément comment un auteur s'emploie à rendre le message chrétien accessible à des auditeurs ignorant la tradition religieuse juive. La réalité et le contenu du message restent les mêmes, mais sa forme change, s'adapte en fonction du monde culturel de ses destinataires. Si le discours emprunte certains éléments à la culture hellénistique (en allant jusqu'à reprendre des formules quasi panthéistes), il les replace dans le cadre d'une pensée biblique, sauvegardant ainsi la fidélité au dieu créateur et sauveur. Ce texte rend ainsi compte d'un effort considérable d'adaptation du message chrétien sans rien renier de son essence.

A la recherche des vestiges du kérygme des premiers chrétiens

A ce stade, il est utile de préciser qu'à leurs débuts, les chrétiens ne disposaient que de formes d'écriture assez sommaires et n'avaient en tout cas aucune conscience de composer un nouveau corpus littéraire. Les premières traditions orales mises par écrit sont des formules de *credo*, des hymnes liturgiques et des paroles de Jésus (les « *logia* »). Les écrits du Nouveau Testament⁴⁰⁵

⁴⁰⁵ Sans entrer dans le processus d'élaboration du Nouveau Testament, il faut au moins préciser que l'ordre dans lequel sont présentés ses vingt-sept écrits n'est pas chronologique : les quatre évangiles qui ouvrent le Nouveau Testament ne sont pas, dans leur état actuel, les textes les plus anciens et c'est parmi les épîtres de Paul que l'on trouve les premiers écrits de la littérature chrétienne ; on s'accorde généralement pour reconnaître dans

conservent quelques vestiges de cette première mise en forme du message proclamé et reproduisent ainsi certaines traditions des débuts du christianisme. Mais où, précisément, trouve-t-on des traces du kérygme ? En fait, il faut principalement considérer trois groupes de textes : les formules des épîtres, les hymnes et les discours reproduits dans les *Actes des Apôtres*.

Dès la première génération, on a très vite ressenti le besoin d'exprimer le contenu le plus essentiel de la foi en des énoncés brefs et stéréotypés, simples à mémoriser et à transmettre. Les premières communautés chrétiennes forgèrent ainsi des formules de confession de foi ou de credo que l'on trouve sous différentes formes, de la plus élémentaire à la plus développée. Les formules simples traitent uniquement de la résurrection (cf. Rm 10,9 : « Dieu l'a ressuscité des morts »). S'il peut arriver que le sujet de la formule verbale soit Jésus lui-même, avec « ressusciter » comme verbe intransitif (« Jésus *est* ressuscité des morts »), la formule originelle devait être celle qui avait Dieu comme sujet et Jésus comme objet (du type « Dieu a ressuscité Jésus des morts »). Des formules un peu plus développées mentionnent aussi la mort de Jésus (cf. 1 Th 4,14 : « ...que Jésus est mort et qu'il est ressuscité »), sa mort et sa résurrection étant considérées comme les deux moments d'un unique événement de salut. Cette formule a encore été enrichie dans certains textes où des compléments ont été ajoutés aux deux verbes (ce qui révèle souvent un début de réflexion théologique) : mention de l'effet salvateur de la mort-résurrection de Jésus (cf. Rm 4,25 : « Jésus notre Seigneur qui a été livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification »), référence aux Écritures, etc.

Une confession de foi traditionnelle

³ Je vous ai transmis en premier lieu ce que j'avais reçu moi-même : Christ est mort pour nos péchés, selon les Ecritures. ⁴ Il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour, selon les Ecritures. ⁵ Il est apparu à Céphas, puis aux Douze.

⁶ Ensuite, il est apparu à plus de cinq cents frères à la fois ; la plupart sont encore vivants et quelques-uns sont morts. ⁷ Ensuite, il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres.

⁸ En tout dernier lieu, il m'est aussi apparu, à moi l'avorton. ⁹ Car je suis le plus petit des apôtres, moi qui ne suis pas digne d'être appelé apôtre parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu. ¹⁰ Mais ce que je suis, je le dois à la grâce de Dieu et sa grâce à mon égard n'a pas été vaine. Au contraire, j'ai travaillé plus qu'eux tous ; non pas moi, mais la grâce de Dieu qui est avec moi. ¹¹ Bref, que ce soit moi, que ce soit eux, voilà ce que nous proclamons et voilà ce que vous avez cru.

Extrait n° 2 : première épître de Paul aux Corinthiens (1Co 15,3-5)

la première épître de Paul aux Thessaloniciens, envoyée autour de l'an 50, le plus ancien écrit du Nouveau Testament.

Nous avons vu que si certaines lettres de Paul représentent les plus anciens documents chrétiens parvenus jusqu'à nous, nous y trouvons trace de traditions plus anciennes encore, et notamment des expressions condensées de la foi. A cet égard, la première épître de Paul aux Corinthiens, qui répond à toute une série de questions pratiques et doctrinales, a la particularité d'attester bon nombre de formules expressément présentées comme traditionnelles. C'est le cas pour notre texte, qui reproduit aux v. 3-5 une confession de foi que Paul dit explicitement avoir « reçue ». Le caractère pré-paulinien de cette formule est largement reconnu (du moins pour les v. 3b-5) : en plus de la terminologie rabbinique d'usage pour annoncer un enseignement traditionnel (« transmettre », « recevoir »), elle présente d'autres indices, en particulier sur le plan linguistique (aramaïsmes, vocabulaire non paulinien...), qui en confirment l'origine traditionnelle. La formule apparaît dans des circonstances précises : certains membres de la communauté de Corinthe mettaient en doute la résurrection des morts (v. 12) ; avant de leur répondre en détail en démontrant que la résurrection du Christ est le gage de celle des croyants, Paul pose la base de son argumentation en rappelant la donnée essentielle et originelle de la foi chrétienne, à savoir la résurrection du Christ. Dans son ensemble, c'est-à-dire du v. 3 au v. 11, le passage comporte deux parties : la confession de foi traditionnelle proprement dite (v. 3b-5), introduite par une déclaration solennelle, et l'énumération d'un certain nombre d'autres apparitions (à partir du v. 6) auxquelles s'ajoute l'expérience de Paul lui-même.

Le fait que le v. 3b parle d'emblée du *Christ* indique que dans les communautés ayant élaboré cette formule, Jésus est pleinement reconnu comme le Messie, le Christ – titre qui semble désormais lui être appliqué comme un nom propre. Sa mort est simplement évoquée, sans aucune précision sur ses circonstances, tout en étant déjà interprétée théologiquement avec la mention des péchés. Le caractère salvateur de la mort de Jésus est ainsi attesté dès les premières prédications chrétiennes ; il s'agit d'une donnée de la proclamation du kérygme antérieure à Paul. Avec la référence aux Écritures, on voit comment les premiers chrétiens ont compris le destin de Jésus en relation à la figure du serviteur souffrant (cf. Isaïe 53). Au v. 4, la mention de l'ensevelissement souligne la réalité de la mort et est immédiatement suivie de la mention de la résurrection. On traduit par « ressusciter » un verbe grec qui signifie initialement « réveiller » et dont l'utilisation au passif (littéralement « il a été ressuscité ») exprime l'action de Dieu. La formule ajoute encore « le troisième jour », précision dont l'interprétation reste discutée. Une nouvelle référence aux Écritures met en valeur l'événement de la résurrection du Christ et interprète l'événement pascal comme l'accomplissement des promesses de salut. Le v. 5 mentionne les apparitions, qui font en quelque sorte office de « preuves » de la résurrection. De fait, ce sont les apparitions du Ressuscité qui constituent véritablement le point de départ du christianisme en convaincant les disciples de la réalité de la résurrection ; le kérygme est entièrement fondé sur le témoignage des apparitions. D'après notre formule, Jésus ressuscité est d'abord apparu à Pierre (désigné sous le nom de *Céphas*, équivalent araméen de *Pierre*), figure de référence, et au groupe des Douze, représentant le cercle des disciples.

A partir du v. 6, la construction change de façon flagrante dans le texte grec. Ce qui suit ne fait plus partie de la formule traditionnelle citée par Paul ; il s'agit d'informations récupérées par ailleurs. On y trouve l'énumération d'autres témoins des apparitions, ce qui amène Paul à évoquer sa propre expérience du Christ ressuscité en se référant à sa vocation sur le chemin de Damas. Cette extension biographique lui donne l'occasion de légitimer son apostolat, puisque sa propre expérience s'inscrit dans la lignée des apparitions précédentes.

Comparé aux formules plus élémentaires, cet énoncé kérygmaticque témoigne, en plus de l'articulation mort-résurrection, d'autres enrichissements, comme la référence aux Écritures, la mention de l'ensevelissement et celle des apparitions, la valeur salvifique de la mort de Jésus.

Un hymne christologique

La proclamation de la résurrection marque tous les secteurs de la vie chrétienne, et tout spécialement les célébrations liturgiques. Témoins de cette activité cultuelle des premières communautés chrétiennes, les hymnes reproduisent l'essentiel de la foi chrétienne telle qu'on la formulait dans les premières décennies. Repérables par leur articulation rythmique et leur langage emphatique, soigneusement élaborés, certains hymnes du Nouveau Testament sont très anciens. Parmi ceux dont l'origine traditionnelle est avérée, on classe habituellement les passages suivants : Ephésiens 1,3-14 ; Philippiens 2,6-11 ; Colossiens 1,15-20 ; 1 Timothée 3,16... L'un de ces textes, qui compte parmi les plus anciens documents chrétiens, est l'hymne christologique cité par Paul dans son épître aux Philippiens (2,6-11) :

⁶ Lui qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu. ⁷ Mais il s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes, et, par son aspect, il était reconnu comme un homme ; ⁸ il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix. ⁹ C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé et lui a conféré le Nom qui est au-dessus de tout nom, ¹⁰ afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, dans les cieux, sur la terre et sous la terre, ¹¹ et que toute langue confesse que le Seigneur, c'est Jésus Christ, à la gloire de Dieu le Père.

Extrait n° 3 : épître de Paul aux Philippiens (Ph 2,6-11)

Le caractère pré-paulinien du morceau ne fait aucun doute et la façon artificielle dont il est relié au contexte montre bien que l'auteur a repris une tradition existante, ce qui n'exclut pas d'éventuelles retouches rédactionnelles. C'est pour fonder ses recommandations d'unité et d'humilité que Paul rappelle l'exemple du Christ en citant cet hymne. Sans entrer dans le détail de sa structure – aucune reconstruction strophique précise ne remporte d'ailleurs l'unanimité –, on distingue un contraste entre deux parties : l'abaissement volontaire du Christ (v. 6-8 sur le Jésus pré-pascal), et son exaltation par Dieu (v. 9-11 sur Jésus après Pâques).

Pour ce qui relève plus précisément de notre sujet, il faut repérer au v. 11 l'expression « Seigneur (est) Jésus Christ » qui représente une variante de l'homologie « Seigneur (est) Jésus » régulièrement employée dans les énoncés de foi. La confession fondamentale de la foi chrétienne constitue ainsi le sommet de ce texte qui célèbre la seigneurie cosmique du Christ. Autre point qui mérite d'être souligné : à aucun moment l'hymne ne mentionne la résurrection en tant que telle. Le mystère du Christ est tout entier évoqué par le contraste de l'abaissement et de l'élévation. Ici, comme souvent dans les hymnes, les auteurs accumulent les expressions et les images pour exprimer l'indicible de ce mystère. En fait, le développement doctrinal sur la nature du Christ (christologie) se manifeste dans l'élaboration progressive de ce formulaire liturgique, qui se fait dans deux directions : vers ce qui « suit » (royauté cosmique du Christ, intronisation à la droite de Dieu, jugement sur les vivants et les morts...) et vers ce qui « précède » (préexistence du Christ...). Mais il s'agit des deux aspects d'un même processus, qui part toujours de l'événement central de la mort-résurrection. Ce processus se rencontre particulièrement dans les hymnes, que l'on peut d'une certaine manière considérer comme des développements des formules de foi plus élémentaires, en vue d'exprimer pleinement la richesse du mystère du Christ dans la prière liturgique.

Les discours missionnaires du livre des Actes des Apôtres

Il convient enfin de signaler la tradition kérygmaticque dans les Actes, qui concerne essentiellement les discours⁴⁰⁶ où Luc reproduit les premières prédications chrétiennes. Cette documentation doit être considérée avec précaution car l'auteur lucanien a largement modifié, voire composé, une bonne partie de ces discours. Il n'en demeure pas moins qu'un certain nombre de discours missionnaires comportent des vestiges de traditions préexistantes qui permettent de remonter à la prédication primitive, ne serait-ce que par leur schéma kérygmaticque. Ainsi, à côté d'éléments imputables à Luc, d'autres s'enracinent dans la prédication primitive et supposent l'utilisation de matériaux traditionnels dont l'évaluation reste cependant délicate et complexe.

Conclusion : Comment déterminer le caractère traditionnel d'un élément

Au terme de ce parcours, au cours duquel nous avons vu comment la prédication du kérygme s'est adaptée aux différents destinataires du message, et dans quelle mesure elle a été reproduite dans les écrits du Nouveau Testament, nous retiendrons que certains textes conservent tout spécialement des traces de ce kérygme primitif. Cette affirmation demanderait que l'on s'arrête plus précisément à une question méthodologique : dans la pratique, comment remonter des textes écrits aux traditions préexistantes ? Les éléments traditionnels étant aujourd'hui disséminés dans l'ensemble des écrits néotestamentaires, comment repérer ces fragments dans les textes que nous avons actuellement sous les yeux ? La reprise d'éléments préexistants n'étant ni à exclure ni à présupposer, mais à démontrer

⁴⁰⁶ Les plus importants pour notre propos sont les discours missionnaires adressés à un auditoire juif (les plus nombreux : 2,14-41 ; 3,12-26 ; 4,8-12 ; 5,29-32 ; 13,16-41...) ou païen (14,15-17 ; 17,22-31...).

cas par cas, voici, en guise de conclusion, un certain nombre de critères donnés par Vittorio FUSCO dans son ouvrage consacré aux premières communautés chrétiennes.

1. *L'attestation d'un thème donné par plusieurs écrits de diverses provenances*, à plus forte raison si c'est dans une certaine formulation. On peut alors supposer être en présence d'éléments assez proches des origines, antérieurs aux diversifications ultérieures des communautés et des théologies. Ainsi par exemple le thème ou le motif de la valeur salvatrice de la foi et du baptême.

2. A l'intérieur d'un écrit particulier, le cas le plus évident est *la citation* à proprement parler – c'est-à-dire quand l'auteur, faisant appel à une tradition donnée, l'indique explicitement comme telle, avec la terminologie classique « recevoir, transmettre ». Nous en trouvons un exemple flagrant dans le kérygme de la mort-résurrection en 1 Co 15,3s (« je vous ai transmis en premier lieu ce que j'avais reçu moi-même »), également dans le récit de la dernière cène en 1 Co 11,23 (« voici ce que moi j'ai reçu du Seigneur, et ce que je vous ai transmis »). L'auteur peut aussi indiquer ladite tradition comme appartenant à l'enseignement déjà donné au moment de la fondation de la communauté (cf. 1 Th 4,1.2.6 ; Ga 5,21).

3. *La présupposition d'un élément donné comme bien connu*, souvent introduit par une question de type « ignorez-vous/ne savez-vous donc pas que... ? » (cf. Rm 6,3 ; 11,2 ; 1 Co 3,16 ; 5,6...) qui pourrait faire partie d'une rhétorique pédagogique mais qui, d'après le contexte, suppose réellement certaines connaissances comme acquises. Dans la même ligne, on trouve aussi des expressions employées dans un sens particulier, supposé déjà connu et qui n'est donc plus expliqué ; ainsi par exemple la formule « les saints » pour désigner les chrétiens, le terme « évangile » comme synonyme du message chrétien.

4. *Indices d'ordre linguistique* : le cas le plus manifeste est donné par des expressions hébraïques ou araméennes conservées par les chrétiens hellénophones, comme « Amen », « Alleluia » et « Hosanna » (en commun avec la liturgie synagogale), et surtout « Abba » et « Maranatha » (typiquement chrétiennes). Ce critère linguistique peut aussi s'appliquer à des expressions matériellement grecques mais décalquées sur des constructions typiquement sémitiques ; ainsi par exemple la construction sémitique « Esprit de sainteté » en Rm 1,4 au lieu de l'expression habituelle « Esprit Saint ».

5. *Vocabulaire ou style différent* de celui qui est caractéristique de l'auteur : sans se limiter aux seules données statistiques, il est possible de repérer des passages qui cumulent des tournures rares ou absentes chez l'auteur en question (cf. Rm 1,3-4).

6. *Des contenus qui dépassent ce qui est demandé par le contexte* ; par exemple en 1 Co 15,3-5 quand Paul mentionne aussi la mort et la sépulture alors que les difficultés des Corinthiens ne concernent que la résurrection.

7. *Incohérences grammaticales ou syntaxiques* ; par exemple en 1 Tm 3,16 le passage d'un substantif neutre (« mystère ») à un pronom singulier (« lui qui ») se rapportant au Christ.

8. *Caractéristiques de forme et de contenu typiques du matériau liturgique* : l'exemple le plus manifeste concerne des hymnes et des chants (mentionnés plus haut : Ph 2,6-11 ; Col 1,15-20 ; Ep 1,3-14...). Il s'agit en effet de morceaux qui tranchent nettement sur le contexte où ils sont insérés, par leur ton plus solennel et plus emphatique, par une articulation en strophes rythmiquement bien balancées, par une structure sur un mode antithétique, par le contenu éminemment christologique qui va souvent bien au-delà de ce qu'exigerait le contexte immédiat.

Extrait n° 4 : V. Fusco, *Les premières communautés chrétiennes*⁴⁰⁷

⁴⁰⁷ V. FUSCO, *Les premières communautés chrétiennes. Traditions et tendances dans le christianisme des origines* (LeDiv 188), Le Cerf, Paris, 2001 (p. 81s) – Edition originale : *Le prime comunità cristiane*, Centro Dehoniano Editoriale, Bologne, 1995. Voir aussi P. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, W. de Gruyter, Berlin - New York, 1975 (p. 12 sq.) et J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique. Étude de théologie biblique*, J. Gabalda, Paris, 1949 (p. 14-16).

Les Hébreux : une histoire et plusieurs représentations

Thierry Legrand, Maître de conférences à l'Université Marc Bloch, Strasbourg

Chercher à enseigner l'histoire des Hébreux⁴⁰⁸, c'est inmanquablement se retrouver face à une pluralité d'« histoires des Hébreux ». De même que les quatre évangiles présentent quatre fresques de la vie de Jésus, l'histoire des Hébreux est accessible à travers une série de représentations qu'il est utile de repérer : ce sont l'Ancien Testament, la tradition juive et la tradition chrétienne⁴⁰⁹.

Quel Ancien Testament ?

Lorsque nous évoquons les sources de l'histoire des Hébreux, de quel Ancien Testament parlons-nous ? En effet, l'histoire du texte biblique et des communautés religieuses qui l'ont véhiculé a entraîné un nombre assez important de variations, qui s'expriment de trois façons différentes : le nombre de livres rassemblés, leur ordre de présentation⁴¹⁰, leur contenu. Pour simplifier, nous dirons que le judaïsme et le protestantisme se réfèrent au canon hébraïque de l'Ancien Testament (39 livres), tandis que les traditions catholiques et orthodoxes suivent généralement le texte grec ou latin – qui comprend une douzaine d'ouvrages supplémentaires (appelés Deutérocannoniques ou Apocryphes).

Les divergences portent aussi sur le contenu et la forme des livres bibliques. La version grecque de l'Ancien Testament (la Bible dite des Septante) présente régulièrement un contenu assez différent du texte hébreu. Par exemple, la version grecque de *Jérémie* est plus courte que la version hébraïque ; l'ordre des chapitres n'y est pas le même. De même Dieu n'est-il jamais nommé dans la version hébraïque du livre d'*Esther*, alors que la version grecque du même livre contient une cinquantaine de fois le nom de Dieu, et plusieurs prières absentes du texte hébreu.

Ainsi, on voit bien que la source de l'histoire des Hébreux reflète déjà une certaine pluralité de lectures. Il faudra donc être précis quant aux références scripturaires utilisées et ne pas oublier que, d'une tradition religieuses à l'autre (juive ou chrétiennes), les canons ne sont pas les mêmes.

⁴⁰⁸ Dans cette contribution, l'expression « les Hébreux » fait référence aux femmes et aux hommes de l'Ancien Testament, ayant vécu au premier millénaire avant notre ère dans la zone géographique du croissant fertile (Mésopotamie, Egypte et surtout Palestine).

⁴⁰⁹ La tradition coranique donne elle aussi, à sa manière, une certaine image de l'histoire des Hébreux. Celle-ci se révèle, cependant, fragmentaire et très orientée.

⁴¹⁰ La hiérarchisation d'un corpus n'est pas sans incidence sur le message global véhiculé.

Un Ancien Testament et plusieurs interprétations

En tant que source de l'histoire des Hébreux, l'Ancien Testament est marqué d'un certain polymorphisme ; il fait référence à l'histoire des Hébreux à plusieurs reprises et de manières différentes. De fait, l'Ancien Testament intègre à la fois les événements de cette histoire et des résumés, des réflexions sur celles-ci, des relectures globales ou partielles, ainsi que de multiples références à des événements fondateurs (épisodes de l'*Exode* ou de la royauté davidique)⁴¹¹.

Par exemple, le *Deutéronome* intègre et reprend des éléments des livres de l'*Exode* et des *Nombres* (le *Deutéronome* est la deuxième loi). Il opère une relecture qui va dans le sens d'une réaffirmation de l'Alliance entre Yahvé et son peuple ; il souligne plusieurs thématiques : la notion d'engagement réciproque, la reconnaissance d'un culte unique en faveur de Yahvé, etc.

Les livres des *Chroniques* opèrent une relecture théologique de l'histoire des Hébreux depuis Adam jusqu'à l'annonce de la restauration du Temple. Le Chroniste récrit en théologien l'histoire des Hébreux : il cherche par exemple à affirmer la royauté de Dieu au milieu de son peuple ; il insiste sur l'importance du culte (le Temple, la ville de Jérusalem, etc.) et de l'institution royale davidique.

L'histoire de l'installation des Hébreux sur le territoire cananéen est transmise au travers de récits contradictoires qui révèlent avant tout les perspectives théologiques des rédacteurs.

Étudier l'Ancien Testament comme source de l'histoire des Hébreux implique par conséquent une double vigilance : il convient de prendre en compte le corpus complet et de reconnaître les intentions théologiques du ou des rédacteur(s).

L'histoire d'une relation

En lisant les écrits de l'Ancien Testament, on est vite convaincu que l'histoire des Hébreux qui y est contée n'est pas l'histoire au sens moderne ou scientifique du terme⁴¹². L'Ancien Testament fait vivre l'histoire d'une relation, celle d'un dieu avec son peuple⁴¹³ ; c'est le récit en marche d'une implication divine, sur un axe temporel qui part des origines de l'humanité pour s'orienter vers la fin des temps. Certes, cette histoire rappelle des événements historiques, fait intervenir des personnages majeurs⁴¹⁴ et énonce des éléments chronologiques⁴¹⁵ ; néanmoins, il s'agit avant tout de mettre en

⁴¹¹ Cf. le *Livre de la Sagesse* (Sagesse de Salomon) et l'article de Maurice GILBERT, « Sagesse et histoire » in Michel HERMANS et Pierre SAUVAGE (dir.), *Bible et histoire. Écriture, interprétation et action dans le temps, (le livre et le rouleau 10)*, Editions Lessius, Bruxelles, 2000, p. 57-82.

