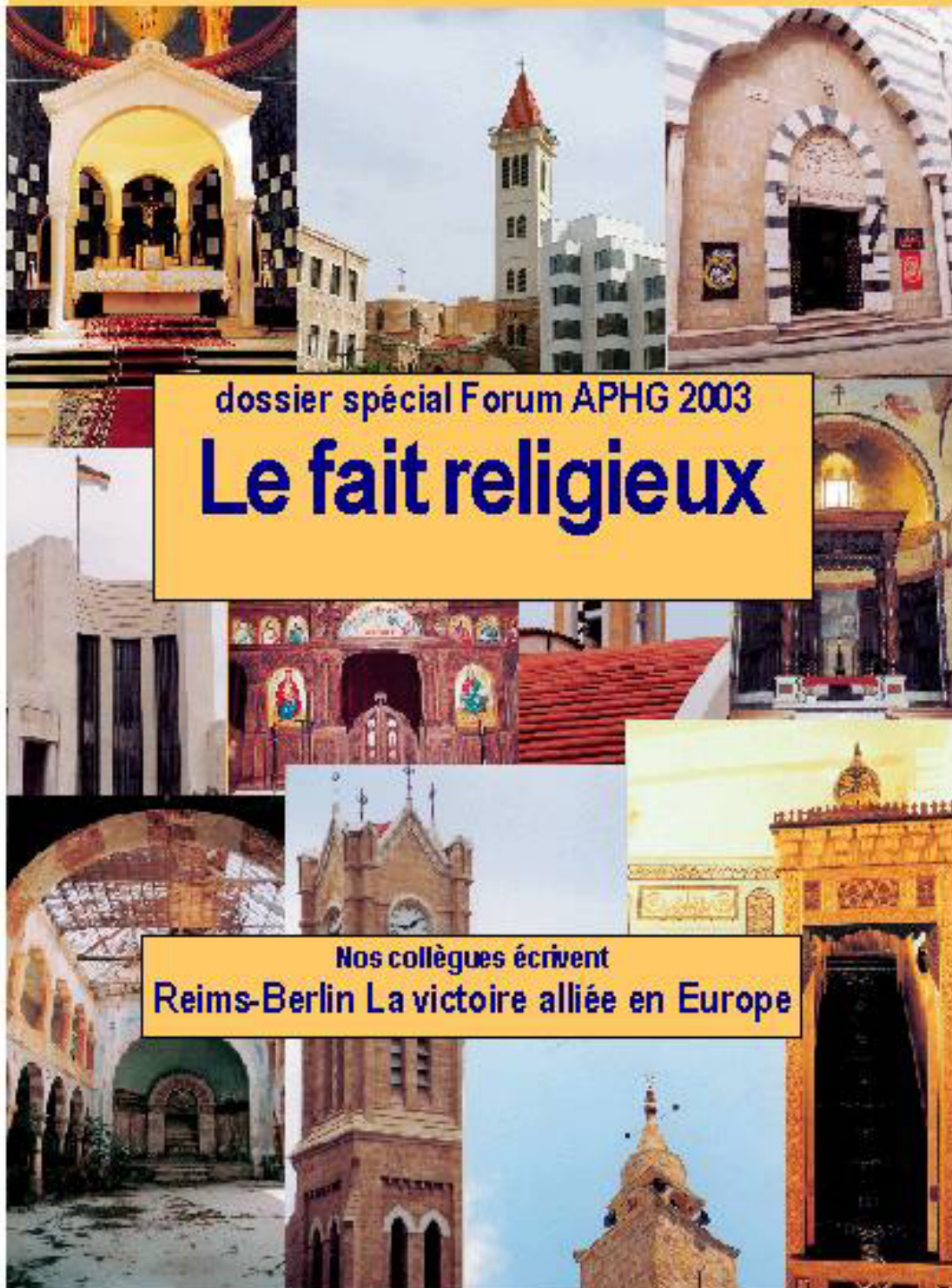


# LE BULLETIN



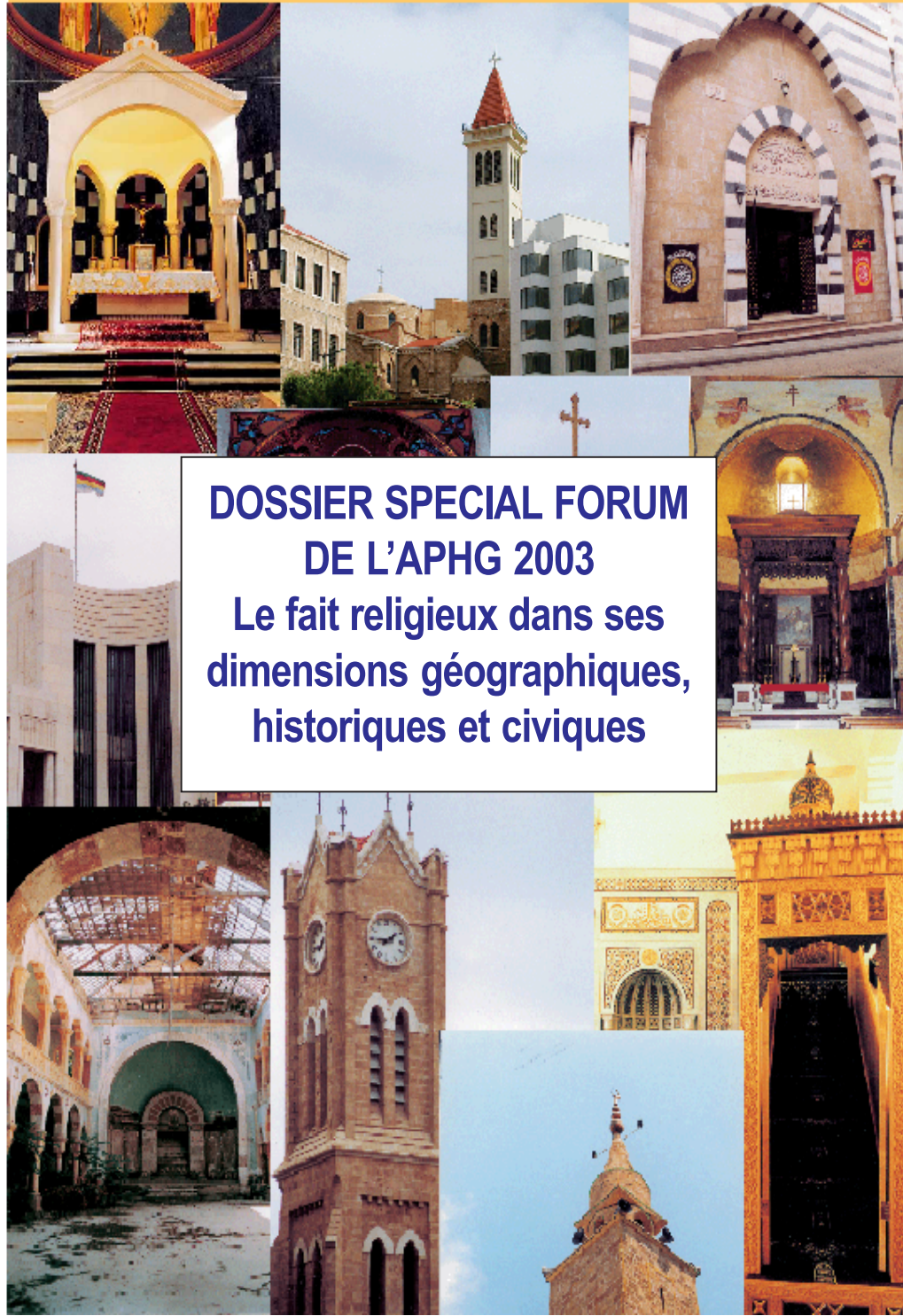
dossier spécial Forum APHG 2003

## Le fait religieux

Nos collègues écrivent

Reims-Berlin La victoire alliée en Europe

Sommaire	Editorial
<p><b>DOSSIER SPECIAL FORUM DE L'APHG</b>  <b>Le fait religieux dans ses dimensions géographiques, historiques et civiques</b></p>	
L'Inquisition par Bernard Grunberg, Université de Reims Le recul du religieux au 19 <sup>e</sup> siècle par Jean-François Boulanger, Université de Reims	2
Crise ou mutation du Christianisme contemporain par Claude Prudhomme, Université de Lyon II Le fait religieux en Europe orientale et en Russie par Jean-Pierre Arrignon, Université d'Artois	5
Le problème sectaire par Anne Fournier, Mission interministérielle de lutte contre les sectes	14
Etat et Islam en France par Alain Boyer, Historien, Sous Préfet de Reims	22
Laïcité et Ecole par Jean-Louis Auduc, Sous Directeur IUFM de Créteil	25
Villes et religions aux Etats-Unis par Cynthia Ghorra Gobin, Université de Paris IV et IEP Paris	27
Religion et espace au Japon par Jean Robert Pitte, Université Paris IV Sorbonne	30
Comment aborder les religions dans l'enseignement ? par Jean Peyrot, Institut des Sciences Politiques de Lyon	33
<p><b>NOS COLLEGUES ECRIVENT</b></p>	