⁴¹² Cf. notamment l'article « Histoire » de l'*Encyclopaedia Universalis*.

⁴¹³ Les études théologiques mettent ici en évidence les notions de création, d'élection, d'alliance et d'histoire du salut.

⁴¹⁴ A côté des grandes figures bibliques (patriarches, rois, prophètes et prêtres), l'Ancien Testament fait aussi référence à des personnages connus (surtout des souverains) de l'histoire du Proche Orient ancien.

⁴¹⁵ Certaines données chronologiques des livres historiques ou prophétiques sont parfaitement datées.

scène le cheminement d'une relation dans laquelle l'action de Yahvé embrasse la totalité de l'histoire⁴¹⁶.

En voici deux illustrations. Lorsque les livres des Rois égrènent la liste des souverains d'Israël et de Juda, il y a toujours une orientation théologique sous-jacente : évoquer la fidélité ou l'infidélité des uns ou des autres à l'égard de Yahvé ou vis-à-vis des institutions cultuelles, de la loi mosaïque. Par ailleurs, les généalogies bibliques ne sont jamais de simples catalogues de noms, mais véhiculent aussi des intentions théologiques, transmettent le souvenir de héros bibliques ou d'événements fondateurs, etc⁴¹⁷.

Le lecteur de la plus petite des sections de l'Ancien Testament devra ainsi se souvenir que l'histoire des Hébreux n'est jamais dissociable de l'histoire religieuse, qui mêle l'action divine et la réponse humaine du peuple hébreu. L'Ancien Testament, comme première représentation de l'histoire des Hébreux, montre ainsi toute sa richesse et sa complexité : les problèmes liés à la base textuelle utilisée, l'existence d'une histoire des Hébreux en portraits multiples, la question des intentions théologiques de ces auteurs ou rédacteurs.

La tradition rabbinique

La tradition juive affirme l'unité de la Torah : il y a une seule Torah, un seul enseignement de Dieu. En même temps, la Torah se présente sous deux formes ou deux aspects : la loi écrite et la loi orale. La première est consignée dans la Bible (Torah au sens large)⁴¹⁸, tandis que la seconde est représentée par tout un corpus de textes : les deux Talmuds, les *midrashim*, les targums et d'autres ouvrages moins connus.

La Torah écrite est au centre de la foi juive ; c'est elle qui en représente le socle, le soubassement à partir duquel vont se développer les éléments de la tradition orale. Lorsqu'on parle d'histoire des Hébreux au sein du judaïsme traditionnel, il est clair que celle-ci se confond avec la Bible : la Torah écrite donne un exposé complet des épisodes qui ont fait l'histoire des Hébreux. La lecture de la Torah, le rappel des événements fondateurs et l'interprétation de ces éléments assurent du même coup les fondements du judaïsme, quels que soient les lieux et les époques.

Le judaïsme va ainsi se passionner pour la relecture et l'interprétation des épisodes de l'histoire des Hébreux ; il va le faire au moyen des composantes essentielles de toute discussion et de tout écrit rabbinique : la *halakha* et la *aggadah*.

⁴¹⁶ Cf. Claus WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament, le Monde de la Bible*, Labor et Fides, Genève, 1985, p. 9-13.

⁴¹⁷ Cf. Gn 10 ; 1 Ch 1-8. Il est aussi intéressant de comparer la généalogie de Jésus en Mt 1,1-17 et Luc 3,23-38.

⁴¹⁸ Le terme « Torah » est utilisé pour désigner soit les cinq premiers livres de l'Ancien Testament (*Gn, Ex, Lv, Nb, Dt* – c'est-à-dire le Pentateuque), soit la totalité des livres de l'Ancien Testament.

La *halakha*⁴¹⁹ se préoccupe de la « faisabilité » des commandements de la Torah ; le législatif est son domaine. Comment vivre en conformité avec la Torah ? La *halakha* ouvre des pistes possibles, elle offre des orientations. Chaque épisode, chaque détail de l'histoire des Hébreux fera l'objet d'une interprétation *halakhique* conduisant le lecteur de la Torah vers une application concrète.

La *aggadah*⁴²⁰ s'intéresse moins à la vie quotidienne et pratique des individus qu'à leur vie de fidèle désireux de se rapprocher de Dieu. Elle cherche à annoncer, témoigner, raconter les événements de la Torah en révélant ce qu'ils contiennent de plus précieux. Les acteurs de l'histoire des Hébreux deviennent ainsi des héros ou des ennemis, des modèles de piété ou des profanateurs. Les étapes et les événements de l'histoire sont repris sur le mode de l'amplification dramatique. Dès lors, la dimension actualisante et catéchétique est constamment présente dans les développements *aggadiques* de la littérature rabbinique.

La *halakha* et la *aggadah* ne cherchent pas à remettre en question l'histoire des Hébreux, sa cohérence ou sa véracité ; pour elles, celle-ci a été transmise avec fidélité depuis Moïse⁴²¹. Par contre, cette histoire fonctionne comme une sorte de réservoir inépuisable pour la discussion et l'interprétation. Chaque événement raconté, chaque personnage évoqué est potentiellement porteur d'enseignements utiles pour la vie de foi et le concret du quotidien. Le cas des targums (*Tg*) ou des *midrashim* illustre bien ce propos : tout s'y trouve lié, les personnages du passé côtoient ceux du futur ; les rois se rencontrent ; le déroulement de l'histoire est annoncé.

Par exemple, juste avant la mort de Moïse, la parole de Yahvé énumère pour lui la liste et les actes des héros d'Israël (*Tg*^(Jo) Dt 34,1) ; le personnage de Job est mentionné dans le targum sur la Genèse et sur l'Exode (*Tg*^(Jo) Gn 36,12 et Ex 9,20) ; les six ordres de la *Mishnah* sont mis en relation avec la construction du sanctuaire portatif de l'Exode (*Tg*^(Jo) Ex 26,9 ; 36,16).

La tradition chrétienne

Le Nouveau Testament est le premier corpus à mettre en œuvre une relecture chrétienne de l'histoire des Hébreux. Celle-ci est évidemment fragmentaire étant donné la nature première du Nouveau Testament, qui est un recueil dédié à l'histoire de Jésus de Nazareth et à l'annonce de son

⁴¹⁹ Le mot « *halakha* » signifie « loi », « pratique », « opinion adoptée », « règle ». Il désigne la façon de se conduire dans la vie (la voie dans laquelle on doit marcher). La *halakha* n'est pas une réflexion philosophique ou éthique, elle est orientée vers le concret, le pratique, le comportemental.

⁴²⁰ Le mot « *aggadah* » signifie « narration », « récit », « communication ». La *aggadah* concerne ce qui doit être dit et redit, transmis et raconté. Le terme « *Haggadah* » (avec un h) désigne le rituel de la célébration de la Pâque juive (*Pesah*).

⁴²¹ Voir l'affirmation célèbre du traité *Abot* 1,1 (*Pirqé Avot*): « Moïse reçut la Loi du Sinaï et la transmet à Josué, Josué aux anciens et les anciens aux prophètes. Les prophètes la transmettent aux hommes de la Grande Assemblée... »

message. Cependant, les allusions à l'Ancien Testament⁴²² et la reprise d'épisodes célèbres de l'histoire des Hébreux sont assez fréquentes dans le Nouveau Testament. Mentionnons pour exemple le thème de l'exode et de la Pâque : la fuite de Joseph et de Marie en Égypte (*Mt* 2,13-15) rappelle d'autres histoires de fuite, celles de Lot et de Jacob et surtout celle de Moïse à Madiân (*Ex* 2,15) ; en *Jn* 6,31-35, Jésus est la manne descendue du ciel ; les récits du dernier repas de Jésus, de sa mort et de sa glorification fourmillent de réminiscences de l'Ancien Testament ; les fléaux décrits dans l'*Apocalypse* (8-9 et 16) sont à rapprocher des dix plaies d'Égypte, etc. Des personnages marquants de l'histoire des Hébreux apparaissent ici et là dans les évangiles et les épîtres de Paul (Adam, Abraham, Moïse, David, Élie, Jonas, Ésaïe...) ; figures exemplaires, précurseurs, elles sont en général au service de l'annonce de l'Évangile. Ainsi, Jésus est de la lignée de David (*Mt* 1,1 ; *Lc* 3,31), il est aussi le « dernier Adam » (*1Co* 15,45) ; Abraham est le père de tous les croyants, circoncis ou incirconcis (*Rm* 4 ; *Gal* 3), l'Épître aux Hébreux (*He* 11) évoque la foi exemplaire des personnages célèbres de l'histoire biblique (Abel, Hénoc, Noé, Sara, Abraham...), etc.

Dans la suite du Nouveau Testament, la tradition chrétienne des Pères de l'Église, loin d'être uniforme⁴²³, ne va cesser de réinterpréter l'histoire des Hébreux. Tout en se démarquant du judaïsme, le christianisme des premiers siècles (par exemple chez Irénée, Clément, Origène) va chercher à s'appropriier les éléments de la tradition juive qui lui permettent de reconnaître à l'Ancien Testament (l'Ancienne Alliance) un rôle préparatoire dans la mise en place de la Nouvelle Alliance. L'histoire des Hébreux sera par exemple réinterprétée à la lumière de la notion de plan divin. Les épisodes de cette histoire seront valorisés comme autant d'étapes d'une histoire du salut qui part des origines pour parvenir au Christ et à son Église. Plusieurs méthodes exégétiques seront alors développées pour illustrer l'unité de l'Ancien et du Nouveau testaments.

Les débats théologiques du Moyen Âge et de la Renaissance s'enracineront à leur tour dans cette relecture néo-testamentaire et patristique de l'histoire des Hébreux.

Retour aux sources et dialogue avec les traditions

Faut-il choisir l'une ou l'autre des représentations de l'histoire des Hébreux que nous venons de présenter brièvement ? Certes non ! Elles présentent toutes des difficultés importantes ou des orientations qui mettent en péril le principe de laïcité ; elles conduisent à la rupture avec une partie de l'auditoire. A l'opposé, ne pas tenir compte de ces représentations, c'est ignorer leur impact sur notre histoire et notre culture. Même si cela est moins visible aujourd'hui, la société française est en effet profondément marquée par le christianisme et le judaïsme.

⁴²² Le Nouveau Testament fait assez souvent référence aux livres suivants: *Genèse*, *Exode*, *Deutéronome*, *Ésaïe*, les *Douze petits prophètes*, les *Psaumes*.

⁴²³ Il faudrait évoquer ici les différents mouvements de rejet du judaïsme ou de l'Ancien Testament : mouvements gnostiques, Marcion, Mani et d'autres.

Il existe une troisième voie, celle du retour aux sources et du dialogue ; elle tourne ses regards vers les écrits du passé, tout en maintenant une ouverture sur les traditions religieuses vivantes.

La première démarche est « historique » et consiste à revenir aux documents anciens. Il s'agit d'une approche scientifique qui cherche à remonter aux sources de la tradition. Pour l'histoire des Hébreux, nous atteignons les sources par deux moyens différents : l'analyse des textes (terrain textuel ; on parle ici de méthode historico-critique) et l'archéologie, le terrain proprement dit, le lieu de l'action historique.

La méthode historico-critique cherche à éviter les écueils d'une lecture traditionnelle et « naïve » des textes bibliques. Elle met ainsi en œuvre plusieurs méthodes scientifiques : la critique textuelle vise à l'établissement des textes ; la critique littéraire s'intéresse à la formation des textes, leur origine ; la critique des formes analyse les genres littéraires, la critique de la rédaction s'intéresse à la composition des textes et aux traditions (écrites ou orales) qu'ils transmettent. On pourrait encore évoquer, à côté de l'arsenal historico-critique, toutes les méthodes de lectures modernes qui visent à une étude synchronique du texte biblique : la lecture « narrative » se préoccupe par exemple des effets de lecture provoqués par tel ou tel épisode biblique⁴²⁴.

L'archéologie, au travers des quatre étapes principales de son travail (repérage, interprétation, publication, conservation) permet de replacer les vestiges du passé dans leur contexte socio-politique et religieux. Elle offre un éclairage par le « concret » des sources écrites.

On l'aura compris, l'analyse des textes et l'archéologie sont ici complémentaires⁴²⁵ : l'une et l'autre peuvent s'éclairer mutuellement. L'archéologie permet une lecture des textes en contexte, elle favorise une meilleure compréhension des milieux dans lesquels s'enracinent les écrits bibliques. L'archéologie a souvent mis à jour des documents épigraphiques utiles pour l'analyse des textes bibliques. De leur côté, les documents bibliques fournissent des informations essentielles à la compréhension de tel ou tel site archéologique. Dans l'une et l'autre branche scientifique néanmoins, la prudence sera de mise⁴²⁶ !

⁴²⁴ Cf. D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Le Cerf - Labor et Fides - Novalis, Paris - Genève - Montréal, 1998.

⁴²⁵ Le matériel épigraphique témoigne de la circulation des biens et des idées dans l'antiquité. Tablettes, tessons, inscription funéraires et manuscrits (dans le meilleur des cas) enrichissent notre connaissance des langues anciennes.

⁴²⁶ L'ouvrage de I. FINKELSTEIN et N. A. SILBERMANN, *La Bible dévoilée*, *op. cit.*, va trop loin en faisant de l'archéologie une science exacte qui « permet de reconstituer la véritable histoire qui se cache derrière la Bible » (cf. p. 16 et 37).

Le second mouvement est de l'ordre de l'attention portée à la tradition. Il s'agit d'une enquête sur les traditions (notamment les trois monothéismes) qui ont interprété et transmis les données bibliques. La tâche est délicate et les instruments sont encore assez peu nombreux⁴²⁷.

Cette démarche consiste à tenir compte de l'interprétation, de la relecture de tel ou tel épisode de l'histoire des Hébreux, dans le contexte des traditions juive, chrétienne ou musulmane. Comment, concrètement, les plus anciens commentaires de la Torah ont-ils repris les éléments de l'histoire des Hébreux, dans quel sens théologique ont-ils orienté la tradition ? On constate par exemple, au niveau des écrits rabbiniques, l'insistance sur les thèmes eschatologiques, le messianisme, l'importance de la Loi et de son enseignement. Pour la tradition chrétienne, il sera bon de s'intéresser aux commentaires des Pères de l'Église, mais aussi aux relectures liturgiques de certains épisodes de l'histoire des Hébreux, à l'approche iconographique, etc. Dans le Coran, on s'intéressera à la mise en scène des personnalités marquantes de l'Ancien Testament⁴²⁸ et à l'intégration des grands épisodes de l'histoire biblique : le jardin d'Eden, Caïn et Abel, le Déluge, Abraham et les idoles, Moïse et la sortie d'Égypte, David et Goliath, etc. Pourquoi une telle sélection de personnages ou d'événements ? Comment expliquer l'omniprésence de Moïse et de ses exploits dans la tradition coranique ?

Illustration à partir de « La sortie d'Égypte »

Chapitre 13 : 17 Quand le Pharaon laissa partir le peuple, Dieu ne le conduisit pas par la route du pays des Philistins, bien qu'elle fût la plus directe. Dieu s'était dit : « Il ne faudrait pas que, à la vue des combats, le peuple renonce et qu'il revienne en Égypte ! » 18 Dieu détourna le peuple vers le désert de la mer des Joncs. C'est en ordre de bataille que les fils d'Israël étaient montés du pays d'Égypte. 19 Moïse prit avec lui les ossements de Joseph, car celui-ci avait exigé des fils d'Israël un serment en leur disant : « Dieu ne manquera pas d'intervenir en votre faveur ; alors vous ferez monter d'ici mes ossements avec vous. » 20 Ils partirent de Soukkoth et campèrent à Etâm, en bordure du désert. 21 Le Seigneur (Yhwh) lui-même marchait à leur tête : colonne de nuée le jour, pour leur ouvrir la route – colonne de feu la nuit, pour les éclairer ; ils pouvaient ainsi marcher jour et nuit. 22 Le jour, la colonne de nuée ne quittait pas la tête du peuple ; ni, la nuit, la colonne de feu.

Chapitre 14 : 1 Le Seigneur adressa la parole à Moïse : 2 « Dis aux fils d'Israël de revenir camper devant Pi-Hahiroth, entre Migdol et la mer – c'est devant Baal-Cefôn, juste en face, que vous

⁴²⁷ On pourrait envisager la rédaction d'un manuel présentant les étapes principales de l'histoire des Hébreux, accompagnées d'une étude synthétique et schématique des relectures traditionnelles de ces mêmes étapes. En partant par exemple d'un matériel iconographique, on tenterait de montrer comment le judaïsme, le christianisme et l'islam ont relu et réinterprété l'épisode du don de la Loi à Moïse.

⁴²⁸ Adam, Abraham, Moïse et Noé sont souvent cités en exemple dans les sourates coraniques. D'autres personnages de l'Ancien Testament y sont aussi représentés : Joseph, Loth, Pharaon, Aaron, David, Salomon, Élie, Jonas, Job, etc.

camperez, au bord de la mer ; 3 alors le Pharaon dira des fils d'Israël : "Les voilà qui errent affolés dans le pays ! Le désert s'est refermé sur eux !" 4 J'endurcirai le cœur du Pharaon et il les poursuivra. Mais je me glorifierai aux dépens du Pharaon et de toutes ses forces, et les Égyptiens connaîtront que c'est moi le Seigneur. » Ils firent ainsi. 5 On annonça au roi d'Égypte que le peuple avait pris la fuite. Le Pharaon et ses serviteurs changèrent d'idée au sujet du peuple et ils dirent : « Qu'avons-nous fait là ? Nous avons laissé Israël quitter notre service ! » 6 Il attela son char et prit son peuple avec lui. 7 Il prit six cents chars d'élite, et tous les chars d'Égypte, chacun avec des écuyers. 8 Le Seigneur endurcit le cœur du Pharaon, roi d'Égypte, qui poursuivit les fils d'Israël, ces fils d'Israël qui sortaient la main haute. 9 Les Égyptiens les poursuivirent et les rattrapèrent comme ils campaient au bord de la mer – tous les attelages du Pharaon, ses cavaliers et ses forces – près de Pi-Hahiroth, devant Baal-Cefôn. 10. Le Pharaon s'était approché. Les fils d'Israël levèrent les yeux : voici que l'Égypte s'était mise en route derrière eux ! Les fils d'Israël eurent grand-peur et crièrent vers le Seigneur. 11 Ils dirent à Moïse : « L'Égypte manquait-elle de tombeaux que tu nous aies emmenés mourir au désert ? Que nous as-tu fait là, en nous faisant sortir d'Égypte ? 12 Ne te l'avions-nous pas dit en Égypte : "Laisse-nous servir les Égyptiens ! Mieux vaut pour nous servir les Égyptiens que mourir au désert." » 13 Moïse dit au peuple : « N'ayez pas peur ! Tenez bon ! Et voyez le salut que le Seigneur réalisera pour vous aujourd'hui. Vous qui avez vu les Égyptiens aujourd'hui, vous ne les reverrez plus jamais. 14 C'est le Seigneur qui combattra pour vous. Et vous, vous resterez cois ! » 15. Le Seigneur dit à Moïse : « Qu'as-tu à crier vers moi ? Parle aux fils d'Israël : qu'on se mette en route ! 16 Et toi, lève ton bâton, étends la main sur la mer, fends-la : et que les fils d'Israël pénètrent au milieu de la mer à pied sec. 17 Et moi, je vais endurcir le cœur des Égyptiens pour qu'ils y pénètrent derrière eux et que je me glorifie aux dépens du Pharaon et de toutes ses forces, de ses chars et de ses cavaliers. 18 Ainsi les Égyptiens connaîtront que c'est moi le Seigneur, quand je me serai glorifié aux dépens du Pharaon, de ses chars et de ses cavaliers. » 19 L'ange de Dieu qui marchait en avant du camp d'Israël partit et passa sur leurs arrières. La colonne de nuée partit de devant eux et se tint sur leurs arrières. 20 Elle s'inséra entre le camp des Égyptiens et le camp d'Israël. Il y eut la nuée, mais aussi les ténèbres ; alors elle éclaira la nuit. Et l'on ne s'approcha pas l'un de l'autre de toute la nuit. 21. Moïse étendit la main sur la mer. Le Seigneur refoula la mer toute la nuit par un vent d'est puissant et il mit la mer à sec. Les eaux se fendirent 22 et les fils d'Israël pénétrèrent au milieu de la mer à pied sec, les eaux formant une muraille à leur droite et à leur gauche. 23 Les Égyptiens les poursuivirent et pénétrèrent derrière eux – tous les chevaux du Pharaon, ses chars et ses cavaliers – jusqu'au milieu de la mer. 24 Or, au cours de la veille du matin, depuis la colonne de feu et de nuée, le Seigneur observa le camp des Égyptiens et il mit le désordre dans le camp des Égyptiens. 25 Il bloqua les roues de leurs chars et en rendit la conduite pénible. L'Égypte dit : « Fuyons loin d'Israël, car c'est le Seigneur qui combat pour eux contre l'Égypte ! » 26 Le Seigneur dit à Moïse : « Étends la main sur la mer : que les eaux reviennent sur l'Égypte, sur ses chars et ses cavaliers ! » 27 Moïse étendit la main sur la mer. A l'approche du matin, la mer revint à sa place habituelle, tandis que les Égyptiens fuyaient à sa rencontre. Et le

Seigneur se débarrassa des Égyptiens au milieu de la mer. 28 Les eaux revinrent et recouvrirent les chars et les cavaliers ; de toutes les forces du Pharaon qui avaient pénétré dans la mer derrière Israël, il ne resta personne. 29 Mais les fils d'Israël avaient marché à pied sec au milieu de la mer, les eaux formant une muraille à leur droite et à leur gauche. 30 Le Seigneur, en ce jour-là, sauva Israël de la main de l'Égypte et Israël vit l'Égypte morte sur le rivage de la mer. 31 Israël vit avec quelle main puissante le Seigneur avait agi contre l'Égypte. Le peuple craignit le Seigneur, il mit sa foi dans le Seigneur et en Moïse son serviteur⁴²⁹.

Extrait n° 1 : Exode, 13,17-14,31

Voici une approche possible du texte en six étapes.

Premièrement, *le texte* : où commence-t-il ? où finit-il ? Il s'agit de vérifier la délimitation précise du texte à étudier ; si possible, on pourra revenir à la formulation originale (le texte hébreu ou grec). Utiliser plusieurs traductions (même étrangères) permet de repérer les difficultés textuelles.

Deuxièmement, *s'appropriier le texte* en le lisant et le relisant. La lecture à haute voix (ou l'écoute) est une autre façon d'entrer dans sa compréhension. Cette phase d'« appropriation » du texte est nécessaire ; récrire ou dactylographier le texte favorise le repérage de sa structure globale (suivre si possible le découpage naturel des phrases et des propositions).

Troisièmement, *le texte et son contexte* : les textes bibliques sont souvent construits, charpentés, lus et relus par plusieurs générations, et il faut tenir compte de ce travail littéraire. Il s'agit également de repérer le contexte en situant le texte dans la Bible (ou la section biblique) et dans le mouvement du livre auquel il appartient.

Quatrièmement, *les genres et les parallèles* : s'agit-il d'un récit ou d'un discours ? Le texte est-il composé de dialogues ? Quels sont les genres littéraires rencontrés ? (Notons que quelques textes résistent à toute classification.) Par ailleurs, a-t-on connaissance d'un épisode ou d'une forme similaire dans le livre biblique ou la Bible ? Il est toujours utile de situer le texte dans un ensemble de corrélations intertextuelles (c'est-à-dire dans un ensemble de textes comparables).

Cinquièmement, *la structure et le contenu* : comment le texte se déroule-t-il ? Quel est son cheminement ? D'où sommes-nous partis et où sommes-nous arrivés à la fin de l'épisode ? On s'intéressera d'une part aux indices *grammaticaux* et *stylistiques* et d'autre part aux indications *thématiques*. L'analyse du texte pourra s'intéresser au vocabulaire, aux personnages, aux lieux, aux usages, aux citations ou allusions éventuelles, aux événements rapportés par le texte, aux faits historiques connus par ailleurs, etc. Observe-t-on des écarts entre ce que dit le texte et ce que l'histoire ou l'archéologie nous apprennent ? On pourra également se demander quels sont l'idée force, la question, l'affirmation la prise de position et les enjeux du texte. Raconte-t-il un événement authentique et s'agit-il, par exemple, du développement théologique de la notion de délivrance ?

⁴²⁹ *La Bible*, traduction œcuménique, SBF-Le Cerf, Paris, 1988, Exode 13,17 à 14,31.

Enfin, sixièmement, on s'intéressera aux *relectures traditionnelles* : comment les différentes traditions religieuses ont-elles relu et transmis le passage ? Quel fut le « succès » du texte dans les trois monothéismes ? A-t-il été repris, glosé, censuré, commenté ? Sous quelles formes : écrite, liturgique, iconographique, théâtrale, etc. ? Quel message a-t-on voulu retenir de ce passage ? Quels ont été les éléments privilégiés dans les relectures traditionnelles et communautaires ? Où en est-on aujourd'hui ?

S'agissant du texte de « la sortie d'Égypte » dans la tradition judaïque, ce passage est d'une importance capitale : le thème de la délivrance est repris dans la célébration liturgique de la Pâque (le rituel de la Haggadah) ; celle-ci est l'occasion de rappeler les valeurs du judaïsme (liberté, indépendance, union avec Dieu, intervention divine dans l'histoire, etc.). Pour le christianisme, le salut apporté par Jésus Christ est à l'image de la délivrance du peuple hébreu ; les derniers instants de la vie du Christ ont été reliés au thème de la Pâque (en Ap 5,6, le Christ est « l'agneau pascal »). Les thèmes de l'*Exode* sont par ailleurs à l'arrière-plan de bon nombre de passages du Nouveau Testament⁴³⁰. Pour l'islam enfin, les événements sont repris sur un mode exemplaire : châtement des impies, puissance de Dieu, Moïse interlocuteur de Dieu, etc⁴³¹.

Fresque historique et orientation théologique « L'éloge des Pères »

Chapitre 44 : 1 Faisons donc l'éloge des hommes illustres, de nos pères, dans leurs générations. 2 Le Seigneur a créé une gloire abondante, sa grandeur depuis toujours : 3 des hommes ont dominé dans leurs royaumes, ont été renommés pour leur puissance, conseillers grâce à leur intelligence, annonceurs de prophéties, 4 chefs du peuple par leurs conseils, leur intelligence dans l'instruction du peuple, et les sages paroles de leur enseignement. 5 Ils inventaient des chants mélodieux, écrivaient des récits poétiques. 6 Hommes riches, dotés de puissance, vivant en paix dans leurs demeures. 7 Tous ces gens-là ont été glorifiés par ceux de leur génération et de leur vivant on les a vantés. 8 Certains parmi eux ont laissé un nom qui fera raconter leurs louanges. 9 Il y en a aussi dont il ne reste pas de souvenir ; ils ont péri comme s'ils n'avaient pas existé, ils sont comme s'ils n'avaient pas été, ainsi que leurs enfants après eux. 10 Mais voici des hommes de bien dont les bonnes actions n'ont pas été oubliées. 11 A leur descendance passent leurs biens, leur héritage à leurs rejetons. 12 Leur descendance remplit ses obligations et leurs enfants à cause d'eux. 13 A jamais demeurera leur descendance et leur gloire ne disparaîtra pas. 14 Leurs corps ont été ensevelis dans la paix et leur nom vit pour les générations. 15 Des nations raconteront leur sagesse et l'assemblée annoncera leur louange. 16 *Hénok* plut au Seigneur et fut transféré ; c'est un exemple de conversion pour les générations. 17 *Noé* fut trouvé parfait et juste ; au temps de la colère il assura la relève. A cause de lui

⁴³⁰ Cf. Michael MAHER, *When God formed a People. A Christian Appreciation of Exodus*, Koinonia Press, Manchester, 1978.

⁴³¹ Cf. par exemple la sourate 26 du *Coran*.

il y eut un reste pour la terre quand arriva le déluge. 18 Des alliances éternelles furent établies avec lui pour que tout être de chair ne fût plus détruit par un déluge. 19 Le grand *Abraham*, ancêtre d'une multitude de nations, il ne s'est trouvé personne pour l'égaliser en gloire. 20 Il observa la loi du Très-Haut et entra dans une alliance avec lui. Dans sa chair il établit l'alliance et dans l'épreuve il fut trouvé fidèle. 21 C'est pourquoi Dieu lui assura par serment que les nations seraient bénies en sa descendance, qu'il le multiplierait comme la poussière de la terre, qu'il exalterait sa descendance comme les étoiles et que leur patrimoine s'étendrait de la mer jusqu'à la mer et depuis le Fleuve jusqu'aux extrémités de la terre. 22 A *Isaac* il donna la même assurance à cause d'*Abraham* son père. La bénédiction de tous les hommes et l'alliance, 23 il les fit reposer sur la tête de *Jacob*. Il le confirma dans ses bénédictions et lui donna le pays en patrimoine qu'il divisa en lots et partagea entre les douze tribus. Il fit sortir de lui un homme de bien qui trouva grâce aux yeux de tous,

Chapitre 45 : 1 aimé de Dieu et des hommes, *Moïse* dont la mémoire est en bénédiction. 2. Il lui donna une gloire égale à celle des anges et il le rendit grand par la crainte qu'il inspirait aux ennemis. 3 Par ses paroles il précipita les prodiges, il le glorifia devant les rois, il lui donna des commandements pour son peuple et il lui montra quelque chose de sa gloire. 4 A cause de sa fidélité et de sa douceur il le consacra, il le choisit parmi tous les êtres de chair. 5 Il lui fit entendre sa voix et l'introduisit dans la nuée. Il lui donna face à face les commandements, la loi de vie et d'intelligence pour enseigner à *Jacob* l'alliance et ses décrets à Israël. 6 Il éleva *Aaron*, un saint semblable à *Moïse*, son frère, de la tribu de *Lévi*. 7 Il l'établit par une règle perpétuelle et lui donna le sacerdoce du peuple. Il le rendit heureux par de beaux ornements et le ceignit d'une robe de gloire. 8 Il le revêtit de toute une superbe parure et le couronna des insignes de sa puissance, caleçons, longue tunique et éphod. 9 Il l'entoura de grenades, de clochettes d'or, en grand nombre, tout autour, qui retentissaient à chacun de ses pas et faisaient entendre leur tintement dans le Temple, en mémorial pour les fils de son peuple, 10 et d'un vêtement sacré d'or, de pourpre violette et de pourpre rouge, travail d'artiste ; du pectoral du jugement, de l'oracle de vérité, 11 de cramoisi retors, travail d'artisan, de pierres précieuses gravées à la manière d'un sceau, serties dans une monture d'or, travail de lapidaire, avec une inscription gravée pour servir de mémorial, selon le nombre des tribus d'Israël ; 12 un diadème d'or par-dessus le turban, portant gravée l'inscription de consécration, insigne d'honneur, travail de haute qualité, délices des yeux, parfaitement ornées. 13 Avant lui il n'y avait rien eu d'aussi beau, jamais un étranger ne les revêtit, mais seulement ses fils et ses descendants pour toujours. 14 Ses sacrifices se consomment entièrement, deux fois par jour, à perpétuité. 15 C'est *Moïse* qui lui conféra l'investiture et lui fit l'onction d'huile sainte. Ce fut pour lui une alliance éternelle ainsi que pour sa descendance, tous les jours que durera le ciel, pour officier et en même temps exercer le sacerdoce et bénir son peuple par le Nom. 16 Il le choisit parmi tous les vivants pour offrir l'holocauste au Seigneur, l'encens et le parfum en mémorial, pour faire le rite d'absolution sur le peuple. 17 Il lui donna dans ses commandements pouvoir sur les prescriptions de la loi, pour enseigner à *Jacob* ses exigences et illuminer Israël par sa loi. 18 Des étrangers se dressèrent contre lui et le jalousèrent au désert, les hommes de *Datân* et

d'Abiram et la bande de Coré, dans une furieuse colère. 19 Le Seigneur le vit et cela lui déplut, ils furent exterminés par la fureur de sa colère ; il fit contre eux des prodiges, les dévorant par les flammes de son feu. 20. Il ajouta encore à la gloire d'Aaron et lui donna un patrimoine : il lui donna en partage les prémices des premiers fruits, et lui assura d'abord le pain à satiété, 21 car ils ont pour nourriture les sacrifices du Seigneur ; il les lui a donnés ainsi qu'à sa descendance. 22 Par contre, dans la terre du peuple il n'a pas de patrimoine et il n'y a pas de part pour lui au milieu du peuple, car moi-même je suis ta part et ton patrimoine. 23 *Pinhas* fils d'Eléazar est le troisième en gloire pour son zèle dans la crainte du Seigneur et pour sa fermeté lors de la défection du peuple dans le généreux courage de son âme : il obtint ainsi le pardon pour Israël. 24 C'est pourquoi fut établie en sa faveur une alliance de paix : il serait le chef du sanctuaire et de son peuple, pour qu'à lui et à sa descendance appartienne à jamais le souverain sacerdoce. 25 Il y eut aussi une alliance avec David fils de Jessé, de la tribu de Juda ; l'héritage du roi passe d'un fils à un seul fils, l'héritage d'Aaron passe à toute sa descendance. 26 Que le Seigneur mette la sagesse en votre cœur pour juger son peuple avec justice, afin que leur prospérité ne disparaisse pas, ni leur gloire dans les générations.

Chapitre 46 : 1 *Josué* fils de Noun fut un vaillant guerrier. Il succéda à Moïse dans la fonction prophétique et, conformément à son nom, devint grand pour sauver les élus du Seigneur, pour châtier les ennemis dressés contre lui et faire prendre possession à Israël de son patrimoine. 2 Quelle gloire il s'acquitt quand il levait les mains et brandissait l'épée contre les villes ! 3 Qui donc avant lui avait été aussi ferme ? C'est lui en effet qui menait les combats du Seigneur. 4 N'est-ce pas par lui que le soleil fut arrêté et qu'un seul jour en devint deux ? 5 Il invoqua le Très-Haut, le Puissant, quand les ennemis le pressaient de toute part, et le Seigneur Grand l'exauça en envoyant des grêlons d'une force énorme. 6 Il fondit sur la nation ennemie, il fit périr les adversaires qui dévalaient la pente, afin que les nations connaissent toutes ses armes, puisque c'est contre le Seigneur qu'elles faisaient la guerre. En effet il marcha à la suite du Puissant 7 et aux jours de Moïse il agit avec fidélité, ainsi que *Caleb* fils de Yefounné : en résistant face à l'assemblée, ils empêchèrent le peuple de pécher et firent cesser les murmures mauvais⁴³²...

Extrait n° 2 : *Ben Sira* 44,1-46,7

L'Éloge des Pères (Si 44-50) – dont nous avons donné ici un court extrait – dans le livre de Ben Sira (l'Ecclésiastique)⁴³³ offre une illustration intéressante, au sein même du corpus biblique, d'une relecture de l'histoire des Hébreux ; il livre en effet un parcours historique unique en son genre des

⁴³² *La Bible, op. cit., Ben Sira (L'Ecclésiastique), 44,1 à 46,7.*

⁴³³ Ce livre de sagesse a été rédigé en hébreu vers 190 av. J.-C. par un sage juif nommé Jésus Ben Sira. Le petit-fils de Ben Sira en fera une traduction grecque en 132 av. J.-C. ; celle-ci est une adaptation hellénisée de la plus vaste instruction sapientielle juive connue. *Ben Sira* n'appartient pas au canon hébraïque : il fait partie des livres Deutérocanoniques (ou Apocryphes).

héros d'Israël depuis les origines, au début du II^{ème} siècle av. J.-C. Patriarches, rois, prophètes, juges et prêtres y sont glorifiés en tant qu'« hommes de bien » et sages du peuple d'Israël. Le texte permet de repérer les orientations prises par le rédacteur de cette fresque et conduit à interroger le contexte politique et religieux de l'auteur et du traducteur.

On s'interrogera ainsi sur l'absence de notice pour telle ou telle figure de l'histoire du peuple hébreu : les rois de Juda sont traités en bloc ; les Juges et les douze petits prophètes sont à peine signalés ; Esdras n'est pas cité ; aucune femme n'est mentionnée dans cette liste⁴³⁴, etc.

On pourra réfléchir à l'agencement des notices les unes par rapport aux autres. Elles semblent suivre un ordre chronologique, mais lequel ? Pourquoi y a-t-il des différences entre la version grecque de cet éloge et l'original hébraïque ? Comment expliquer la place de certains patriarches à la fin de la liste ?

La longueur des notices en dit long sur l'intérêt porté par l'auteur à certains personnages et à certains thèmes : la fonction sacerdotale a reçu la meilleure part (Aaron, Simon) ; les grands chefs du peuple (Samuel, David, Salomon) jouissent d'une notice importante ; les prophètes Ésaïe, Jérémie et Ézéchiël font l'objet de sommaires assez brefs ; Moïse n'est pas gratifié d'une longue notice et l'Exode est à peine mentionné⁴³⁵, etc.

Comment sont décrits les héros bibliques ? L'auteur souligne généralement leurs qualités morales et leur implication religieuse : fidélité, force, courage, zèle, fermeté, grandeur, piété, sagesse. Il s'agit de réaffirmer les valeurs traditionnelles du judaïsme. D'autres notices, notamment celles des rois, soulignent l'ambivalence de certains (David, Salomon) ou leur infidélité (Roboam, Jéroboam, les rois de Juda).

Quels sont les événements de l'histoire des Hébreux soulignés par l'auteur de cet éloge ? De toute évidence, il cherche à relever les faits spectaculaires de la vie de ces hommes illustres, les prodiges accomplis ou vécus (voir par exemple les notices consacrées à Élie et à Élisée, *Si* 48), le rôle qu'ils ont joué par rapport à l'institution cultuelle et au Temple. Avant d'être des messagers divins, les prophètes sont avant tout présentés comme des « faiseurs » de miracles ou des devins !

L'attention pourra se porter sur le rôle du dieu des Hébreux. Quelle place tient-il ? L'intervention divine est toujours largement signalée (phénomène spectaculaire, accompagnement dans la bataille, réponse à une intercession, etc.). Comment la doctrine de la rétribution est-elle traitée ?

Quelle est finalement la visée théologique de l'auteur ? Comment peut-on caractériser sa relecture de l'histoire des Hébreux ?

⁴³⁴ Voir par comparaison le rôle de Sara et de Rahab dans la liste de l'Épître aux Hébreux (*Hb* 11,11-31).

⁴³⁵ L'insistance est faite ici, comme sur l'ensemble de l'Eloge des Père, sur le thème de la Loi.

Annexe : L'éloge des Pères, Ben Sira 44-50

Personnages	Sir.	Valeur (*défauts)	Evénements, action divine, traits marquants
<i>Prologue</i>	44,1-1		Présentation générale des hommes illustres
Hénok	44,16	modèle pour les génération,	ascension
Noé	44,17- 18	perfection, justice	déluge / alliances éternelles / mention du "reste"
Abraham	44,19 -21	grandeur / gloire / fidélité à la Loi et dans la foi	circconcision / assurance d'une descendance et d'un patrimoine
Isaac	44,22		réaffirmation de la promesse
Jacob	44,23		bénédiction(s) / alliance / territoire partagé / mise en place des tribus
Moïse	45,1- 5	homme de bien / aimé de Dieu / fidélité	glorification de Moïse (a été choisi, consacré) / inspire le respect / a vécu dans la proximité divine / autorité de sa parole / don des commandements pour Israël et Jacob
Aaron	45,6- 26	sainteté / bonheur	établissement du sacerdoce éternel / importance des ornements sacerdotaux / attribution de la part sacerdotale / responsable de la jurisprudence / prodiges divins ignés contre les ennemis du sacerdoce
Pinhas	45,23 -26	gloire / zélé dans la crainte / fermeté et courage	conclusion d'une "alliance de paix" / chef du peuple et du sanctuaire / importance de l'alliance aaronique
Josué, Caleb	46,1- 10	1) vaillant guerrier / prophète / fidélité 2) force / résistance	victorieux avec Yahvé (intercession) / lutte contre le péché du peuple / entrée dans la terre promise / course du soleil retardée / destruction de la nation ennemie
Juges	46,11 -12	ceux qui ont résisté à la prostitution	leur souvenir en bénédiction / souvenir de leur nom
Samuel	46,13 -20	fidélité dans la prophétie et la vision / homme juste	établissement de la royauté par son intermédiaire / responsable de la justice / intercède auprès de son dieu / extermination des ennemis avec l'aide divine
Nathan	47,1		prophète aux jours de David
David	47,2- 11	force / bravoure / grand guerrier / piété (par la louange des psaumes) * pécheur pardonné	mis à part / intercession pour obtenir la victoire / vainqueur des Philistins / intervient dans le domaine cultuel (louanges et fêtes) / institution de l'alliance royale / accompagné par Dieu dans la victoire
Salomon	47,12 -22	sagesse / intelligence * mauvais comportement / femmes / folie	diffusion de la sagesse / construction du sanctuaire / division en deux royaumes / "reste"

Roboam	47,23	* sans intelligence / folie	révolte du peuple
Jéroboam	47,24 -25	* initiateur du péché	péché d'Israël / déportation / châtement
Elie	48,1-11	prophète zélé / gloire	envoie la famine / feu destructeur / prodiges multiples / ascension sur un char / acteur de la fin des temps
Elisée	48,12 -16	assurance / prophète	lutte contre l'iniquité / faiseur de prodiges / "reste"
Ezékias (Esaïe)	48,17 -25	défenseur / ferme / fait ce qui plaît à Dieu / visionnaire	aménagement de la cité (eau) / danger de l'invasion assyrienne / délivrance du peuple / extermination des assyriens / soleil ralenti dans sa course
Josias	49,1-3	comparé à un mélange aromatique / piété	lutte contre l'iniquité / fortifie la piété de son peuple
Rois de Juda	49,4-6	*accusés de perversion / infidélité à la Loi / maltraitent le prophète Jérémie	alliance avec les nations étrangères / destruction, abandon de Jérusalem
Jérémie	49,7	prophète consacré	allusion aux prophéties de Jérémie
Ezéchiël	49,8-9	compassion	vision de la Gloire (le Char divin)
Job (cf. Hébreu)	49,9	justice	
12 prophètes	49,10	fidélité / soutien du peuple	délivrance du peuple
Zorobabel, Josué	49,11 -12	autorité	reconstruction du Temple
Néhémie	49,13	grandeur	restauration des remparts et de la ville
Hénok	49,14	personnage unique	enlevé de la terre (ascension)
Joseph	49,15	personnage unique / soutien / chef	soutien de son peuple / importance accordée à ses ossements
Sem, Seth	49,16 a	gloire	
Adam	49,16 b	personnage au-dessus de tout autre dans la création	
Simon	50,1-21	gloire / beauté / splendeur du sacerdoce	restauration, consolidation du Temple / fortification de la ville
<i>Conclusion</i>	50,22-24		Exhortations finales

La Bible dans la littérature française du XVIII^{ème} siècle : omniprésence et confrontations

François Bessire, Professeur à l'Université de Rouen

Dans la « France toute catholique » du XVIII^{ème} siècle, les récits bibliques sont la seule culture partagée par tous. Ils sont lus, commentés et paraphrasés pendant les offices religieux, auxquels personne n'échappe. Personnages et situations tirés de la Bible sont très présents visuellement, dans les églises comme sur les estampes. Ils sont la base de l'enseignement religieux prodigué par le clergé paroissial à travers tout le royaume et jusque dans ses coins les plus reculés. Ils ne sont pas absents des ouvrages de dévotion, destinés souvent à la lecture collective et diffusés par colportage dans les campagnes. Dans les collèges qui forment les lettrés, l'« histoire sainte », adaptation sous forme suivie et chronologique des faits rapportés dans l'Écriture, est une matière fondamentale ; les exercices de rédaction et de composition y puisent abondamment. Les traductions, qui se sont multipliées sous l'influence de la Réforme, ont contribué à rapprocher la Bible des lecteurs et du monde des belles-lettres : la plus répandue au XVIII^{ème} siècle, celle de Lemaître de Sacy, dite aussi de Port-Royal, donne au texte ancestral une allure « classique ». On comprend que la Bible soit, sans doute plus que jamais, au cœur des pratiques et des controverses intellectuelles⁴³⁶.

Considérée, quelle que soit la valeur religieuse qu'on lui prête, comme justiciable de la critique littéraire, elle suscite des débats esthétiques. Si elle est bien œuvre ancienne, elle est fort peu « éloquente » et dans cette mesure-là fort différente des œuvres grecques et romaines : on s'interroge sur la nature de sa poésie, à laquelle les catégories du sublime et du sentiment semblent particulièrement convenir. La tradition de la paraphrase versifiée, toujours vivante, s'enrichit : on se tourne vers l'original hébreu, désormais mieux connu grâce aux travaux des exégètes, auquel il s'agit de rendre toute sa puissance poétique. Le Franc de Pompignan s'y est essayé dans ses *Poésies sacrées*, qui doivent parler à l'âme⁴³⁷.

La Bible reste plus généralement une matrice narrative, un recueil de personnages et d'histoires. On y puise des sujets pour le théâtre et l'opéra. Les récits de sacrifices (histoire d'Abraham et d'Isaac, de la fille de Jephthé, etc.) sont particulièrement visités. Rousseau, décrété de prise de corps et contraint

⁴³⁶ Cf. Yvon BELAVAL et Dominique BOUREL (dir.), *Le Siècle des Lumières et la Bible*, t. VII de *La Bible de tous les temps*, Beauchesne, Paris, 1986.

⁴³⁷ Cf. extrait n° 1 et documents.

de s'enfuir en juin 1762 après la condamnation de l'*Émile*, trouve dans la réécriture de l'histoire du lévite (chapitres XIX et XX du Livre des Juges) à la fois un écho à ses souffrances, une consolation et une justification. En trois jours, il rédige les quatre chants de ce qui sera pour lui « toujours le plus chéri » de ses ouvrages⁴³⁸.

Mais le XVIII^{ème} siècle est sans doute d'abord le siècle d'une remise en question générale, à laquelle la Bible n'échappe pas. Son statut de livre inspiré, fondement de la religion universelle, la place au cœur d'un débat philosophique de plus en plus public. Les contestations radicales qui circulaient sous le manteau à la fin du siècle précédent ainsi que les découvertes des savants hébraïsants, étouffées jusqu'alors, sont désormais imprimées et largement diffusées. Montrer que la Bible est un ensemble de textes disparates, compilé à des époques différentes par divers auteurs, qu'elle ne peut être considérée ni comme une histoire de l'humanité, ni comme une explication du monde, c'est lui enlever son autorité divine et ébranler la légitimité d'une religion qui fonde sur elle son pouvoir et son intolérance. Voltaire ne cessera pas, surtout à partir des années 1760, de dire et de redire le caractère exotique et primitif des pratiques judaïques, les contradictions des évangiles, l'immoralité et l'irrationalité de toutes ces fables : autant d'anachronismes inacceptables aux temps du savoir et de l'émancipation⁴³⁹.