Reims-Berlin. La victoire alliée en Europe par Jean-Pierre Husson	38
<p><b>DES CLASSES QUI BOUGENT</b></p>	
Quelle « envie d'agir » en Z.E.P. ? par Sophie BLETTERY, T.Z.R. Bar-sur-Aube	40
<p><b>photos de couverture extraites des actes du FIG 2002</b>                      Louis Boisset , Thom Sicking : BEYROUTH, un espace multiconfessionnel De la répartition des lieux de culte à leurs représentations.  <a href="http://fig-st-die.education.fr/actes/actes_2002/adjizian/article2.htm">http://fig-st-die.education.fr/actes/actes_2002/adjizian/article2.htm</a></p>	42
	44
	<p style="text-align: center;">Patrice GIELEN et Pierre MORAINÉ, IA-IPR</p> <p><b>Quelques mots pour Gracia .</b></p> <p><i>Qu'il nous soit donné ici l'occasion de remercier vivement l'action de Mme Gracia Dorel-Ferré qui avec l'indéfectible soutien du CRDP, a mené à bien ce BLPHG pendant près de quinze années. Lien entre tous les professeurs d'Histoire Géographie de l'Académie, il a été le lieu de publication de nos échanges, de nos recherches et de nos enthousiasmes. Rappelons-nous les diverses rubriques : dans nos classes, le patrimoine industriel, les services éducatifs...</i></p> <p><i>Au nom de l'équipe de rédaction et de tous les lecteurs, qu'elle soit chaleureusement remerciée !</i></p>