Bible et poésie

Le conflit ancien, exprimé dès les *Confessions* de Saint Augustin, entre la majesté cicéronienne et la simplicité rustique de l'Écriture sainte est toujours présent jusqu'au début du XVIII^{ème} siècle, alors que s'opposent les partisans d'une rudesse supposée de la parole de Dieu, sans rapport avec celle des hommes, et ceux pour qui elle est, plus que la fable antique, matière à poésie.

Pour ces derniers, au nombre desquels figure Lemaître de Sacy, elle peut être traduite avec élégance et « politesse » selon les canons en usage dans les belles-lettres. C'est précisément la traduction de Sacy (publiée entre 1657 et 1696) qui va faire entrer la Bible dans la langue et qui va montrer que sa qualité littéraire est essentielle à l'action qu'elle peut exercer sur les esprits et sur les cœurs. On s'accorde alors sur l'existence d'une poésie de la Bible ; la question devient celle de la nature de cette poésie. Les réflexions qui s'ensuivent ont des effets à la fois sur la conception de la poésie et sur la compréhension des Écritures. La poétique classique est remise en question : si la poésie peut exister sans le vers (on pense alors que les Hébreux ne le connaissent pas), quelle est sa nature et son origine ? l'enthousiasme, les passions ? Soumettre d'autre part la Bible aux questions de

⁴³⁸ Cf. extrait n° 2 et documents.

⁴³⁹ Cf. extrait n° 3.

la critique littéraire, la comparer aux poèmes homériques, c'est y reconnaître, à l'encontre de la tradition de l'Église, diversité des styles et particularités des différents auteurs⁴⁴⁰.

Recueil de tous les genres de prière et de méditation, les Psaumes sont le livre de l'Ancien Testament qui a connu la plus grande fortune. Lefranc de Pompignan⁴⁴¹ s'inscrit dans cette longue tradition de la paraphrase biblique, très vivante au XVIII^e siècle, mais la renouvelle. Fidèle à la lettre de l'original par la précision des métaphores et le refus d'employer les termes religieux consacrés par l'usage, il cherche à retrouver, avec d'autres moyens, la simplicité et la grandeur supposées de la poésie biblique originaire : octosyllabe, mais en strophes « carrées » ; humilité des comparaisons et des images, mais style « héroïque⁴⁴² ».

Extrait n° 1 : Jean-Jacques Le Franc de Pompignan, *Poésies sacrées de M. L* F**, Paris, 1751⁴⁴³**

Ode I⁴⁴⁴

Heureux l'homme que dans leur piège
les méchants n'ont point fait tomber,
qui souffre en paix, sans succomber
au conseil pervers qui l'assiège ;
et qui fidèle à son devoir,
dans la chaire où le crime siège,
eut toujours horreur de s'asseoir.
Plein du zèle qui le dévore,
inébranlable dans sa foi,
sans cesse il médite la loi
du dieu bienfaisant qu'il adore :
de cet objet délicieux
la nuit sombre, l'humide aurore

⁴⁴⁰ Cf. Roger MERCIER, « La question du langage poétique au début du XVIII^{ème} siècle. La Bible et la critique », *Revue des sciences humaines*, n° 146, avril-juin 1972, p. 255-282. Sur la poésie au XVIII^{ème} siècle en général, cf. Sylvain MENANT, *La Chute d'Icare : la crise de la poésie française, 1700-1750*, Droz, Genève, 1981.

⁴⁴¹ D'abord magistrat de haut rang, Jean-Jacques Lefranc de Pompignan (1709-1784) se consacre à partir de 1745 aux belles-lettres, et d'abord au théâtre. Entré en conflit avec Voltaire, il lui doit d'être resté dans la mémoire littéraire comme un homme d'un autre âge, confit en dévotion et imbu de sa naissance.

⁴⁴² Cf. Theodore E. D. BRAUN, « La Bible dans les Poésies sacrées de Le Franc de Pompignan », *Le Siècle des Lumières et la Bible*, op. cit., p. 355-364.

⁴⁴³ Texte disponible sur Gallica, bibliothèque numérique de la BnF.

⁴⁴⁴ Transposition du Psaume I.

ne détournent jamais ses yeux.
 Tel un arbre que la nature
 plaça sur le courant des eaux,
 ne redoute pour ses rameaux
 ni l'aquilon ni la froidure ;
 dans son temps il donne des fruits,
 sous une éternelle verdure
 par la main de Dieu reproduits.
 Tes jours, race impie et perfide,
 tes jours ne coulent point ainsi ;
 leur éclat bientôt obscurci
 s'éteint dans leur course rapide :
 comme on voit en un jour brûlant,
 les vils débris du chaume aride
 s'évanouir au gré du vent.
 Mais le juste dans sa carrière
 se prépare un bonheur sans fin :
 le pécheur du séjour divin
 ne verra jamais la lumière ;
 et mille foudres allumés
 brûleront jusqu'à la poussière
 où ses pas furent imprimés.

Document n° 1.1 : *La Bible*, traduction de Louis-Isaac Lemaître de Sacy⁴⁴⁵

Psaume I

David, sous une comparaison sensible, oppose le bonheur de l'homme juste aux malheurs des méchants.

1. Heureux l'homme qui ne s'est point laissé aller à suivre le conseil des impies, qui ne s'est point arrêté dans la voie des pécheurs, et qui ne s'est point assis dans la chaire contagieuse des libertins.
2. Mais dont la volonté est attachée à la loi du Seigneur, et qui médite jour et nuit cette loi.
3. Et il sera comme un arbre qui est planté proche le courant des eaux, lequel donnera son fruit dans son temps.
4. Et sa feuille ne tombera point, et toutes les choses qu'il fera auront un heureux succès.
5. Il n'en est pas ainsi des impies, il n'en est pas ainsi ; mais ils sont comme la poussière que le vent disperse de dessus la face de la terre.

6. C'est pourquoi les impies ne ressusciteront point dans le jugement des justes, ni les pécheurs dans l'assemblée des mêmes justes.

7. Car le Seigneur connaît la voix de ceux qui sont justes, et la voix des impies périra.

Document n° 1.2 : *La Bible. Ancien Testament*, trad. Édouard Dhorme⁴⁴⁶

Psaume I

L'étude de la Loi

1. Heureux l'homme

qui n'est pas allé au conseil des méchants,
qui ne s'est pas arrêté sur la voie des pécheurs
et qui n'a pas siégé à la séance des railleurs,

2. mais qui trouve son plaisir dans la Loi de Iahvé
et jour et nuit médite sa Loi !

3. Il sera comme un arbre planté près d'un cours d'eau,
qui donne son fruit en son temps
et dont le feuillage ne se flétrit pas.

Tout ce qu'il fait réussira.

4. Il n'en va pas de même des méchants.

Au contraire, ils sont comme la bale que chasse le vent.

5. Aussi les méchants ne tiendront-ils pas debout lors du jugement,
ni les pécheurs dans la société des justes,

6. car Iahvé connaît la voie des justes,
mais la voie des méchants se perd.

Bible et écriture personnelle

Selon Jean-Jacques Rousseau lui-même, *Le Lévitte* est le produit d'une double inspiration : la relecture, la veille de sa fuite de Montmorency, du Livre des Juges et le souvenir récent des *Idylles* de Gessner, reçues sortant des presses en décembre 1761, lues et relues depuis. Il a rédigé les premiers chants « pour s'amuser » sur la route de l'exil, dans une chaise de poste, en juin 1762. Cette « espèce de petit poème en prose », comme Rousseau le nomme lui-même, n'a pas été publié de son vivant. Le rapprochement entre le premier des livres historiques de l'Ancien Testament, histoire narrée selon un schéma théologique (oppression, conversion puis salut par le « juge », magistrat suprême envoyé par

⁴⁴⁵ Philippe Sellier éd., Robert Laffont, coll. « Bouquins », Paris, 1990, p. 655.

⁴⁴⁶ T. II, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1959, p. 891-892 (traduction littérale et non confessionnelle de l'hébreu).

Dieu pour sauver Israël) et la littérature bucolique et alpestre du poète suisse, dans laquelle Rousseau apprécie « une touchante et antique simplicité qui va au cœur », est très singulier. Mais le plus paradoxal est que cette réécriture du texte d'un autre auteur à la manière d'un troisième est parfaitement personnelle. Rousseau choisit une histoire de justice quand il est en butte à l'injustice, témoigne d'une grande familiarité avec la Bible au moment où il est condamné pour irrégion, décrit par cette idylle intemporelle l'âge d'or de la primitivité heureuse qui est devenu le symbole de sa pensée philosophique. La lecture individuelle et sentimentale de la Bible (qui va parfois contre le sens : l'histoire du lévite y dénonce l'anarchie régnant en Israël avant les rois) a généré une audacieuse tentative d'écriture personnelle figurée, rythmée, poétique en un mot⁴⁴⁷.

Extrait n° 2 : Jean-Jacques Rousseau, *Le Lévite d'Éphraïm*, 1762⁴⁴⁸

Chant premier

Sainte colère de la vertu, viens animer ma voix ; je dirai les crimes de Benjamin, et les vengeances d'Israël ; je dirai des forfaits inouïs, et des châtiments encore plus terribles. Mortels, respectez la beauté, les mœurs, l'hospitalité ; soyez justes sans cruauté, miséricordieux sans faiblesse ; et sachez pardonner au coupable plutôt que de punir l'innocent.

Ô vous, hommes débonnaires, ennemis de toute inhumanité ; vous qui, de peur d'envisager les crimes de vos frères, aimez mieux les laisser impunis, quel tableau viens-je offrir à vos yeux ? Le corps d'une femme coupé par pièces ; ses membres déchirés et palpitants envoyés aux douze Tribus ; tout le peuple, saisi d'horreur, élevant jusqu'au Ciel une clameur unanime, et s'écriant de concert : Non, jamais rien de pareil ne s'est fait en Israël depuis le jour où nos pères sortirent d'Égypte jusqu'à ce jour. Peuple saint, rassemble-toi ; prononce sur cet acte horrible, et décerne le prix qu'il a mérité. À de tels forfaits, celui qui détourne ses regards est un lâche, un déserteur de la justice ; la véritable humanité les envisage pour les connaître, pour les juger, pour les détester. Osons entrer dans ces détails, et remontons à la source des guerres civiles qui firent périr une des Tribus, et coûtèrent tant de sang aux autres. Benjamin, triste enfant de douleur, qui donnas la mort à ta mère, c'est de ton sein qu'est sorti le crime qui t'a perdu ; c'est ta race impie qui put le commettre, et qui devait trop l'expier.

Dans les jours de liberté où nul ne régnait sur le peuple du Seigneur, il fut un temps de licence où chacun, sans reconnaître ni magistrat ni juge, était seul son propre maître et faisait tout ce qui lui semblait bon. Israël, alors épars dans les champs, avait peu de grandes villes, et la simplicité de ses mœurs rendait superflu l'empire des lois. Mais tous les cœurs n'étaient pas également purs, et les méchants trouvaient l'impunité du vice dans la sécurité de la vertu.

⁴⁴⁷ Tous les détails et toutes les références dans l'édition critique du *Lévite* procurée par Frédéric S. Eigeldinger, Champion, Paris, 1999.

⁴⁴⁸ in Érik LEBORGNE (dir.), *Dialogues*, Flammarion, « GF », Paris, 1999, p. 435-436.

Durant un de ces courts intervalles de calme et d'égalité qui restent dans l'oubli parce que nul n'y commande aux autres et qu'on n'y fait point de mal, un Lévite des monts d'Ephraïm vit dans Bethléem une jeune fille qui lui plut. Il lui dit : Fille de Juda, tu n'es pas de ma Tribu, tu n'as point de frère ; tu es comme les filles de Salphaad, et je ne puis t'épouser selon la loi du Seigneur⁴⁴⁹. Mais mon cœur est à toi ; viens avec moi, vivons ensemble ; nous serons unis et libres ; tu feras mon bonheur, et je ferai le tien. Le Lévite était jeune et beau ; la jeune fille sourit ; ils s'unirent, puis il l'emmena dans ses montagnes...

Document n° 2 : *La Bible*, traduction de Louis-Isaac Lemaître de Sacy⁴⁵⁰

Livre des Juges

Chapitre XIX : Outrage fait à la femme d'un Lévite par ceux de Gabaa.

1. Un Lévite qui demeurait au côté de la montagne d'Ephraïm, ayant pris une femme de Bethléem, qui est en Juda,

2. Sa femme le quitta ; et étant retournée à Bethléem, en la maison de son père, elle demeura chez lui pendant quatre mois.

3. Son mari, voulant se réconcilier elle, vint la trouver pour lui témoigner de l'amitié et la ramener avec lui, étant suivi d'un serviteur avec deux ânes. [...]

Il y est reçu avec joie, au point qu'on ne le laisse partir avec sa femme que tardivement. À la fin du jour, ils cherchent un gîte.

14. Ils passèrent donc Jébus, et, continuant leur chemin, ils se trouvèrent au coucher du soleil près de Gabaa, qui est dans la tribu de Benjamin.

15. Ils allèrent à Gabaa pour y demeurer ; et y étant entrés, ils s'assirent en la place de la ville, sans qu'il y eût personne qui voulût les retirer et les loger chez lui.

16. Mais sur le soir, on vit venir un vieillard qui retournait des champs après son travail, qui était lui-même de la montagne d'Ephraïm, et qui demeurait comme étranger en la ville de Gabaa. Or les hommes de ce pays-là étaient enfants de Jémini.

17. Ce vieillard, levant les yeux, vit le Lévite assis dans la place de la ville avec son petit bagage. [...]

Le vieillard s'enquiert de lui et le prie « de ne point demeurer dans cette place ».

21. Il les fit donc entrer dans sa maison, il donna à manger aux ânes ; et pour eux, après qu'ils eurent lavé leurs pieds, il les fit mettre à table, et leur fit festin.

⁴⁴⁹ *Nombres*, 36, 8. Je sais que les enfants de Lévi pouvaient se marier dans toutes les Tribus, mais non dans le cas supposé (Note de Rousseau).

⁴⁵⁰ *Op. cit.*, p. 305-306.

22. Pendant qu'ils étaient à table, et que, fatigués du chemin, ils mangeaient et buvaient pour reprendre leurs forces, il vint des hommes de cette ville, qui étaient des enfants de Bélial, c'est-à-dire sans joug ; et environnant la maison du vieillard, ils commencèrent à frapper à la porte, en criant au maître de la maison, et lui disant : Faites sortir cet homme qui est entré chez vous, afin que nous en abusions.

23. Le vieillard sortit dehors pour leur parler, et leur dit : Gardez-vous, mes frères, gardez-vous bien de faire un si grand mal ; car j'ai reçu cet homme comme mon hôte, et cessez de penser à cette folie.

24. J'ai une fille vierge, et cet homme a sa concubine ; je les amènerai vers vous, et vous les aurez pour satisfaire votre passion ; je vous prie seulement de ne commettre à l'égard d'un homme ce crime détestable contre la nature.

25. Mais le Lévite, voyant qu'ils ne voulaient point se rendre à ses paroles leur amena lui-même sa femme, et l'abandonna à leurs outrages ; et après avoir abusé d'elle toute la nuit, quand le matin fut venu, ils la laissèrent. [...]

27. Le matin, son mari, s'étant levé, ouvrit la porte pour continuer son chemin, et il y trouva sa femme couchée par terre, ayant les mains étendues sur le seuil de la porte.

28. Il crut d'abord qu'elle était endormie, et il lui dit : Levez-vous, et allons-nous-en. Mais elle ne répondant rien, il reconnut qu'elle était morte ; et l'ayant prise, il la remit sur son âne, et s'en retourna en sa maison.

29. Étant venu chez lui, il prit un couteau et divisa le corps de sa femme avec ses os en douze parts, et en envoya une part en chacune des tribus d'Israël.

30. Ce que les enfants d'Israël ayant vu, ils crièrent tous d'une voix : Jamais rien de tel n'est arrivé dans Israël, depuis le jour que nos pères sortirent d'Égypte jusqu'aujourd'hui : prononcez là-dessus, et ordonnez tous ensemble ce qu'il faut faire en cette rencontre.

Chapitre XX : Les Israélites vengent sur ceux de Benjamin l'insulte faite au Lévite.

1. Alors tous les enfants d'Israël mirent en campagne, et se trouvèrent assemblés comme un seul homme, depuis Dan jusqu'à Bersabée et la terre de Galaad devant le Seigneur à Maspha.

Critique biblique et philosophie

Le *Dictionnaire philosophique* est une anti-Encyclopédie : petit format contre gros in-folio, unité de pensée contre dispersion des collaborations multiples, ouvrage d'action contre panorama des savoirs. Produit des années où Voltaire finit ses lettres aux fidèles disciples parisiens par le fameux slogan : « écrasez l'infâme », le *Dictionnaire philosophique* est un antidote contre l'intolérance religieuse. La critique de la Bible, qui remet en question les fondements mêmes du christianisme, y occupe une place centrale. L'article « Job », d'abord dialogue des morts entre le personnage du

célèbre livre de l'Ancien Testament consacré au problème du mal et un homme moderne, qui préfère l'action à la parole et répond à la maladie par des soins, puis développement plus didactique sur le livre biblique, est caractéristique de la démarche de Voltaire. Fort de connaissances précises sur les questions posées par un texte composite (produit de plusieurs auteurs et de plusieurs époques), il en remet en question l'origine et en dénonce les obscurités. Refusant de le comprendre autrement que littéralement, il montre son inutilité pour un lecteur moderne, dont la morale et la raison sont heurtées en permanence et qui en sait bien plus que Job et les auteurs du livre qui porte son nom. Combinant rhétorique baroque qui multiplie les tropes, brièveté et répétition (à l'intérieur de l'article entre les deux parties, entre les articles bibliques à l'intérieur du *Dictionnaire*), Voltaire répond à la sacralisation par l'irrévérence et le doute⁴⁵¹.

Extrait n° 3 : Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, 1767⁴⁵²

JOB⁴⁵³

Bonjour, mon ami Job ; tu es un des plus anciens originaux dont les livres fassent mention ; tu n'étais point Juif : on sait que le livre qui porte ton nom est plus ancien que le *Pentateuque*. Si les Hébreux, qui l'ont traduit de l'arabe, se sont servis du mot Jéhovah pour signifier DIEU, ils empruntèrent ce mot des Phéniciens et des Égyptiens, comme les vrais savants n'en doutent pas. Le mot *Satan* n'était point hébreu, il était chaldéen ; on le sait assez.

Tu demeureras sur les confins de la Chaldée⁴⁵⁴. Des commentateurs, dignes de leur profession, prétendent que tu croyais à la résurrection, parce qu'étant couché sur ton fumier, tu as dit, dans ton XIX^e chapitre, *que tu t'en relèverais* quelque jour⁴⁵⁵. Un malade qui espère sa guérison n'espère pas pour cela la résurrection ; mais je veux te parler d'autres choses.

Avoue que tu étais un grand bavard ; mais tes amis l'étaient davantage. On dit que tu possédais sept mille moutons, trois mille chameaux, mille bœufs, et cinq cents ânesses⁴⁵⁶. Je veux faire ton compte.

Sept mille moutons, à trois livres dix sous pièce, font vingt-deux mille cinq cents livres tournois,	
pose	22 500 l.
J'évalue les trois mille chameaux à cinquante écus pièce	450 000

⁴⁵¹ Édition critique, comportant une abondante annotation et une préface très utile, dirigée par Christiane Mervaud dans *Les Œuvres complètes de Voltaire*, Voltaire Foundation, Oxford, 1994, 2 vol.

⁴⁵² Alain Pons (dir.), Gallimard, coll. « Folio », Paris, 1994, p. 332-336.

⁴⁵³ Article ajouté en 1767 (la première édition date de 1764).

⁴⁵⁴ *Job*, 1, 1.

⁴⁵⁵ *Job*, 19, 25.

⁴⁵⁶ *Job*, 1, 3.

Mille bœufs ne peuvent être estimés, l'un portant l'autre, moins de	80 000
Et cinq cents ânesses, à vingt francs l'ânesse	<u>10 000</u>
Le tout se monte à	562 500 l.
Sans compter tes meubles, bagues et bijoux.	

J'ai été beaucoup plus riche que toi ; et quoique j'aie perdu une grande partie de mon bien, et que je sois malade comme toi, je n'ai point murmuré contre Dieu, comme tes amis semblent te le reprocher quelquefois⁴⁵⁷.

Je ne suis point du tout content de Satan, qui, pour t'induire au péché, et pour te faire oublier Dieu, demande la permission de t'ôter ton bien et de te donner la gale. C'est dans cet état que les hommes ont toujours recours à la Divinité : ce sont les gens heureux qui l'oublient. Satan ne connaissait pas assez le monde : il s'est formé depuis ; et quand il veut s'assurer de quelqu'un, il en fait un fermier général ou quelque chose de mieux, s'il est possible. C'est ce que notre ami Pope nous a clairement montré dans l'histoire du chevalier Balaam.

Ta femme était une impertinente⁴⁵⁸ ; mais tes prétendus amis Éliphas, natif de Théma en Arabie, Baldad de Suez, et Sophar de Naamath, étaient bien plus insupportables qu'elle. Ils t'exhortent à la patience d'une manière à impatienter le plus doux des hommes : ils te font de longs sermons plus ennuyeux que ceux que prêchent les V..., et le fourbe V...e à Amsterdam, et le..., etc..

Il est vrai que tu ne sais ce que tu dis quand tu t'écries : « Mon Dieu ! suis-je une mer ou une baleine pour avoir été enfermé par vous comme dans une prison ? » mais tes amis n'en savent pas davantage quand ils te répondent « que le jour ne peut reverdir sans humidité, et que l'herbe des prés ne peut croître sans eau⁴⁵⁹. » Rien n'est moins consolant que cet axiome.

Sophar de Naamath te reproche d'être un babillard ; mais aucun de ces bons amis ne te prête un écu. Je ne t'aurais pas traité ainsi. Rien n'est plus commun que gens qui conseillent, rien de plus rare que ceux qui secourent. C'est bien la peine d'avoir trois amis pour n'en pas recevoir une goutte de bouillon quand on est malade. Je m'imagine que quand Dieu t'eut rendu tes richesses et ta santé, ces éloquents personnages n'osèrent pas se présenter devant toi : aussi les *amis de Job* ont passé en proverbe.

Dieu fut très mécontent d'eux, et leur dit tout net, au chapitre XLII, qu'ils *sont ennuyeux et imprudents* ; et il les condamne à une amende de sept taureaux et de sept bœufs pour avoir dit des sottises⁴⁶⁰. Je les aurais condamnés pour n'avoir point secouru leur ami.

⁴⁵⁷ *Job*, 1,11 ; 2,5.

⁴⁵⁸ *Job*, 2,9-10.

⁴⁵⁹ *Job*, 7,12 ; 8,11.

⁴⁶⁰ *Job*, 42,8.

Je te prie de me dire s'il est vrai que tu vécus cent quarante ans après cette aventure. J'aime à voir que les honnêtes gens vivent longtemps ; mais il faut que les hommes d'aujourd'hui soient de grands fripons, tant leur vie est courte⁴⁶¹ !

Au reste, le livre de Job est un des plus précieux de toute l'antiquité. Il est évident que ce livre est d'un Arabe qui vivait avant le temps où nous plaçons Moïse. Il est dit qu'Éliphas, l'un des interlocuteurs, est de Théman ; c'est une ancienne ville d'Arabie. Baldad était de Suez, autre ville d'Arabie. Sophar était de Naamath, contrée d'Arabie encore plus orientale⁴⁶².

Mais ce qui est bien plus remarquable, et ce qui démontre que cette fable ne peut être d'un Juif, c'est qu'il y est parlé des trois constellations que nous nommons aujourd'hui l'Ourse, l'Orion, et les Hyades⁴⁶³. Les Hébreux n'ont jamais eu la moindre connaissance de l'astronomie, ils n'avaient pas même de mot pour exprimer cette science ; tout ce qui regarde les arts de l'esprit leur était inconnu, jusqu'au terme de géométrie.

Les Arabes, au contraire, habitant sous des tentes, étant continuellement à portée d'observer les astres, furent peut-être les premiers qui réglèrent leurs années par l'inspection du ciel.

Une observation plus importante, c'est qu'il n'est parlé que d'un seul Dieu dans ce livre. C'est une erreur absurde d'avoir imaginé que les Juifs fussent les seuls qui reconnussent un Dieu unique ; c'était la doctrine de presque tout l'Orient ; et les Juifs en cela ne furent que des plagiaires, comme ils le furent en tout.

Dieu, dans le trente-huitième chapitre, parle lui-même à Job, du milieu d'un tourbillon⁴⁶⁴ ; et c'est ce qui a été imité depuis dans la *Genèse*. On ne peut trop répéter que les livres juifs sont très nouveaux. L'ignorance et le fanatisme crient que le *Pentateuque* est le plus ancien livre du monde. Il est évident que ceux de Sanchoniathon, ceux de Thaut, antérieurs de huit cents ans à ceux de Sanchoniathon, ceux du premier Zerdust, le *Shasta*, le *Veidam* des Indiens que nous avons encore, les cinq *Kings* des Chinois, enfin le livre de Job, sont d'une antiquité beaucoup plus reculée qu'aucun livre juif. Il est démontré que ce petit peuple ne put avoir des annales que lorsqu'il eut un gouvernement stable ; qu'il n'eut ce gouvernement que sous ses rois ; que son jargon ne se forma qu'avec le temps, d'un mélange de phénicien et d'arabe. Il y a des preuves incontestables que les Phéniciens cultivaient les lettres très longtemps avant eux. Leur profession fut le brigandage et le courtage ; ils ne furent écrivains que par hasard. On a perdu les livres des Égyptiens et des Phéniciens ; les Chinois, les Brame, les Guèbres, les Juifs ont conservé les leurs. Tous ces monuments sont curieux ; mais ce ne sont que des monuments de l'imagination humaine, dans

⁴⁶¹ Fin de l'article en 1767 ; le reste a été ajouté en 1770.

⁴⁶² *Job*, 2,11.

⁴⁶³ *Job*, 9,9.

⁴⁶⁴ *Job*, 38,1.

lesquels on ne peut apprendre une seule vérité, soit physique, soit historique. Il n'y a point aujourd'hui de petit livre de physique qui ne soit plus utile que tous les livres de l'antiquité.

Le bon Calmet⁴⁶⁵ ou dom Calmet (car les bénédictins veulent qu'on leur donne du dom), ce naïf compilateur de tant de rêveries et d'imbécillités, cet homme que sa simplicité a rendu si utile à quiconque veut rire des sottises antiques, rapporte fidèlement les opinions de ceux qui ont voulu deviner la maladie dont Job fut attaqué, comme si Job eût été un personnage réel. Il ne balance point à dire que Job avait la vérole, et il entasse passage sur passage, à son ordinaire, pour prouver ce qui n'est pas. Il n'avait pas lu l'histoire de la vérole par Astruc ; car Astruc n'étant ni un père de l'Église ni un docteur de Salamanque, mais un médecin très savant, le bonhomme Calmet ne savait pas seulement qu'il existât : les moines compilateurs sont de pauvres gens !

(Par un malade aux eaux d'Aix-la-Chapelle.)

⁴⁶⁵ Auteur d'un énorme *Commentaire littéral de tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament* en 26 volumes (1707-1716), où Voltaire a puisé pendant plus de 40 ans informations et arguments.

Enseignement des faits religieux et formation civique

Jacqueline Gaillard, professeur agrégé de philosophie, membre du GTD d'éducation civique et sociale

Plutôt que de partir de la diversité des formes de l'enseignement des faits religieux dans notre système scolaire, pour montrer en quoi ils contribuent ou non à la formation du citoyen, je préfère partir de la perspective inverse des fondements de la citoyenneté et de la formation du citoyen. La question qui se pose à nous est alors celle-ci : que doit être – ou que devrait être – l'enseignement des faits religieux – ou du fait religieux – pour qu'il contribue à la formation civique, et en quoi ce qui se fait actuellement correspond-il à cet idéal ou à ces exigences, ou au contraire fait-il problème ou entre-t-il en contradiction avec ce qu'il faudrait pouvoir faire ? Avec comme question subsidiaire : cet enseignement des faits religieux est-il indispensable à la formation du citoyen et pourquoi ?

Ces questions exigent au fond que nous confrontions la multiplicité de nos pratiques et de nos expériences avec les principes fondamentaux de l'organisation politique des sociétés modernes. Je n'en ai retenu que quelques aspects susceptibles de soulever la discussion et qui ne font référence qu'à une partie de nos disciplines et enseignements, l'histoire, la philosophie, les sciences économiques et sociales et l'ECJS. Mais il est évident que cela touche bien d'autres domaines du savoir que nous transmettons et de nos pratiques éducatives. Il nous faudra aussi prendre en compte la diversité et la finalité différente des formes d'approche des faits religieux, dans leurs rapports avec les objectifs d'une formation civique : le culturel et le cultuel, le philosophique et le religieux, l'éthique et le politique, l'accès au savoir et l'éducation de la personne, l'approche historique et la réflexion sur l'universel humain, l'analyse de la réalité sociale et la formation de la conscience individuelle, la dimension informative et la perspective critique. C'est pourquoi il m'a semblé plus simple de poser les problèmes sous l'angle de la formation du citoyen.

Pourquoi et comment enseigner les faits religieux au citoyen ou futur citoyen des sociétés politiques modernes ? En plus de son indéniable valeur culturelle ou de compréhension du monde et des hommes, cet enseignement permet-il de mieux comprendre la nature de la citoyenneté et de l'action politique ? Ne constitue-t-il pas, comme le prétendent certains, une régression, ou une concession dangereuse, qui menacerait les valeurs fondamentales de la République et de la démocratie ? Pour confronter la pratique aux principes, je proposerai deux axes de réflexion qui résument les aspects fondamentaux de la formation du citoyen : premièrement, quel enseignement des faits religieux peut contribuer à faire comprendre la nature de la communauté politique et de l'action

politique, loin de constituer un obstacle à sa compréhension ? Et, deuxièmement, quel enseignement des faits religieux permet de former le citoyen ou, du moins, de ne pas empêcher qu'il se construise ?

Communauté politique et action politique

Comprendre la nature de la communauté politique, c'est comprendre ce qui la différencie des sociétés où la tradition modèle des mentalités identiques, où la religion peut être le ferment de la cohésion sociale, c'est comprendre que l'être en commun des sociétés politiques modernes est une construction historique, en partie subie, et en même temps relevant d'une adhésion volontaire et non d'une appartenance culturelle. C'est admettre la séparation de principe du social et du politique, admettre que les autorités issues de la tradition ou de la grâce – charismatiques – ne sauraient se confondre avec les pouvoirs institués, avec les institutions positives, rationnelles, pour reprendre la distinction weberienne, même s'il existe dans le monde des États où institutions politiques et institutions religieuses sont liés.

C'est comprendre que la communauté politique repose sur le pluralisme nécessaire des valeurs, le conflit des appartenances et la diversité des modes de vie, et non sur la communion des croyants. Comprendre que l'indivisibilité du peuple qui caractérise la République n'est pas l'Un des systèmes totalitaires, ni le différentialisme d'opposition et la revendication identitaire qui ont marqué l'histoire des religions et ressurgissent sans cesse dans la sphère du politique, prétendant faire coïncider les frontières de la nation et celle de la communauté religieuse ou culturelle.

Les sociétés politiques modernes ont admis l'immanence des valeurs et refusent le recours à l'absolu pour les fonder en droit, ce qui n'interdit en rien la référence à l'absolu ou à une transcendance dans la sphère privée des consciences. Les normes résultent d'une construction sociale et provisoire, celle que réalise le droit, par laquelle les individus transcendent leurs différentes appartenances. Cela suppose de pouvoir opérer la distinction entre la religion, qui relie l'individu à la communauté en même temps qu'elle le relie à cet Autre dont il est séparé, le sacré – selon la double étymologie supposée du mot religion –, la morale qui relève de la conscience et de la volonté individuelle, et le droit qui résulte de la délibération publique et de la décision collective instituée. Cela suppose d'admettre la primauté de principe du droit et du politique sur l'éthique et le religieux, primauté sans laquelle aucune communauté politique n'est possible, même si la conscience individuelle reste libre de lui opposer la référence au sacré jusqu'au conflit, symbolisé par Antigone, en assumant les conséquences de ce choix quand il contredit la loi de la Cité.

La communauté politique moderne suppose, bien sûr, la sécularisation des institutions, la séparation de la sphère publique et de la sphère privée et, en France surtout, le principe de laïcité, l'indépendance de l'État par rapport à toute religion, sa non-ingérence dans les cultes et une attitude de neutralité et de tolérance envers toutes les religions, dans la limite du respect des principes de la République et de la démocratie.

Comprendre l'action politique, c'est par ailleurs comprendre la faillibilité de principe de l'action politique, qui ne peut se référer à aucun absolu ni à aucune universalité des valeurs et qui doit composer avec la pluralité des conceptions de la vie et de l'homme : nul ne peut prétendre définir une fois pour toutes le juste et le bien. Toute décision publique résulte des rapports sociaux, de l'état des mœurs, du débat public et de la décision des hommes qui exercent le pouvoir. Son autorité résulte du fait qu'elle a été instituée, sa valeur de ce qu'elle est indéfiniment révisable, au fur et à mesure que les citoyens en perçoivent les limites et les dangers. On est loin de commandements immuables venus de la nuit des temps et qui tiennent leur autorité des mythes fondateurs.

C'est également comprendre le caractère indivisible et universel de la souveraineté du peuple, qui ne comporte ni parties ni fractions, et le caractère personnel et secret de son exercice par le citoyen sous la forme du vote. Cela implique qu'il doit se déterminer par lui-même, sans subir de pression ni de contrainte, même si l'action politique peut prendre des formes ou assumer des revendications collectives, communautaires, identitaires.

L'enseignement des faits religieux contribue-t-il à éclairer ces différences, à faire comprendre la nature de la communauté religieuse et ce qui la différencie de la communauté politique ? Ou bien conduit-il à renforcer le sentiment d'appartenance communautaire en rendant toujours plus problématique l'intégration républicaine et moins acceptable la communauté politique ? Contribue-t-il au discrédit du politique ?

Comment notre enseignement des faits religieux permet-il de comprendre les héritages à partir desquels nous avons créé du nouveau, ou ceux dont d'autres communautés politiques se réclament, sans entretenir la confusion entre les deux ordres du religieux et du politique, et ceux du culturel et du national ? Cet enseignement comporte-t-il des dangers, est-il partiel et partial, est-il réducteur ? Peut-il donner à penser qu'une religion civile de l'« universel » et des droits de l'homme, par exemple, ou de la République, viendrait se substituer aux héritages religieux et les menacer dans leur existence ? Comment permettre de comprendre à la fois la rupture que constitue la modernité du point de vue politique et les héritages qui subsistent dans cette modernité et dans lesquels s'enracine cette coupure elle-même ?

La question du sens et la construction du citoyen

Pour être cohérent avec la conception moderne de la formation du citoyen, l'enseignement des faits religieux doit être compatible avec nos valeurs politiques, qu'on les appelle droits de l'homme et droits du citoyen ou liberté, égalité, fraternité.

Il doit garantir la liberté de conscience et la liberté d'expression, dans les limites de ce que la loi autorise, et respecter la dignité des personnes. Cela implique-t-il que toute confession doit pouvoir trouver à s'exprimer ou être reconnue comme telle à l'école ?

Il doit aussi construire l'autonomie du sujet par rapport à toute tutelle étrangère à sa raison, garantir sa liberté de conscience, mais aussi sa liberté de penser. La condition de la citoyenneté moderne est la

construction de l'individualité : le citoyen doit se déterminer par lui-même, en faisant usage de sa propre raison, et non sous une quelconque pression communautaire.

Cet enseignement doit permettre de construire la représentation de l'espace public, la séparation de la sphère privée et de la sphère publique, sans que celle-ci soit perçue comme une menace intolérable pour la sphère privée. Il ne doit pas faire apparaître l'attachement à une tradition ou l'appartenance héritée, dans une perspective presque raciale, comme une détermination définitive qui conditionnerait tous les choix et abolirait la liberté de penser. Il doit aussi donner une réalité à cette citoyenneté abstraite sans qu'elle apparaisse comme une religion civile en concurrence avec l'appartenance religieuse.

Garantir les droits de la personne contre toute pression de la communauté d'appartenance, cela suppose l'accès au savoir qui permet la distance critique. Cela suppose que l'école n'emprunte pas le point de vue de la catéchèse et puisse considérer avec objectivité scientifique les objets d'un attachement affectif et d'un savoir fondé sur la tradition, les dogmes, la révélation, la tradition, sans heurter les consciences, sans se voir non plus contester son droit à le faire par des autorités religieuses. Mais le libre examen n'implique pas le point de vue réducteur de l'athéisme militant ou de la critique de la religion.

Le pluralisme de la communauté politique moderne exige aussi l'égalité de traitement des différentes religions, le respect des personnes et des communautés, qui refuse d'exacerber les différences et les conflits, mais prend le risque de la confrontation, de la comparaison. La paix civile ne saurait se construire sur l'ignorance ou le rejet de l'autre. Mais quels faits religieux faut-il enseigner ? Jusqu'où faut-il aller dans le pluralisme ? Les religions d'Afrique ou d'Asie ne sont-elles pas cruellement absentes, avec les effets que l'on peut imaginer ? En même temps, peut-on tout enseigner ?

La demande sociale d'un « réenchantement du monde » et le consumérisme ambiant voudraient transformer l'école en supermarché du religieux, à partir duquel l'élève pourrait construire son « bricolage » personnel. Mais c'est oublier que cet esprit Nouvel Age a fait le lit des sectes dont les gourous ont su opérer un dosage subtil entre le supplément d'âme, les technologies avancées, les vieux symboles facilement recyclés parce qu'on a oublié leur origine, la peur, et la fascination à la fois, de l'apocalypse, le narcissisme du soi et le besoin de rapport fusionnel avec les autres. L'école ne saurait se compromettre dans cette idéologie du « monde selon Théo ». Elle doit permettre d'exercer une réflexion critique sur tout le fatras de superstitions, de pensée magique et de syncrétisme religieux qui alimente un imaginaire collectif fortement médiatisé.

Elle ne doit pourtant pas oublier que, derrière cette demande, il y a la question du sens ou, comme on voudra, la question ontologique ou existentielle, que ne saurait occulter le privilège du savoir objectif. A cette question du sens, l'attitude religieuse reste une des réponses fondamentales, même si ce n'est pas la seule possible. La tâche de l'école n'est-elle pas de le faire comprendre, ce qui implique de dépasser les points de vue strictement culturel, sociologique et historique ? D'autant que les

grandes religions se sont elles-mêmes engagées dans cette réflexion et que celle-ci fait apparaître le caractère fondamentalement humain d'une construction du sens qui prend le nom de Dieu ou de l'Infini, et par laquelle les hommes réalisent leur propre esprit et s'engagent dans le conflit des interprétations. Ne soyons pas plus royalistes que le roi, ne donnons pas des religions une image figée dans la tradition la plus étroite ou ne reflétant que la foi du charbonnier.

Mais peut-on parler de ces objets d'une manière objective, sans tomber dans le prosélytisme ou dans la caricature ? Certains objectent que l'école ne doit pas s'engager dans cette démarche qui ne relève que de la sphère privée, échappant ainsi à la raison critique. Cette réserve de principe est non seulement revendiquée par ceux qui se réclament d'une foi vigoureuse, voire d'un intégrisme, qu'ils ne veulent pas voir discutés, mais aussi par ceux, enseignants, parents ou élèves, qui refusent tout enseignement moral au profit du savoir. Il est vrai que Jules Ferry avait cru bon de maintenir un enseignement de morale qui nous paraît bien idéologique aujourd'hui, en laïcisant les préceptes du christianisme.

Dire qu'il n'y a pas de place dans notre enseignement pour la question du sens, c'est dire qu'elle échappe à toute réflexion rationnelle : c'est donner une valeur absolue à des sentiments, tandis que la longue discipline du savoir et de la culture scolaires mériterait seule toute notre attention critique. Par ailleurs, considérer que la philosophie des droits de l'homme, le civisme et les principes républicains doivent pouvoir tenir lieu de morale, sans que soient éclairés de manière critique leurs rapports à d'autres héritages, d'autres conceptions de l'homme, c'est courir le risque qu'ils ne soient pas compris, qu'ils soient rejetés, ou qu'ils soient utilisés pour justifier le droit à la différence ou le relativisme. C'est encore entretenir la confusion entre la sphère morale et la sphère juridico-politique.

Ces questions opposent deux conceptions de la laïcité : une conception du refus du religieux ou de l'abstention, et une conception du pluralisme ou de la tolérance. La tension entre ces deux conceptions, qui réapparaît avec la question de l'interdiction du port du voile, ne peut-elle être dépassée ? La laïcité ne serait-elle pas menacée si on confiait la tâche de répondre à cette demande d'enseignement du fait religieux, comme cela se fait dans certains établissements confessionnels, à un cours de religion qui serait en même temps un cours d'histoire des religions et un cours de morale, comme le souhaitent certains parents et élèves ? En même temps, au moment où s'écrivent les textes fondateurs d'une communauté politique européenne (Charte des droits fondamentaux et Constitution européenne), la France ne doit-elle pas être vigilante afin de préserver sa conception originale et exigeante de la laïcité ? Accentuer l'enseignement du fait religieux, n'est-ce pas aller dans le sens d'un patrimoine spirituel commun qui nous amènerait à terme à accepter des modèles dominants en Europe de l'enseignement religieux au détriment de notre conception de la laïcité ?

Ce que nous transmettons dans nos différents enseignements est-il cohérent avec les objectifs de la formation du citoyen ? Ces enseignements sont-ils cohérents entre eux ? Comportent-ils des lacunes, des silences, des non-dits ?

Discussion

Le débat a essentiellement tourné autour de la question du sens et de la vérité. Il a permis de faire surgir, d'abord, quelques réticences de la part des participants à aborder en classe des textes et documents appartenant à la sphère du religieux en termes existentiels, en termes de sens et non de signification. Deux raisons ont été invoquées : la difficulté de cette approche qui ne conviendrait qu'au cours de philosophie ; ensuite, l'obligation de neutralité de l'enseignant refusant de s'immiscer dans la sphère des croyances privées. Ces deux objections ont été levées quand des intervenants ont fait remarquer que le refus d'explicitier la fonction des textes et des symboles d'une religion contribuait, en fait, à créer la confusion dans l'esprit des élèves entre ce qui est objet de savoir et ce qui est objet de croyance, entre le but de la connaissance et la fonction d'un mythe, d'un rite. Même un élève de Sixième peut comprendre que le récit de la Genèse ne peut concurrencer la science dans la prétention à expliquer l'origine réelle de l'univers et de l'homme, mais qu'il est l'un des moyens par lesquels les hommes tentent, par exemple, de répondre à la question du sens de l'existence du mal sur la terre.

La distinction entre sens et vérité ne concerne alors pas seulement le cours de philosophie ou de français, mais elle peut avoir son importance en histoire. Une réflexion sur un ensemble d'extraits de manuels de différentes disciplines⁴⁶⁶ a fait apparaître la nécessité d'une extrême vigilance de la part des professeurs. Même si les manuels ne contiennent que rarement des affirmations inacceptables du point de vue de la vérité, l'iconographie et la manière de juxtaposer l'approche historique ou archéologique et l'information doctrinale ou la description du contenu des documents religieux peuvent entraîner la confusion dans l'esprit des élèves. La reconstitution en trois dimensions du temple de Salomon – comme si y vous étiez – fait pour le moins problème compte tenu du dernier état des connaissances en archéologie biblique.

En tout état de cause, l'enseignement des faits religieux à l'École ne doit relever que du savoir et de la réflexion rationnelle, même quand ces objets sont des croyances ou des cultes. Il ne s'agit pas de concurrencer le religieux ou le théologique. Il s'agit de donner des clés pour comprendre le monde dans lequel nous vivons. Ce monde comporte des croyances, qui doivent pouvoir être perçues comme

⁴⁶⁶ Cf. 1. la référence au personnage d'Abraham dans des manuels d'histoire de Sixième, dans un *Livre du maître de catéchèse catholique de l'école primaire* (CE2 et CM1), et dans un manuel de philosophie de Terminale (la question du sens de la foi chez Kierkegaard). 2. Comparaison entre les conclusions de I. Finkelstein et N. Silberman, *La Bible dévoilée*, *op. cit.*, avec des affirmations contenues dans divers manuels d'histoire sur la construction et la destruction du temple de Salomon, la rédaction du Pentateuque ou l'existence historique des Patriarches. 3. Comparaison entre un extrait de manuel d'option « Sciences politiques » de SES sur les normes, un travail d'ECJS en Terminale sur les sectes et des extraits de deux manuels de philosophie de Terminale (ch. Religion, sur la nature de la croyance, des mythes et des rites).

telles et dont les effets doivent être compris, et des signes, des symboles, des textes, qui doivent pouvoir être déchiffrés pour être perçus comme signes.

Ces clés et ces approches en termes de savoir critique varient selon les disciplines et elles comportent différentes dimensions qui, souvent, doivent être croisées. L'approche culturelle permet de reconnaître la diversité et la ressemblance des traces, des signes. L'approche historique permet de comprendre le présent, en ce que le religieux en détermine certains aspects et en ce que divers héritages y subsistent sous des formes diverses. L'approche symbolique ne prétend pas introduire l'herméneutique dans les disciplines scolaires, où elle n'a pas sa place ; elle vise simplement à faire comprendre la nature de signes de certains objets (mythes, images, rites) : ce en quoi ils ne relèvent pas de la vérité, mais de l'interprétation. Si une approche existentielle est légitime en dehors du cours de philosophie, c'est seulement dans la mesure où développer la liberté de penser de l'élève exige qu'on lui donne les moyens de se construire comme sujet, capable de réflexion sur ses croyances et de distance par rapport à ses appartenances communautaires. C'est peut-être en cela seulement que le débat a retrouvé le thème de la citoyenneté, un peu oublié.

Conclusion

Bilan et perspectives pédagogiques

Marcel Spisser, inspecteur d'académie-inspecteur pédagogique régional

Francesco Belcastro, professeur d'histoire-géographie, académie de Strasbourg

Danièle Cotinat, inspectrice d'académie-inspectrice pédagogique régionale

Jacqueline Gaillard, professeur agrégée de philosophie, membre du GTD d'éducation civique et sociale

Guy Mandon, inspecteur général de l'Éducation nationale, groupe histoire-géographie

Marcel Spisser

En guise d'introduction, j'aimerais évoquer une enquête que j'ai réalisée auprès des enseignants au printemps dernier, c'est-à-dire au moment où nous avons commencé à préparer ce colloque. Je voulais connaître l'état d'esprit des professeurs d'histoire-géographie au sujet de l'enseignement du fait religieux. J'ai reçu quatre cents réponses, ce qui est énorme, car lorsqu'on envoie un questionnaire dans les établissements, on doit souvent se contenter d'une cinquantaine de réponses.

J'avais posé la question suivante : ressentez vous des besoins de formation en matière de savoir en ce qui concerne le domaine religieux ? Il est assez significatif que 72 % des professeurs interrogés aient répondu qu'ils avaient des besoins de connaissances *sur l'islam*. Cette préoccupation vient nettement en tête, ce qui montre que les professeurs qui, en Cinquième ou en Seconde, doivent enseigner l'islam, se sentent parfois sur un terrain fragile. Plus d'un tiers de ces professeurs ont précisé qu'ils avaient besoin de connaissances plus précises sur la différence entre sunnisme et chiisme. 48 % des professeurs interrogés ont mentionné leurs besoins en ce qui concerne le judaïsme. Enfin, s'agissant du christianisme, *on a l'impression de savoir faire* ; je dis bien l'impression, car plus du quart des professeurs interrogés aimeraient tout de même recevoir une formation sur l'orthodoxie, 14 % sur le protestantisme et 12 % sur le catholicisme. Si la plupart des professeurs, parce qu'ils sont allés au catéchisme ou pour d'autres raisons, ont l'impression d'avoir suffisamment de connaissances sur le catholicisme, il subsiste donc quelques lacunes.

Une autre question concernait le domaine précis dans lequel les professeurs avaient des besoins particuliers. 65 % ont cité la connaissance des textes fondamentaux, notamment la Bible et le Coran. 56 % d'entre eux voudraient recevoir une formation sur l'influence des religions dans les sociétés. Un thème fréquemment évoqué était celui du rapport entre *religion et modernité*, et notre colloque atteint également cet objectif et il est significatif qu'au sujet de la Réforme, les manuels scolaires ne soulèvent pas la question de la modernité. 45 % des professeurs se posent la question des relations entre la religion et les droits de l'homme. 24 % enfin s'interrogent sur les rapports entre la religion et

l'art : de même que pour le catholicisme, les professeurs ont ici l'impression de savoir. Et il est vrai que dans les classes, depuis une dizaine d'années – je n'aurais pas dit cela il y a 20 ou 30 ans –, on aborde souvent les sujets à tendance religieuse par une œuvre d'art.

Les professeurs disposaient dans l'enquête d'un espace ouvert à leur libre commentaire. Une question est souvent revenue : l'enseignement du fait religieux est-il conforme à nos traditions et nos valeurs laïques ? Il est vrai que certaines organisations syndicales affirment que « vouloir enseigner le fait religieux, c'est ramener Dieu à l'école », et que des professeurs s'interrogent sincèrement sur la compatibilité entre l'enseignement du fait religieux et nos valeurs laïques. Sur toutes ces questions, il me semble que les travaux de ces derniers jours auront contribué à apporter quelques réponses.

Pour ouvrir cette table ronde, j'ai envie de vous poser une première question : quelles connaissances faut-il mettre en œuvre pour améliorer notre compréhension du monde contemporain ? Dominique Borne a montré que le but de l'enseignement du fait religieux était la compréhension de notre monde ; quels outils de connaissance du monde contemporain ce colloque nous a-t-il apportés ?

Dépassionner le débat : une quadruple mise à distance

Danièle Cotinat

Premièrement, je voudrais m'inscrire un peu en faux par rapport à ce que vient de dire Marcel Spisser : je ne trouve pas que les professeurs d'histoire-géographie soient à l'aise pour enseigner le christianisme, non en raison de leurs connaissances théoriques, mais parce qu'ils disent souvent : « Je fais l'impasse sur le chapitre sur le christianisme, parce qu'il *ennuie* les élèves. » Je ne sais pas si ce sont les élèves ou les professeurs qui sont ennuyés, mais c'est souvent ce qui arrive. Il se produit ici comme un jeu entre le proche et le lointain : d'une certaine manière, plus notre héritage nous est proche et plus il est difficile à aborder. Et je ne parle pas ici de la pratique religieuse, mais de l'héritage judéo-chrétien dans lequel nous baignons.

Deuxièmement, l'actualité dans laquelle nous vivons nous impose un questionnement sur l'islam. Hier, regardant la télévision avant de venir, je voyais que le président Bush avait organisé, à la Maison Blanche, un repas de ramadan à l'occasion duquel il a dit que l'islam était une religion bénéfique pour bien des gens dans le monde, y compris aux Etats-Unis. De même, ce matin, le premier journal cité dans la revue de presse télévisée titrait sur le problème du « choix des imams pour la France ». C'est l'islam qui aujourd'hui suscite les interrogations les plus fortes.

Troisièmement, par conséquent, je crois que la laïcité est une notion à laquelle nos professeurs ont besoin de réfléchir et de trouver des éléments de réponse. Et je trouve qu'aujourd'hui, face aux questions soulevées par le fait religieux en général, les professeurs sont souvent placés dans des situations difficiles.

Quatrièmement, enfin, on voit bien que lorsqu'il s'est agi, durant ce colloque, de se nourrir des travaux universitaires, la passion est passée au second plan ; mais il suffit qu'on évoque nos classes et la diversité de nos élèves pour que la passion ressurgisse.

L'apport essentiel de ce colloque est à mon sens le suivant : les contenus qui ont été abordés (au sujet des grands monothéismes, bien qu'on puisse penser les religions dans un sens plus large, plus anthropologique peut-être) nous ont permis de *mettre à distance* les problèmes posés par l'enseignement du fait religieux ; c'est certainement cette mise à distance qui nous permettra de *dépassionner* le débat.

Le premier résultat de cette mise à distance est le suivant : il est possible aujourd'hui de tenir un discours critique sur les religions. On peut être un être de raison et s'emparer d'un phénomène religieux, en faire le tour, l'observer, en convoquant la raison le plus possible. Par exemple, dans le manuel de Sixième, il est souvent question de la révélation. Enseigner le fait religieux revient-il pour autant à parler de la révélation ? Pour les croyants, la révélation contient l'alpha et l'oméga de la religion ; mais dans le cadre de l'école laïque, il ne saurait en être directement question. On a pu démontrer, preuves à l'appui, que les grands monothéismes ne sont pas nés d'un seul coup, mais qu'ils surgissaient progressivement, au fil du temps, qu'ils étaient *historiques* et résultaient d'un *processus d'élaboration* : ici la réflexion se situe dans le social, dans le politique, dans un domaine accessible à la démonstration. De la même façon, les grands textes religieux résultent d'une *histoire*, ils ont eux aussi *leur histoire*, et sont inscrits dans l'*histoire* – s'agissant de l'islam, le Coran lui-même est le résultat d'une « aventure éditoriale », comme l'a dit Alfred-Louis de Prémare⁴⁶⁷. C'est l'historicité des religions qui permet de présenter le fait religieux aux élèves, en Sixième comme en Seconde – et qui permet de mettre à distance les religions.

La seconde mise à distance résulte du fait que les religions s'inscrivent dans le temps et ont une *épaisseur historique*. On a souvent le sentiment, lorsqu'en Sixième ou en Seconde on étudie le christianisme, qu'il est né armé de pied en cap, qu'il est achevé dès son origine. Ce colloque nous a donnés les moyens d'inscrire les religions dans une histoire. De même a-t-on souvent tendance à figer l'islam dans les cinq piliers : en Cinquième comme en Seconde, les cinq piliers constituent souvent le point de départ de l'*histoire* de l'islam, comme si de toute éternité cette religion tournait essentiellement autour d'eux.

La troisième mise à distance permise par ce colloque tient à l'interrogation sur la modernité, interrogation qui constitue un angle d'attaque très riche et jette un éclairage neuf sur les problèmes que posent aujourd'hui la modernité et l'islam. Il n'est pas facile, dans une classe constituée d'élèves différents, d'enseigner que le christianisme a évolué et qu'il est arrivé à une certaine modernité – même si elle est sans cesse en devenir et à construire – en laissant dans l'ombre les autres monothéismes, et notamment l'islam. Quoi ? Les musulmans seraient les tenants d'une religion

⁴⁶⁷ Cf. *supra*, DE PREMARE A.-L., « L'approche historique des figures religieuses : Muhammad ».

archaïque et dépassée ? Toutes les conférences sur l'islam nous permettent d'envisager effectivement le passage à la modernité et montrent que l'islam est une religion qui s'interroge aussi sur la modernité.

Enfin, la quatrième mise à distance me semble permise par l'approche *plurielle* et *interdisciplinaire* proposée lors du colloque : l'approche sociologique, mais également l'approche philosophique et l'approche comparatiste, car sans étude comparée, on ne se situe pas dans le cadre de la laïcité.

Se méfier de l'essentialisme : fait religieux et laïcité

Jacqueline Gaillard

L'intérêt et la richesse de cette université d'automne résidaient autant dans la qualité et le nombre des interventions que dans la qualité des débats qui les ont suivies.

Concernant les apports théoriques, je distinguerais trois aspects. *Premièrement*, tous les termes de *religion*, de *modernité*, de *fait religieux*, de *croyance*, de *sécularisation*, de *rationalisation*, de *réformisme*, de *fondamentalisme* sont des abstractions, des simplifications ou des caricatures ; nous avons appris à voir que les choses étaient infiniment plus complexes. En un mot, nous avons appris à nous méfier de l'essentialisme. Dans chacune des approches religieuses, ces termes ne prennent pas forcément le même sens, ne renvoient pas forcément aux mêmes objets ni forcément au même degré de réalité : entre la réalité sociale et la construction d'une identité politique, entre le rapport aux dogmes et le rapport aux textes ou aux rituels, des conceptions différentes de la rationalisation ou de la sécularisation se font jour.

Deuxièmement, nous avons peur que l'importance accordée au fait religieux dans nos programmes ne soit qu'un *phénomène de mode* et qu'elle marginalise d'autres aspects de la culture générale dans nos différentes disciplines. Ce colloque a permis de lever ce doute et de comprendre que le fait religieux n'était pas un phénomène « idéologique » ou une perspective sociale parmi d'autres, mais qu'il renvoyait en fait à un renversement de problématique : longtemps on avait occulté ces faits qui pourtant nous ont formés et constituent une part énorme de notre héritage. Ils trouvent peut-être aujourd'hui la place qu'ils n'avaient pas préalablement.

Troisièmement, il me semble qu'il faudrait peut-être se débarrasser de catégories logiques, de concepts, d'outils verbaux trop étroits et réducteurs, qui se sont souvent constitués sous la forme de binômes ou d'oppositions : religion et modernité, savoir et croyance, tradition et rationalité, instruction et ignorance, objectivité et subjectivité. Les choses ne sont pas si simples et ne fonctionnent pas de manière aussi exclusive ; il est évidemment *absurde* de prétendre que le versant irrationnel, sombre, etc. est radicalement exclusif du versant logique, du savoir, de l'instruction publique, de la rationalité, etc. La difficulté aujourd'hui est de prendre en compte la subjectivité, la croyance, le rapport à l'absolu, à la transcendance dans l'enseignement de nos disciplines et

conformément aux objectifs rationnels du savoir, de l'instruction publique, sans retomber dans ces clivages absolus qui font que certains disent « la religion, c'est l'irrationnel, on n'en parle pas, c'est la subjectivité, c'est le domaine de la vie personnelle, ce n'est pas le domaine de l'école, etc. »

L'idée de *laïcité* en reçoit un éclairage particulier : cette notion n'est pas un absolu intangible dont l'interprétation serait unique, mais renvoie au contraire à l'histoire des faits religieux ou des religions elles-mêmes. Elle renvoie d'autre part à l'histoire de la construction du politique que nous sommes encore en train de prolonger ou de tenter d'achever, si bien que personne ne peut prétendre avoir une définition absolue de ce qu'est la laïcité ou de ce en quoi la laïcité prétendrait ou non traiter le fait religieux en tant que tel. Le fait religieux met en jeu le statut de l'élève comme sujet apprenant ou sujet « épistémique », comme personne privée ; l'élève y est comme ballotté, dans la construction de soi, entre l'absolu de l'universel, de la vérité, et l'absolu subjectif de l'éthique ou des valeurs, ballotté aussi entre une construction de soi qui relève de formes diverses de socialisation et la construction de l'appartenance à la communauté politique (la construction du citoyen).

La deuxième série de remarques que je ferai concerne les apports de ce colloque à notre réflexion sur la société, sur la sociologie de l'école, sur les problèmes tout à fait concrets qu'on peut rencontrer dans les classes, et sur les objectifs de notre travail et de notre enseignement. Certains ont pu penser qu'était un peu passée sous silence la réflexion sur l'école, sur le contexte social dans lequel s'inscrit notre enseignement, sur les conflits et les tensions qu'on rencontre dans la société, sur le caractère concret du rapport aux élèves. Mais ces éléments n'étaient pas absents, et les sociologues, les historiens et les philosophes ont précisément travaillé sur le passage de notre perception quotidienne des conflits suscités par le fait religieux à une compréhension théorique. Le fait religieux relève d'une compréhension globale du monde contemporain, qui ne peut être une compréhension intemporelle, mais qui exige de comprendre comment les grandes religions ont habité l'espace géopolitique et historique de nos sociétés, au point de les transformer et d'y générer des problèmes nouveaux, problèmes qui ne sont jamais résolus, et que nous trouvons dans nos classes comme ils sont dans la société.

Et notre rôle est complexe parce que nous devons adopter la posture du savoir sur des sujets ou des domaines qui n'échappent pas par ailleurs à la sphère du passionnel, à la sphère de la subjectivité, à la sphère de l'éthique, des valeurs et des fondements de ces valeurs, qui n'échappent pas à la sphère de l'absolu, c'est-à-dire d'un aspect de la vie humaine – pour nous situer sur le plan anthropologique – où chacun d'entre nous prétend avoir affaire avec un absolu qui n'est pas celui de l'école. Comment l'école peut-elle se situer par rapport aux absolus, et comment construire effectivement la formation de l'élève-sujet ? peut-on faire l'économie de la subjectivité de l'élève ? Sinon, dans quelle mesure avons-nous le droit d'intervenir sur cette subjectivité ?

Contextualiser : les apports pédagogiques et didactiques

Francesco Belcastro

Posant conjointement les questions : « Quoi enseigner ? » et : « Comment enseigner ? », Dominique Borne a déclaré en introduction qu'« on ne devait pas rester dans l'incrédulité ». On ne peut pas rester dans le révélateur, il faut contextualiser. Et je crois que les programmes de Sixième (1996) et de Cinquième (1997) vont dans le sens de cette contextualisation : Les professeurs n'ont pas à se centrer sur les dogmes ni à partir de la révélation, même si la révélation est évoquée dans les manuels, et qu'on peut l'utiliser. J'utilise par exemple l'histoire de l'Ange Gabriel donnant le Coran à Mahomet, mais je ne l'utilise pas *tout de suite*. Il est vrai que les monothéismes sont des chapitres un peu « chauds », mais cela ne signifie pas que le fait religieux pose problème en tant que tel : lorsqu'on étudie les polythéismes, on ne rencontre pas autant de difficultés.

Lorsque je définis le fait religieux en classe, je reste centré sur l'homme, sur ses gestes et sur ce que vont *entraîner* ses croyances – dans la forme de la ville, dans la façon dont il vit, etc. Si j'abordais le fait religieux en partant des dogmes, je serais mis en difficulté, parce qu'il s'agit là d'une dimension que de toute façon je ne maîtrise pas et qui ne constitue pas un objectif du cours. Je choisis donc un angle d'attaque différent.

Je crois que, *premièrement*, il faut veiller aux progressions (où place-t-on les thèmes ?) ; *deuxièmement*, il faut prendre garde aux entrées en matière, sans hésiter à aborder les croyances, mais en les étudiant précisément comme *croyances*, en historien. Lorsque je garde en tête ces trois aspects, je ne rencontre pas trop de problèmes ni de débordements, même si mes élèves ne sont pas forcément faciles et ne veulent pas qu'on discute de leurs dogmes – débat dans lequel de toute façon je ne rentre pas. Je vais peut-être jeter un pavé dans la mare : en Cinquième, je n'aborde pas les cinq piliers de l'Islam. Du moins pas frontalement. Je parle de la ville. Le BO précise qu'il faut essentiellement se fonder sur le rayonnement de la civilisation musulmane et partir, par exemple, de l'étude d'une ville. C'est seulement après qu'on peut passer des aspects socio-historiques aux aspects plus théologiques. Sans nier les difficultés que présente l'enseignement du fait religieux, je crois qu'il faut l'aborder de manière sereine, en n'hésitant pas à enseigner le fait religieux de manière peut-être moins religieuse que factuelle.

Un enseignement laïc mais dé-sanctuarisé

Guy Mandon

Pendant ces trois journées, j'ai été frappé par la superposition de trois thèmes qui se sont inévitablement (mais pas forcément bien, malheureusement) emboîtés. Il est clair que le thème central est celui du fait religieux, et que nous sommes venus pour nourrir notre réflexion, chercher des réponses, réfléchir sur notre pédagogie, notre didactique, etc.

Cet aspect a été enveloppé par un deuxième thème, qui prend une autre dimension : celui de la réflexion sur le *statut* des religions actuelles et du débat sur la modernité. C'est un débat passionnant, à condition qu'on veuille bien ne pas se limiter à une seule notion de ce qui est « moderne ». La notion de modernité que certains écrivains ont beaucoup développée – je pense notamment aux derniers travaux de Marcel Gauchet⁴⁶⁸ –, a beaucoup à voir avec l'entrée dans la *condition* historique. Ce qui signifie qu'il ne suffit pas pour avoir une *histoire* d'avoir un *passé*. Interroger la modernité, c'est aussi se demander comment telle partie de la société peut entrer dans l'histoire et échapper à l'horizon limité d'un passé *mémoriel*, dont on sait bien qu'il ne fonde que des *communautés* et peut conduire à *se retrancher de la Nation*.

J'ajouterai un troisième élément portant sur ce qui se passe dans nos établissements. Il me semble que notre système scolaire peut soulever l'inquiétude, du fait des difficultés, voire de la violence qu'il connaît, dont les échos sont multiples et souvent liés à la crise du « vivre ensemble » qu'y produit la diversité. Mais est-il juste de ne pas voir aussi combien ces difficultés sont la contrepartie d'un profond mouvement qui remonte à cinq ou six décennies : la *démocratisation* au centre de laquelle ils se sont trouvés ? Cette démocratisation s'est, bien entendu, intéressée au nombre et à la diversité. Mais elle a conjugué sur un mode nouveau le rapport de nos établissements avec le reste de la société : c'est la fameuse *dé-sanctuarisation*, processus aux composantes contradictoires, que certains sociologues ou philosophes ont formulé dans la fameuse question : « La démocratie rend-elle l'école impossible ? »⁴⁶⁹ Il est vrai qu'à un certain moment, il y a bien tension entre un monde scolaire qui s'inscrit dans le registre de la tradition et de l'autorité, et cette très large ouverture qui est signe de pluralisme et génératrice de débats. Cette tension est *normale*. Elle fait partie de ce que nous avons voulu. Mais elle est parfois douloureuse également, et nous ne pouvons pas rester *désarmés* devant elle. Quel est l'outil miracle ? Est-ce la loi ? Le débat peut s'ouvrir et s'est ouvert à ce sujet. Mais la loi risque de nous faire basculer de l'amont de la responsabilité vers l'aval de la culpabilité et du jugement. Il faudra y réfléchir à deux fois : tel pourrait être l'un des enjeux du grand débat qui s'ouvre sur l'école.

Dans la première phase de l'histoire de la laïcité, l'école primaire était en première ligne. Elle a intégré l'immense majorité des Français et, pour y parvenir, mené de rudes batailles – on oublie souvent par exemple combien longue fut la résistance des langues régionales et le succès (parfois d'ailleurs plus pacifique qu'on voudrait le dire⁴⁷⁰) de la langue nationale. Notre horizon est aujourd'hui celui de la pacification religieuse. Peut-être y faut-il à nouveau – pour reprendre l'expression de Maurice Sachot – un peu de *militance*. Dans tous les cas, nous devons penser la laïcité

⁴⁶⁸ Cf. GAUCHET M., *La religion dans la démocratie*, Gallimard, coll. « Folio », Paris, 2001 ; *La condition historique*, Stock, Paris, 2003 ; *Le désenchantement du monde*, Editions de l'Atelier, Paris, 2004.

⁴⁶⁹ Cf. COQ G., *la démocratie rend-elle l'école impossible ?*, le Seuil, Paroles et silence, Paris, 1999.

⁴⁷⁰ Cf. CHANET J.-F., *l'École républicaine et les petites patries*, Aubier, Paris, 1996.

comme ayant deux fonctions : une fonction *protectrice des identités* (le respect du « que suis-je ? »), mais également une fonction *émancipatrice*, qui préserve la liberté et l’horizon éducatif essentiel du « qui d’autre puis-je être ? » en construisant le libre-arbitre. Nous ne sommes pas des *témoins* d’une société, nous en sommes surtout des *acteurs* ! Comment faire et comment faut-il avancer ? Il y a certainement débat sur ce point, mais nous ne pouvons pas rester indéfiniment dans une position de deuil ou de défensive, où nous réclamerions, nous, enseignants, des surprotections génératrices d’exclusion. Ce n’est pas possible, sauf bien sûr dans des situations particulières dont nous savons la souffrance. Nous revendiquons un métier difficile mais qui a un vrai sens dans la construction de la société que nous appelons de nos vœux.

Au regard de ce débat, on n’a pas assez réfléchi, à mon avis, au fait que nous avons actuellement, en France, du fait de la loi de 1959, *deux* types d’établissements. Et l’on n’a pas assez envisagé le statut du religieux dans l’un et dans l’autre. Il existe actuellement en France, dans le cadre de la République et *tout à fait légalement* – je laisse de côté le problème du statut particulier de l’Alsace-Moselle –, des établissements privés sous contrat. Ces établissements sont tenus au *respect* de la laïcité – je dis bien « respect », car le terme compte. C’est-à-dire qu’ils ont, à travers la reconnaissance de leur « caractère propre » le droit de disposer d’un espace où s’exprime *leur* vision spiritualiste du monde, qui se concrétise (avec beaucoup de peine d’ailleurs) par un enseignement de *culture religieuse*, c’est-à-dire un enseignement religieux qui est un en-soi. *Tel n’est pas le cas de l’enseignement public*, qui n’a aucun rapport spécifique avec le fait religieux et, comme tout autre fait, ne l’aborde que dans la mesure où il est un objet d’*intelligibilité* par rapport au monde auquel il se réfère. En somme, le fait religieux doit être pris en compte chaque fois qu’il est un élément de compréhension du monde. En revanche, ce serait un grave contresens que de croire que tel chapitre d’histoire est l’occasion de développer un enseignement sur une religion, chose que nous ne savons pas faire. Et nous ne nous situons pas, nous, dans le respect de la laïcité : elle nous est *consubstantielle*.

Enseigner le fait religieux : quatre enjeux

La question, à mon avis centrale, que se posent les enseignants lorsqu’il s’agit d’enseigner le fait religieux, est la suivante : que fait-on quand on enseigne le fait religieux ? Je crois que nous devons être très clairs sur quatre points, qui me paraissent fondamentaux.

Le premier est de nature *épistémologique* : nous enseignons une discipline. Nous n’avons pas à nous préoccuper artificiellement d’y ajouter quoi que ce soit. Lorsque la dimension religieuse est nécessaire à la compréhension des objets (historiques, philosophiques, etc.) que nous présentons, nous devons l’utiliser. Mais le fait religieux n’a pas de statut en dehors de cette nécessité – sinon on s’expose à une grave confusion.

Le deuxième aspect est à mon avis de nature *scientifique*. Or dans ce domaine il faut éviter deux excès. Le premier est le plus courant, et nous le déplorons souvent dans les manuels qui sont la partie visible de notre enseignement. Lorsque notre jeune collègue dit : « Je ne veux pas enseigner les

dogmes », il a totalement raison. Mais il y a parfois des pousse-au-crime. Mon propos n'est pas de critiquer les manuels spécifiquement mais en tant qu'ils sont les témoins (on pourrait dire la publication) de ce que nous enseignons. Dès lors, comment ne pas s'interroger sur le plan retenu quasi unanimement à propos du chapitre de Seconde sur les débuts du christianisme ? Dans l'ordre : le monde juif au temps de Jésus ; Jésus et son enseignement ; les écrits puis l'expansion du christianisme. Dans cet ordre là, l'auteur du manuel, obligé de saisir *historiquement* l'objet Jésus, après avoir rappelé l'absence de sources *biographiques*, se laisse peu à peu entraîner dans une dérive fatale : il ramasse, il picore, et fait si bien qu'il transforme – passez-moi l'expression – le Nouveau Testament en... parole d'évangile, en écrivant par exemple que « le Christ est né à Bethléem », ou qu'« on sait qu'il appartenait à un milieu de croyants, puisqu'il allait au Temple, et d'ailleurs, une fois, il a même embêté les docteurs ! » Tout ceci est *intenable* et oblige à faire ce que dénonçait notre jeune collègue. Et lorsque vient le jour de l'inspection, combien de collègues entend-on, lors de l'entretien, se plaindre que la visite se soit produite le jour où ils faisaient du... « catéchisme... » ? Et, de fait, même sans tomber ce jour là (c'est d'autant plus difficile qu'en Seconde, beaucoup de professeurs font légalement l'impasse sur ce chapitre !) les cahiers sont éloquents à propos de cette approche « catéchétique » tant dénoncée par ailleurs.

Alors, pour en finir avec cela, on nous dit qu'il faut former les professeurs. Bien sûr. Mais une telle proposition a ses limites quand, de formation en séminaire, on se mue peu à peu en expert scientifique sur une religion. Alors on voit des professeurs se jeter sur les légendes et les mythes, désormais déchus de toute existence historique au profit du rétablissement d'une vérité scientifique – souvent provisoire et en débat – pour annoncer aux élèves la non-existence historique de Moïse ou Abraham, ou que sais-je encore ! C'est alors proprement verser dans un scientisme ou, plus gravement, un non-sens, car c'est ignorer que les croyances relèvent du domaine des représentations – et Moïse a vécu dans la croyance des Juifs et des Chrétiens, a été représenté par des artistes de tous les siècles ! Le problème que nous avons à expliquer est celui d'une croyance qui veut relever d'une Révélation et d'une vision d'une relation à Dieu fondée sur des principes de morale.

Ceci signifie clairement que notre regard est celui d'un historien qui rend compte de faits dans leur registre. Si demain il s'agit d'enseigner en Sixième l'histoire des royaumes juifs et de leur formation, alors oui, il faudra faire cette histoire là. S'il s'agit, comme c'est le cas aujourd'hui (et vous avez parfaitement le droit de ne pas être d'accord) d'enseigner « le peuple de la Bible », alors il faut enseigner les croyances des Hébreux et Moïse en fait évidemment partie. Vous voyez donc, chers collègues, ce qu'est l'enseignement d'une croyance en ce qu'elle explique des comportements et, parfois, le fonctionnement d'une société. Et cela a aussi sa rationalité

Cela nous conduit à un parti pris *didactique* à mon avis assez incontournable. On ne peut faire l'histoire qu'à partir de données... historiques. Il me semble que la réflexion didactique doit nous conduire, si l'on prend le cas du christianisme, à commencer notre leçon par le premier objet qui introduit ainsi le christianisme, et qui est l'objet de notre étude : les chrétiens. Ils nous mèneront à

Jésus, mais par des *faits de mémoire et de croyance dont sont porteurs ses disciples*⁴⁷¹. Puisque j'ai un peu égratigné les manuels tout à l'heure, j'aimerais vous en citer un, celui de Jacqueline le Pellec, qui est construit d'une manière tout à fait remarquable sous cet angle.

J'ajouterais un quatrième point, qui est l'aspect *pédagogique*. La question de la pédagogie passe par deux moments complémentaires : d'une part, le fait religieux est un terrain difficile, car nous touchons au domaine des représentations – une chose est d'enseigner le Christ ou Mahomet, autre chose est d'enseigner Solon ! D'où la prudence dont je parlais tout à l'heure dans les affirmations trop péremptoires et qui peuvent faire mal. Et il me semble qu'en l'occurrence, la solution commence par *le style indirect*. C'est-à-dire qu'une religion est toujours la religion *de* quelqu'un et *d'une* époque déterminée. De même, une croyance est toujours la croyance *de* quelqu'un et *d'une* époque déterminée. Les chrétiens croient en la résurrection du Christ, évoquent ses miracles. Ce n'est pas pour cela que l'historien ou le professeur d'histoire enseignera que « Jésus faisait des miracles et qu'il est ressuscité », phrase que par mégarde on fait trop souvent écrire dans les cahiers L'élève doit à chaque instant sentir qu'il est en train d'étudier une croyance. Et il faut être attentif à ce que l'étude de cette croyance peut éveiller en lui. Un professeur interviewé dans un hebdomadaire se plaint de l'incident qui survient dans son cours au moment de sa leçon sur le judaïsme où il fait écrire qu'« Abraham est le père des hébreux », évidemment au style direct. Un élève musulman se lève et rétorque : « D'abord c'est pas Abraham, c'est Ibrahim, et ensuite il est pas aux juifs, il est à nous ! » Doit-on absolument faire de cela un objet de scandale ? Mieux vaut y voir l'occasion de rectifier et de dire que les Hébreux voient en Abraham leur père et que plus tard les musulmans s'inscriront dans cette descendance. Dommage : quand on montre à des enfants qu'ils sont cousins, cela peut aider à leur rapprochement.

Nous sommes un peu pressés par le temps. Mais franchement j'aimerais vous dire trois choses pour en terminer avec cela. La première est que l'on ne peut que se féliciter de voir des professeurs prendre quatre jours de vacances pour se former au fait religieux, reconnaissant ainsi qu'il n'est d'autorité qu'assise sur un socle de connaissances, et être prêts à beaucoup pour y parvenir. La seconde, c'est de bien situer les croyances dans l'histoire, de les traiter pour ce qu'elles sont et dans le registre où elles se trouvent ; et la troisième, de penser que nos propos s'adressent à des enfants pour lesquels c'est parfois une chance unique que d'entrer par le récit construit dans un domaine où règne tantôt le silence et tantôt un discours profondément déstabilisateur.

Fait religieux et société

Enfin, pour terminer, je dirai que le fait religieux est dans le domaine de l'art un merveilleux outil pédagogique. Regardez la représentation du Christ au Moyen Age : au beaux temps de la « Grande croissance médiévale », le voici en Majesté, au tympan des cathédrales, renvoyant une image de

⁴⁷¹ Cf. SACHOT M., *L'invention du Christ, genèse d'une religion*, Odile Jacob, 1997.

sérénité, garant d'un passage vers l'Au-delà. Regardez-le maintenant dans ses représentation des deux derniers siècles médiévaux, homme de douleur des *pietas* dans un bas côté sombre, parfois orné d'une danse macabre : y a-t-il plus belle façon de parler de cette crise des XIV^{ème} et XV^{ème}, siècles où la mort par la guerre, la famine et l'épidémie l'emporte partout ? On touche là un point essentiel, car l'intérêt du fait religieux est de montrer, à partir de la représentation de personnages centraux, des changements de représentation qui en disent long sur les sociétés et leur sensibilité. C'est aussi pourquoi nous devrions nous interdire d'illustrer nos cours sur le I^{er} siècle avec de l'iconographie du XX^{ème} !

Et l'œuvre d'art mérite d'abord (on l'a vu tout à l'heure) d'être montrée, en tant qu'œuvre d'art, dans un contexte historique dont la connaissance en permet l'accessibilité. Cette temporalité doit nous garder de jérémiades du type de celles qui conduisent à gémir sur une inculture religieuse qui fermerait nos élèves à l'art. Notre travail (et notre plaisir, soyons honnêtes), n'est-il pas de les accompagner dans la découverte du beau *et dans le cadre historique où nous nous situons avec eux* ? Et même si un élève de Quatrième commence par traiter la Sainte Vierge de « belle meuf » – le mot est de Régis Debray –, à partir du moment où le professeur aura transformé la « meuf » en Vierge au Chardonneret, en expliquant la Renaissance, n'aura-t-il pas fait un joli travail ?

Je n'ai pas le sentiment qu'il faille que nous nous trouvions désarmés vis-à-vis du fait religieux : faisons notre métier de professeurs d'histoire et de géographie. Et ce que nous devons chercher, c'est en tant que professeurs d'histoire et de géographie que nous devons le chercher. La théologie, *nous ne savons pas ce que c'est*. Elle ne relève pas de notre registre. Les études historiques nous permettent l'approfondissement scientifique qui est nécessaire. Quant au fait religieux, avec tout ce que l'expression a de difficile à manier (entre l'aporie et l'oxymore), jamais ni les philosophes, ni les professeurs d'histoire et géographie, ni *a fortiori* les professeurs plus spécialisés n'ont eu la moindre envie de le minorer, de le minimiser, de ne pas l'intégrer dans leur cours. Le Mallet-Isaac regorge de débats sur la grâce et contient des assertions théologiques parfois assez complexes : à cette époque, les enfants qui fréquentaient le lycée, qu'ils fussent originaires de milieux chrétiens ou non croyants, appartenaient à une société où l'histoire religieuse avait sa place ; on pouvait parler du fait religieux de cette manière, parce qu'on avait affaire à des élèves qui avaient rencontré ces objets. Autrement dit, il est hautement discutable de prétendre que c'est l'école laïque qui serait responsable de ce qu'on appelle « l'analphabétisme religieux ». Ce n'est pas parce que la religion n'est plus enseignée que les élèves seraient devenus « religieusement analphabètes » : c'est parce que le fait religieux est *une catégorie* qui, dans bien des cas, a perdu son sens que nous avons beaucoup plus de peine à l'employer et à l'intégrer dans une démarche de connaissance. Mais en aucun cas l'enseignement du fait religieux ne doit se traduire, toutes choses égales par ailleurs, par une nouvelle flagellation.

Discussion

Question de la salle

On a tenté d'appréhender le fait religieux dans le cadre de la laïcité. Mais je crois que la laïcité de Jules Ferry n'est plus la nôtre. Baubérot, dans son *Histoire de la laïcité en France*⁴⁷², montre que d'une laïcité *conquérante* (anticléricale, antireligieuse) on est passé à une laïcité qui serait devenue *neutre*, puis, aujourd'hui, à un troisième âge de la laïcité, qui se caractérise par une tentative de renégociation et de compréhension du sens de la laïcité dans le monde. Ma question est la suivante : de quelle laïcité parle-t-on ?

Guy Mandon

Le contexte historique de la laïcité a en effet profondément évolué. Je ferai deux remarques : *premièrement*, la République de Jules Ferry s'en est pris au théologique et au clérical, parce qu'ils fournissaient une explication *a priori* du monde, explication à laquelle nous substituons, selon la phrase de Condorcet, « ni la croyance, ni la non-croyance, mais le *doute* ». et se plaçaient dans une vision de combat politique. Ce qui nous gêne le plus – le cas du foulard islamique en est pleinement l'illustration – c'est que nous sentons qu'il peut y avoir ici ou là des pressions *cléricales*. Mais l'approche de Jules Ferry consistait à respecter les croyances de chacun. Et vous ne trouverez pas un livre d'histoire faisant l'impasse complète sur le fait religieux comme *instrument de compréhension*.

Deuxièmement, nous ne vivons pas dans un monde isolé. Depuis le milieu des années 1970, nous sommes entourés d'un monde qui, sans être le lieu d'une « revanche de Dieu » – pour reprendre l'expression de Gilles Kepel –, accorde une très grande importance au fait religieux. Lors du festival de Saint-Dié, l'année dernière, j'ai été frappé de la découverte qu'a été le fait religieux pour certains collègues géographes – ceux qu'on appelle les « vieux républicains », qui ont l'épiderme un peu fragile quand ils voient de la soutane dans l'air. Et je crois qu'il faut bien comprendre l'importance du fait religieux comme objet d'étude.

Et votre interprétation est parfaitement dans la ligne de ce que disent aujourd'hui du fait religieux les sociologues et, mieux encore, de l'expression de Jacqueline Costa-Lascoux sur l'idée de laïcité du pluralisme. Cela soulève évidemment des questions mais vous renvoie aussi à ces deux versants de la laïcité : celle du présent de tolérance et du devenir d'émancipation chaque fois que non seulement le religieux, mais plus largement l'idéologique, peuvent être porteurs d'enfermement.

Question de la salle

J'ai l'impression que nous avons plus ou moins esquivé le débat sur la tradition. Ne pourrait-on pas parler plus nettement du binôme : « tradition et modernité », afin d'éviter de tenir un discours « théologique », incrée, sur la modernité ? Je crois par ailleurs que, du fait de la différence des statuts

religieux, le problème de la laïcité est vécu, pensé et abordé très différemment, selon qu'on enseigne en Alsace ou en « vieille France ».

Jacqueline Gaillard

Pour une partie de l'École publique, la modernité consiste à concevoir la construction du citoyen et de la culture scolaire en rupture par rapport à l'identité privée, selon une stricte séparation de la sphère publique et de la sphère privée. Au cours de ce colloque, nous nous sommes aperçus que cette rupture n'allait pas historiquement de soi, qu'elle n'était pas perçue de la même manière par tous les monothéismes : par exemple, elle convient mieux à la religion protestante qu'à d'autres religions, où la perspective communautaire est inscrite dans le rapport au politique, ce qui crée une tension entre l'identité religieuse et l'identité politique.

Ce point est l'objet d'un débat chez les philosophes comme dans la cité d'aujourd'hui : la conception républicaine, qui a forgé l'idéal de la laïcité pour séparer ces deux sphères, est-elle une conception universelle du politique ? Il existe en effet d'autres conceptions, beaucoup plus sensibles et présentes en Alsace, selon lesquelles il n'y aurait pas de construction abstraite possible du citoyen, de la liberté, de l'égalité, de la République – toute construction serait inscrite dans une histoire et dans une tradition. De même que dans le multiculturalisme américain, il faudrait partir d'une tradition pour construire ces idéaux collectifs, soit en les rendant compatibles par la tolérance qui respecte la pluralité et ses différentes appartenances, soit en les dépassant, mais toujours en partant d'eux.

Cette culture-ci est plus proche du monde germanique ou anglo-saxon, où effectivement l'appartenance religieuse est l'une des formes de l'identité collective, avec laquelle la communauté politique doit composer. Ce n'est pas la tradition française, ce qui pose des problèmes à l'École et en posera aussi pour la construction d'une Europe politique.

Question de la salle

On a peut-être minimisé un phénomène religieux spécifique à notre époque, un phénomène peut-être plus important que les religions traditionnelles. Nous vivons dans un monde sécularisé où le phénomène symbolique est très prégnant : on cherche le paradis sur terre par d'autres moyens que la prière – peut-être en achetant telle voiture, en portant telle marque –, et nos élèves sont les tenants les plus faibles et les plus extrémistes de cette idéologie.

Guy Mandon

Le problème est de savoir si l'on parle *du* fait religieux ou *des* faits religieux. A partir du moment où l'on s'engage sur *les* faits religieux, on rencontre naturellement une série d'approches de cet ordre-là, ce qui apparaît bien à travers l'approche sociologique – le dernier ouvrage de Danielle Hervieu-

⁴⁷² BAUBEROT J., *Histoire de la laïcité en France*, PUF, coll. « Que sais-je ? », Paris, 2003.

Léger, *Catholicisme : la fin d'un monde*⁴⁷³, illustre d'ailleurs vos propos. Mais c'est parfois *au creux* des religions traditionnelles ou dans leurs habits que ces nouvelles tendances tendent à se développer. Par exemple, une conception radicalement neuve du mariage, fabriquée par les candidats et labellisée par le prêtre, peut s'installer dans des rites fabriqués à l'intérieur des églises. On ne peut pas ignorer ces réalités-là.

Actuellement, le grand débat n'oppose plus ceux qui croient à ceux qui ne croient pas, mais il concerne *la manière d'interpréter*. Est-on entré dans la post-modernité, a-t-on rompu avec le mouvement de rupture avec la religion ? Ou bien est-on entré dans une autre modernité, dans un désenchantement-réenchancement, une ultra-modernité⁴⁷⁴ où le religieux se construit dans l'individuation ou encore le « bricolage » cher à Jean-P Willaime ? Ou bien encore – et on change totalement de problématique – : quelle importance accordons-nous aux faits religieux dans leurs aspects religieux ? Lorsqu'on demandait à l'islamologue Olivier Roy : « Pensez-vous que l'islam va se transformer et se libéraliser ? Et pensez-vous que les théologiens y soient prêts ? », il répondit que ce n'était pas des théologiens que viendrait le renouveau⁴⁷⁵. En général, les théologiens entérinent une réalité qui s'est bricolée sans eux – et c'est précisément cette réalité et ce bricolage que vise notre enseignement.

Je vous remercie.

⁴⁷³ HERVIEU-LEGER D., *Catholicisme : La fin d'un monde*, Bayard, Paris, 2003.

⁴⁷⁴ Thèse longuement commentée dans l'ouvrage ci-dessus.

⁴⁷⁵ ROY O., « L'islam changera par sa pratique », propos recueillis par Henri Tincq, *Le Monde des religions*, n° 1, septembre 2003, p. 48-49.

Annexe

Le statut juridique des cultes en Alsace-Moselle

Jacques Miet, chef du Bureau des cultes d'Alsace-Moselle, ministère de l'Intérieur

Dans la région Alsace et le département de la Moselle, quatre cultes – dits cultes reconnus – sont régis par un statut particulier. Ce sont le culte catholique, les cultes protestants luthérien (Église de la confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine, ou ECAAL) et réformé (Église réformée d'Alsace et de Lorraine, ou ERAL) et le culte israélite.

Les origines historiques du statut des cultes en Alsace-Moselle

L'existence de ce droit local est due à des raisons d'ordre historique.

Au début du XIX^{ème} siècle, à l'instigation de Napoléon, une législation sur les cultes fut mise en place, et rendue applicable sur l'ensemble du territoire national. D'une part, elle comportait des dispositions relatives à l'organisation et au fonctionnement des cultes catholique, protestants (réformé et luthérien) et israélite – et prévoyait notamment l'exercice d'une tutelle par l'État. D'autre part, elle prévoyait la rémunération des ministres de ces cultes.

Les textes fondateurs sont, pour le culte catholique, la convention du 26 messidor an IX, ou concordat, passée entre le pape et le gouvernement français ; les articles organiques du culte catholique de la loi du 18 germinal an X et le décret du 30 décembre 1809 relatif aux fabriques d'églises. Pour les cultes protestants : les articles organiques des cultes protestants de la loi du 18 germinal an X et le décret du 26 mars 1852. Pour le culte israélite : le règlement des juifs du 10 décembre 1806, rendu exécutoire par un décret impérial du 17 mars 1808 ; le décret impérial du 17 mars 1808 ; enfin l'ordonnance royale du 25 mai 1844.

A la suite de la défaite de 1870 et du traité de Francfort du 10 mars 1871, l'annexion par l'empire allemand des départements d'Alsace-Moselle n'a pas entraîné la suppression du régime existant.

Devenue allemande, cette législation a par ailleurs été modifiée par l'adjonction de textes législatifs et d'un texte réglementaire, à savoir la loi du 15 novembre 1909 relative aux traitements et pensions des ministres du culte et de leurs veuves et orphelins, ainsi que l'ordonnance du 16 mars 1910 et le règlement ministériel du 19 mars 1910, pris pour l'application de cette loi.

Lors du retour de l'Alsace-Moselle à la France en 1918, le *statu quo* en matière religieuse s'est imposé d'emblée, jusqu'à la loi du 1^{er} juin 1924 qui dispose que la législation locale sur les cultes continue à s'appliquer. Le droit local des cultes, composé de textes français (du Consulat, de l'Empire, de la Restauration, de la II^{ème} République) et allemands, n'a pas cessé d'être appliqué en Alsace-Moselle, si l'on fait abstraction de la coupure provoquée par la Deuxième Guerre mondiale :

l'ensemble des textes s'appliquant aux cultes reconnus, abrogé en 1940, a en effet été rétabli par l'ordonnance du 15 septembre 1944. Après la Deuxième Guerre mondiale, ce régime local a été maintenu en raison de l'attachement de la population des départements concernés. Par ailleurs, de nouveaux textes ont été édictés, qui modifient les dispositions antérieures dans le sens d'une simplification, ou bien les complètent : il s'agit notamment du décret du 10 juillet 1948 portant classement hiérarchique des grades et emplois, dans lequel figurent les personnels des cultes.

Le contenu du droit local des cultes

Le droit local des cultes comporte des dispositions relatives aux agents (notamment à leur statut, à leur carrière et à leur rémunération), à l'entretien des édifices du culte (lieux de culte et presbytères ; elles prévoient notamment l'intervention obligatoire des communes en cas d'insuffisance de ressources des établissements publics des cultes), à l'organisation et au fonctionnement des cultes. Ces dernières dispositions instaurent et organisent en particulier une tutelle de l'État sur les décisions prises par les autorités cultuelles.

Au préalable, il convient de souligner le *caractère public* de ce régime qui résulte de ce qu'il prévoit et organise l'intervention de personnes publiques : l'État et les communes. Il crée par ailleurs des personnes publiques : les établissements publics du culte. Il soumet à un régime de droit public certaines décisions des autorités supérieures du culte et celles des établissements publics du culte, qui peuvent être contestées devant la juridiction administrative, également compétente pour régler les contentieux des élections ecclésiastiques. Enfin, le régime applicable au personnel est de droit public.

L'organisation et le fonctionnement des cultes

L'organisation et le fonctionnement des cultes reconnus s'articulent autour de circonscriptions territoriales et d'organes, dont certains sont dotés de la personnalité morale et qualifiés d'établissements publics. Nous exposerons ici uniquement les dispositions relatives aux pouvoirs confiés à l'État.

S'agissant des *circonscriptions territoriales*, la création des paroisses, tant catholiques que protestantes, et des circonscriptions rabbiniques est soumise à l'autorisation expresse du ministre de l'Intérieur. La modification de leurs limites territoriales est opérée par arrêté préfectoral. Dans les deux cas, l'avis des conseils municipaux est recueilli. Les circonscriptions territoriales des consistoires et des inspections de l'Église luthérienne ont été délimitées par le décret du 16 novembre 1993 ; celles des consistoires réformés l'avaient été par décret du 26 octobre 1899.

Les organes non dotés de la personnalité morale sont, pour l'essentiel, les autorités supérieures des cultes. S'agissant du *culte catholique*, l'évêque est nommé par décret du président de la République ; la bulle d'institution canonique, signée du pape, est ensuite reçue par décret en Conseil d'État. Le ministre de l'Intérieur fixe le nombre des chanoines composant le chapitre cathédral, et agréé leur nomination, faite par l'évêque. S'agissant du *culte protestant luthérien*, sur les cinq membres

composant le directoire, l'un, le président, est nommé par décret du Premier ministre, et deux autres membres le sont par arrêté du ministre de l'Intérieur. L'élection des inspecteurs ecclésiastiques et laïcs est notifiée au ministre de l'Intérieur, qui dispose d'un délai de deux mois pour s'y opposer. S'agissant du *culte protestant réformé*, l'intervention de l'État est très faible ; elle porte seulement sur la fixation du nombre de délégués des consistoires au synode. Ainsi, la désignation du président du conseil synodal ne fait pas intervenir les autorités de l'État. S'agissant enfin du *culte israélite*, la nomination du grand rabbin, faite par le consistoire israélite départemental, est soumise à l'agrément du Premier ministre.

Les organes dotés de la personnalité morale sont les *établissements publics*. Le *culte catholique* comporte trois types d'établissements publics : les fabriques d'église, les menses et les séminaires diocésains. Les fabriques d'églises, instituées dans chaque paroisse, sont chargées de leur administration. Le ministre de l'Intérieur, sur demande de l'évêque et après avis du préfet, peut prononcer la révocation de son organe délibérant, le conseil de fabrique, pour toute cause grave ; le maire de la commune est membre de droit de ce conseil. Les menses ont pour objet de gérer des biens ; elles ont pour fonction d'améliorer la situation financière des personnes auxquelles elles sont attachées. Il y a ainsi des menses épiscopales, capitulaires et curiales ; il n'est pas prévu d'intervention de l'État à leur égard. Enfin, s'agissant des séminaires diocésains (petits et grands), l'administration de leurs biens est assurée par un bureau dont le trésorier est nommé par l'évêque, sauf opposition du ministre de l'Intérieur dans un délai de deux mois.

S'agissant des *cultes protestants*, l'organe délibérant que sont les conseils presbytéraux peut être dissous par le ministre de l'Intérieur, sur demande de l'autorité religieuse, en cas de circonstance grave compromettant l'administration régulière de la paroisse. La désignation du président du consistoire, élu par l'assemblée consistoriale, est notifiée au ministre de l'Intérieur, qui dispose d'un délai de deux mois pour s'y opposer.

S'agissant enfin du *culte israélite*, il ne comporte qu'une catégorie d'établissement public : le consistoire israélite départemental. Son assemblée délibérante comprend le grand rabbin (dont l'élection est soumise à l'agrément du Premier ministre), six laïcs élus, dont l'élection est soumise à l'agrément du Premier ministre, sur proposition du ministre de l'Intérieur et avis du préfet du département. Le consistoire israélite départemental peut être dissous, pour cause grave, par arrêté du ministre de l'Intérieur, qui peut également révoquer certains de ses membres, sur proposition du préfet du département.

Enfin, les dons et legs faits à l'ensemble des établissements publics des cultes, ainsi que les acquisitions à titre onéreux ou l'aliénation par ceux-ci de biens immeubles et de rentes ou valeurs garanties par l'État, sont soumis à une autorisation délivrée par le préfet du département où est situé le siège de l'établissement.

Les personnels du culte

Comme pour l'organisation et le fonctionnement des cultes, je ne mentionnerai que les interventions de l'État à leur égard. Celles-ci concernent la nomination et la mutation de certains d'entre eux (curés, pasteurs et rabbins), soumises à l'agrément expresse ou tacite du ministre de l'Intérieur. La mise à la retraite des personnels est soumise à l'autorisation préalable du ministre de l'Intérieur. En matière disciplinaire, la décision portant destitution des pasteurs est soumise au ministre de l'Intérieur, qui dispose d'un délai de deux mois pour s'y opposer. S'agissant du culte israélite, le préfet peut demander au ministre de l'Intérieur la suspension ou la révocation du grand rabbin ; il peut prononcer la suspension pour un an des rabbins et proposer leur révocation au ministre de l'Intérieur.

Conclusion

Ce long exposé des pouvoirs que les textes du droit local des cultes confèrent à différentes autorités de l'État peut laisser penser que celui-ci intervient de façon significative dans le fonctionnement des quatre cultes reconnus, au point de compromettre gravement le libre exercice du culte, qui constitue l'un des aspects de la laïcité.

Dans la réalité, il n'en est rien. En effet, les mesures de dissolution d'assemblées délibérantes des établissements publics du culte, ainsi que celles relatives à la discipline des personnels du culte, sont extrêmement rares. Par ailleurs, la tutelle exercée par les autorités de l'État se limite, s'agissant des décisions relatives au personnel, au contrôle de la régularité de ces décisions au regard des dispositions de forme (procédure à suivre) ou de fond (conditions à remplir) édictées par la législation sur les cultes ou le droit général applicable aux agents publics. Quant aux décisions relatives aux autorités supérieures des cultes, elles sont purement formelles, l'État avalisant les propositions faites par les instances compétentes des cultes. Enfin, le contrôle exercé sur les dons et legs faits aux établissements publics, ainsi que sur les acquisitions et les aliénations qu'ils réalisent, a pour objet de veiller au respect de la procédure et à celui du principe de spécialité qui les caractérise, de même que tout établissement public.

Bibliographie thématique

Fait religieux, État et laïcité

- DEBRAY, Régis, BORNE, Dominique, BAUBEROT, Jean et POULAT, Emile, *L'enseignement du fait religieux*, CRDP de l'Académie de Versailles, coll. « Les Actes de la DESCO », Versailles, 2003.
- ANTOINE, Agnès, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Fayard, Paris, 2003.
- ANTOINE, Gérard, *Liberté, égalité, fraternité, ou les fluctuations d'une devise*, UNESCO, Paris, 1981.
- BAUBEROT, Jean, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Seuil, Paris, 1990.
- BAUBEROT, Jean, *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*, Syros, Paris, 1999.
- BAUBEROT, Jean, *Histoire de la laïcité en France*, PUF, coll. « Que sais-je ? », Paris, 2003.
- BRECHON, Pierre et WILLAIME, Jean-Paul (dir.), *Médias et religion en miroir*, PUF, Paris, 2000.
- DEBRAY, Régis, *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, Rapport au ministre de l'Éducation nationale, Paris, Odile Jacob, 2002.
- DELUMEAU, Jean (dir.), *Le fait religieux*, Fayard, Paris, 1993.
- DESPLAND, Michel, *La religion en Occident. Evolution des idées et du vécu*, Fides, Montréal, 1979.
- DESPLAND, Michel et VALLÉE, Gérard (dir.), *Religion in History. The Word, the Idea, the Reality/ La religion dans l'histoire. Le mot, l'idée, la réalité*, Wilfred Laurier Scott Press, Waterloo, Ont., 1992.
- DESPLAND, Michel, *L'émergence des sciences de la religion. La Monarchie de Juillet : un moment fondateur*, L'Harmattan, Paris, 1999.
- GAUCHET, Marcel, *La religion dans la démocratie*, Gallimard, coll. « Folio », Paris, 2001.
- GAUCHET, Marcel, *La condition historique*, Stock, Paris, 2003.
- GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Éditions de l'Atelier, Paris, 2004.
- JULG, Jean, *L'Église et les États. Histoire des concordats*, Nouvelle Cité, Paris, 1990.
- La religion au Lycée. Conférences au Lycée Buffon*, Cerf, Paris, 1990.
- MAYEUR, Jean-Marie, *La Question laïque aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles*, Fayard, Paris, 1997.
- MESLIN, Michel (dir.), *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, Cerf, Paris, 1990.
- MESSNER, Francis, PRELOT, Pierre-Henri et WOEHLING, Jean-Marie (dir.), *Traité de droit français des religions*, Litec, Paris, 2003.

- MESURE, Sylvie et RENAUT, Alain, *Les paradoxes de l'identité démocratique*, Maubier, Paris, 1999.
- Qu'est-ce que le religieux ? *Religion et politique*, « Revue du MAUSS » n° 22, La Découverte, Paris, 2003.
- QUINET, Edgar, *L'enseignement du peuple*, Hachette, coll. « Pluriel », Paris, 2001.
- ROBBERS, G. (dir.), *État et Église dans l'Union Européenne*, Nomos, Baden-Baden, 1997.
- SCHNAPPER, Dominique, *La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Gallimard, coll. « Essais », Paris, 1998.
- SINGLY, François de, *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*, Armand Colin, Paris, 2003.
- WILLAIME, Jean-Paul, DUNAND, Françoise et BOESPFLUG, François, *Pour une mémoire des religions*, La Découverte, Paris, 1996.
- WILLAIME, Jean-Paul, *Europe et religions. Les enjeux du XXI^{ème} siècle*, Fayard, Paris, 2004.

Sociologie des religions

- CAMPICHE, Roland (dir.), *Cultures jeunes et religions en Europe*, Cerf, Paris, 1997.
- CHRISTIANO, K. J., SWATOS JR, W. H. et KIVISTO, P., *Sociology of Religion. Contemporary Developments*, Altamira Press, Walnut Creek (Ca), 2002.
- DAVIE, Grace, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Darton-Longman and Todd, Londres, 2002.
- DELESTRE, Antoine, *Les religions des étudiants*, l'Harmattan, coll. « Logiques sociales », Paris, 1997.
- GISEL, Pierre et TETAZ, Jean-Marc (dir.), *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives*, Labor et Fides, Genève, 2002.
- HATZFELD, Henri, *Les Racines de la religion. Tradition, rituel, valeurs*, Seuil, Paris, 1993.
- HERVIEU-LEGER, Danièle, *La religion pour mémoire*, Cerf, Paris, 1993.
- HERVIEU-LEGER, Danièle, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, coll. « Essais », Paris, 1999.
- HERVIEU-LEGER, Danièle et WILLAIME, Jean-Paul, *Sociologies et religion. Approches classiques*, PUF, Paris, 2001.
- HERVIEU-LEGER, Danièle, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Calmann-Lévy, Paris, 2001.
- LAMBERT, Jean, *Le Dieu distribué, une anthropologie comparé des monothéismes*, Cerf, Paris, 1995.
- LAMBERT, Yves et MICHELAT, Guy (dir.), *Crépuscule des religions chez les jeunes ?*, l'Harmattan, coll. « Logiques sociales », Paris, 1992.

- LAMBERT, Yves, *L'évolution des valeurs des Européens*, Numéro Spécial de *Futuribles*, n° 200, juillet-août 1995.
- MCGUIRE, M. B., *Religion: The Social Context*, Wadsworth Publishing Company, Belmont (Ca), 1981.
- MONOD, Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Vrin, Paris, 2002.
- PIETTE, Albert, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Métailié, Paris, 1999.
- TSCHANNEN, Olivier, *Les théories de la sécularisation*, Librairie Droz, Genève-Paris, 1992.
- WACH, Joachim, *Sociologie de la Religion*, Payot, Paris, 1955.
- WEBER, Max, *Sociologie des Religions*, Gallimard, Paris, 1996.
- WILLAIME, Jean-Paul, *Sociologie des religions*, PUF, coll. « Que sais-je ? », Paris, 1998.

Bible et judaïsme ancien

- BASLEZ, Marie-France, *Bible et histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Fayard, Paris, 1998.
- BLENKINSOPP, Joseph, *Une histoire de la prophétie en Israël*, Le Cerf, Paris, 1993.
- BRIEND, Jacques et SEUX, Marie-Joseph, *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israël*, Le Cerf, Paris, 1977.
- FINKELSTEIN, Israël et SILBERMAN, Neil Asher, *La Bible dévoilée*, Bayard, Paris, 2002.
- GARELLI, Paul et LEMAIRE, André, *Le Proche-Orient asiatique. Tome II : Les empires mésopotamiens, Israël*, Nouvelle Clio, PUF, Paris, 2002⁵.
- LAPERROUSAZ, Ernest-Marie (dir.), *La protohistoire d'Israël*, Le Cerf, Paris, 1990.
- LEMAIRE, André (dir.), *Prophètes et rois. Bible et Proche-Orient*, Le Cerf, Paris, 2001.
- LEMAIRE, André, *Naissance du monothéisme. Point de vue d'un historien*, Bayard, Paris, 2003.
- MILLET, Olivier et ROBERT, Philippe de, *Culture biblique*, PUF, Paris, 2001.
- PAUL, André, *Le Monde des Juifs à l'heure de Jésus*, Desclée, « Petite bibliothèque des sciences bibliques », Paris, 1981.
- PELLETIER, Anne-Marie, *Lectures bibliques. Aux sources de la culture occidentale*, Nathan-Le Cerf, Paris, 1995.
- PURY, Albert de, RÖMER, Thomas et MACCHI, Jean-Daniel (dir.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Labor et Fides, Genève, 1996.
- PURY, Albert de (dir.), *Le Pentateuque en question*, Labor et Fides, Genève, 1989.
- QUESNEL, Michel et GRUSON, Philippe (dir.), *La Bible et sa culture*, 2 vol. Desclée de Brouwer, Paris, 2000.

SAULNIER, Christiane, *Histoire d'Israël. De la conquête d'Alexandre à la destruction du Temple*, Le Cerf, Paris, 1985.

VAUX, Roland de, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan*, Gabalda, Paris, 1971.

Judaïsme

ALLOUCHE BENAYOUN, J. et PODSELYER, Laurence, *Les mutations de la fonction rabbinique*, Observatoire du monde juif, Paris, 2003.

AZRIA, Régine, *Le judaïsme*, La Découverte, Paris, 1996.

BAHLOUL, Joëlle, *La maison de mémoire : Ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937-1961)*, Métailié, Paris, 1992.

BERNHEIM, Gilles, *Réponses juives aux défis d'aujourd'hui*, Textuel, Paris, 2003.

BOURETZ, Pierre, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Gallimard, Paris, 2003.

GOLDBERG, Sylvie-Anne (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Cerf, Paris, 1993.

HAYOUN, Maurice-Ruben, *Moïse Mendelssohn*, PUF, coll. « Que sais-je ? », Paris, 1997.

HERMON-BELOT, Rita, *L'émancipation des juifs de France*, PUF, coll. « Que sais-je ? », Paris, 1999.

KRYGIER, Rivon, *La loi juive à l'aube du XXI^{ème} siècle*, Biblieurope, Paris, 1999.

ZAWADSKI, Paul (dir.), *Malaise dans la temporalité*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2002.

Nouveau Testament et christianisme primitif

BOVON François, *Révélation et Écritures. Nouveau Testament et littérature apocryphe chrétienne*, Labor et Fides, Genève, 1993.

BROWN, Raymond E., *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, Cerf, Paris, 2000.

FUSCO, Vittorio, *Les premières communautés chrétiennes. Traditions et tendances dans le christianisme des origines*⁴⁷⁶, Cerf, « Lectio Divina » 188, Paris, 2001.

NODET, Etienne et TAYLOR, Justin, *Essai sur les origines du christianisme : une secte éclatée*, Cerf, Paris, 1998.

MARGUERAT, Daniel (ed.), *Le déchirement : Juifs et chrétiens au premier siècle*, Labor et Fides, Genève, 1996.

PERROT, Charles., *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens. Une christologie exégétique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1997.

SACHOT, Maurice, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Odile Jacob, Paris, 1998.

⁴⁷⁶ Edition originale : *Le prime comunità cristiane*, Centro Dehoniano Editoriale, 1995.

SCHMITT, J, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique. Étude de théologie biblique*, J. Gabalda, Paris, 1949.

THEISSEN, Gerd, *La religion des premiers chrétiens. Une théorie du christianisme primitif*⁴⁷⁷, Cerf-Labor et Fides, Paris-Genève, 2002.

VOUGA, François, *Les premiers pas du Christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats*, Labor et Fides, Genève, 1997.

Christianisme

BARBIER-BOUVET, Jean-François, *Les Français et la Bible*, Direction du développement, 1991.

BESNARD, Philippe, *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-wébérienne*, Armand Colin, Paris, 1970.

CHOLVY, Gérard, *Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France (XIX^{ème} et XX^{ème} siècle)*, Cerf, Paris, 1999.

DELISLE, Philippe, *Histoire religieuse des Antilles et de la Guyane françaises. Des chrétientés sous les tropiques ? 1815-1911*, Karthala, Paris, 2000.

DIVO, Jean, *L'affaire Lip et les catholiques de Franche-Comté*, Cabédita, 2003.

HERVIEU-LEGER, Danièle et CHAMPION, Françoise, *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Cerf, Paris, 1986.

HERVIEU-LEGER, Danièle, *Catholicisme : La fin d'un monde*, Bayard, Paris, 2003.

MICHEL, Patrick, *La société retrouvée. Politique et religion dans l'Europe soviétisée*, Seuil, Paris, 1988.

MICHEL, Patrick (dir.), *Les religions à l'Est*, Cerf, Paris, 1992.

POULAT, Émile, *Église contre bourgeoisie*, Casterman, Paris, 1977.

POULAT, Émile, *Notre laïcité publique*, Berg international, Paris, 2003.

POULAT, Émile et DECHERF, D., *Le christianisme à contre-histoire*, Editions du Rocher, Paris, 2003.

SEGUY, Jean, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Cerf, Paris, 1980.

TRANVOUEZ, Yvon, *Catholiques et communistes. La crise du progressisme chrétien, 1950- 1955*, Cerf, Paris, 2000.

TROELTSCH, Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1922), Scientia Verlag, Aalen, 1965.

WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi d'autres essais*, Gallimard, Paris, 2003.

⁴⁷⁷ Edition originale : *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Faisers-Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2000.

ZUBER, Valentine (dir.), *Un objet de science, le catholicisme*, Bayard, Paris, 2001.

Coran et islam des origines

BLACHERE, Régis, *Le problème de Mahomet*, PUF, Paris, 1952.

CHABBI, Jacqueline, *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Noesis, Paris, 1997.

HAWTING, Gerald R., *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

LAOUST, Henri, *Les schismes dans l'islam*, Payot, Paris, 1965.

LECKER, Michael, *Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina*, Brill, Leiden, 1995.

MERVIN, Sabrina, *Histoire de l'islam. Doctrines et fondements*, Flammarion, coll. « Champs », Paris, 2000.

MOTZKI, Harald (dir.), *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources*, Brill, Leiden, 2000.

PREMARE, Alfred-Louis de, *Les fondations de l'islam*, Seuil, Paris, 2002.

PREMARE, Alfred-Louis de, *Aux origines du Coran. Questions d'hier et d'aujourd'hui*, Téraèdre (diffusion PUF), Paris, 2004.

Islam

BORNE, D., LEVALLOIS, B., NEMBRINI, J.-L. ET RIOUX, J.-P., *Europe et islam, islams d'Europe*, CRDP de l'Académie de Versailles, coll. « Les Actes de la DESCO », Versailles, 2003.

BABES, Leïla, *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*, Editions de l'Atelier, Paris, 1997.

BURGAT, François, *L'islamisme en face*, La Découverte, Paris, 2002.

CARRE, Olivier et MICHAUD, Gérard, *Les Frères Musulmans*, Gallimard, coll. « Archives », Paris, 1983.

CARRE, Olivier, *Mystique et politique, Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Cerf, Paris, 1984.

DASSETTO, Felice (dir.), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Maisonneuve & Larose-European Science Foundation, Paris, 2000.

DUDOIGNON, Stéphane, IS'HAQOV, Dämir et MÖHÄMMÄTSHIN, Rāfyq (dir.), *L'Islam de Russie. Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural depuis le XVIII^{ème}*, Maisonneuve et Larose-IFEAC, Paris, 1997.

JUYNBOLL, G. H. A., *The Authenticity of the Tradition Literature. Discussions in Modern Egypt*, Brill, Leiden, 1969.

LAOUST, Henri, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-d-dîn Ahmad b. Taimîya*, Imprimerie de l'IFAO, Le Caire, 1939.

LEVEAU, Rémy, MOHSEN FINAN, Khadija et WIHTOL DE WENDEN, Catherine (dir.), *L'islam en France et en Allemagne. Identités et citoyennetés*, La documentation française, Paris, 2001.

ROY, Olivier, *Généalogie de l'islamisme*, Hachette Littératures, Paris, 2001.

ROY, Olivier, *L'islam mondialisé*, Seuil, Paris, 2002.

AL-TAHTAWI, Rifâ'a, *L'Or de Paris*, trad. A. Louca, Sindbad, Paris, 1989.

TRIBALAT, Michèle, *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, La Découverte, Paris, 1995.

WANSBROUGH, John, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford University Press, Oxford, 1977.

Art et religions

Pour les trois monothéismes :

BESANÇON, Alain, *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Fayard, Paris, 1994.

BËSPFLUG, François, « Dieu dans les arts visuels : normes et pratiques des monothéismes abrahamiques », dans *L'Enseignement du fait religieux*, coll. « Les Actes de la Desco », CRDP de l'académie de Versailles, 2003, p. 255-274.

Judaïsme :

KESSLER, Herbert et WEIZMANN, Kurt, *The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art*, Dumbarton Oaks Trustees, Washington, 1990.

PRIGENT, Pierre, *Le Judaïsme et l'image*, Mohr, Tübingen, 1990.

PRIGENT, Pierre, *L'Image dans le judaïsme, du IIe au VIe siècle*, Droz, Genève, 1991.

SED-RAJNA, Gabrielle, *L'Art juif*, Citadelle & Mazenod, Paris, 1995.

Christianisme :

BELTING, Hans, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, Stuttgart, 1990 ; trad. fr. de Frank MULLER, *Image et culte. Une histoire de l'image avant l'époque de l'art*, Le Cerf, Paris, 1998.

BERTHOUD, Émile, *2000 ans d'art chrétien*, C.L.D., Paris, 2000.

BËSPFLUG, François, *Dieu dans l'art : Sollicitudini Nostræ de Benoît XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren*, Le Cerf, Paris, 1984.

BËSPFLUG, François, DA COSTA, Valérie, HECK, Christian et SPIESER, Jean-Michel, *Le Christ dans l'art, des catacombes au XX^e siècle*, Bayard, Paris, 2000.

MENOZZI, D., *Les Images. L'Église et les arts visuels*, Le Cerf, Paris, 1991.

OUSPENSKY, Leonid A., *La Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Le Cerf, Paris, 1980 ; rééd. 2003.

PFEIFFER, L., *Le Christ aux mille visages. Les représentations du Christ dans l'art*, Paris, 1986.

Islam :

ARNOLD, Thomas W., Sir, *Painting in Islam. A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture*, Oxford, 1928 ; 2^e éd., Dover Publications, New York, 1965 (avec une préface de B. W. Robinson).

ARNOLD, Thomas W., Sir, *The Old and New Testament in Muslim Religious Art*, Londres, 1932.

DELIUS, Peter et HATTSTEIN, Marcus, (dir.), *Arts & civilisations de l'Islam*, Könemann-Verlag, Cologne, 2000.

GRABAR, Oleg, *L'Ornement. Formes et fonctions dans l'art islamique*, Princeton, 1992 ; trad. fr. Flammarion, Paris, 1996.

GRABAR, Oleg, *Penser l'art islamique. Une esthétique de l'ornement*, Albin Michel, Paris, 1996.

MELIKIAN SHIRVANI, A.-S., « L'Islam, le verbe et l'image », dans Fr. BÆSPFLUG et N. LOSSKY (éd.), *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris, 1987, p. 89-117.

PAPADOPOULO, Alexandre, *L'Islam et l'art musulman*, Mazenod, Paris, 1976 ; rééd. 2002.