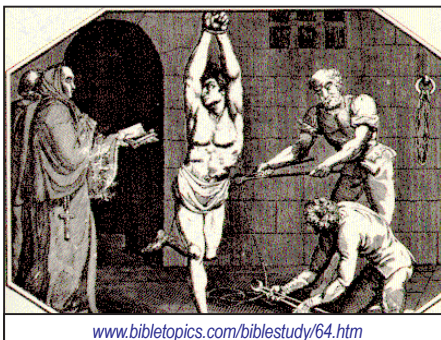


# L'Inquisition

par Bernard Grunberg

L'Inquisition est une institution dont le rôle s'étale sur plus de trois siècles et s'étend de l'Espagne, de l'Italie, de la Sicile, jusqu'aux Amériques et jusqu'aux Philippines. Elle passionne aujourd'hui, la preuve en est l'énorme bibliographie qui lui est consacrée.

Cette conférence a pour but de débarrasser cette institution de ses légendes, de mettre en évidence les raisons du système inquisitorial, d'examiner les techniques procédurales et d'analyser sa projection sociale.



[www.bibletopics.com/biblestudy/64.htm](http://www.bibletopics.com/biblestudy/64.htm)

## I/ De la nature et des origines de l'Inquisition

### 1. L'Inquisition médiévale

Elle prend son nom d'une procédure pénale spécifique l'*inquisitio* qui n'existe pas dans le droit romain, mais qui se caractérise par la formulation d'une accusation à l'initiative directe de l'autorité sans nécessité d'une délation ou d'une accusation de témoin. C'est à la fin du XIIe siècle que l'Eglise catholique romaine développe cette procédure avec un décret pontifical. Devant la rapide diffusion d'hérésies en Occident (manichéisme, valdéisme, catharisme...), l'Eglise est conduite à développer une stratégie défensive. Dès 1184, on applique le bûcher aux hérétiques et une quinzaine d'années plus tard, on ajoute d'autres peines comme la confiscation des biens ou l'autorisation de la tor-

ture en matière de foi ; on ajoute également des mesures spécifiques comme le secret, et une grande efficacité administrative.

Depuis 1230, la procédure inquisitoriale se transforme en une nouvelle institution qui est créée en France pour réprimer les Cathares ; elle est contrôlée par le pape, en l'occurrence ici Grégoire IX. Son apogée a lieu dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle ; au XIV<sup>e</sup> siècle, il y a encore des tribunaux inquisitoriaux en Italie, en Bohême, au Portugal, en Pologne, en Allemagne et pour l'Espagne, en Aragon seulement. En effet, c'est dans cette région que le catharisme perce à travers les Pyrénées. Le rôle de la monarchie dans cette inquisition médiévale est assez passif.

### 2. L'Inquisition moderne ou espagnole

Elle apparaît avec la monarchie des rois catholiques (union des royaumes de Castille et d'Aragon par le mariage d'Isabelle et de Ferdinand en 1469) à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, qui imprime un changement radical. Les monarches catholiques demandent instamment au pape de doter la Castille d'une nouvelle Inquisition, car ils sont conscients d'une part des problèmes socio-religieux que soulève la conversion des judéo-convers, et d'autre part, ils sont avides de légitimation ecclésiastique exigée par leur nouveau pouvoir royal. Le pape Sixte IV dans sa bulle du 1<sup>er</sup> novembre 1478, concède aux souverains le pouvoir de nommer deux ou trois évêques ou prêtres séculiers voire réguliers, âgés de plus de quarante ans, de vie recommandable et avec des titres académiques pour remplir des charges d'inquisiteurs dans les villes et diocèses des royaumes.

La période entre 1478 et 1483 est encore très mal connue. Toutefois, on sait que se déroule une véritable bataille entre les souverains qui cherchent à

instrumentaliser l'Inquisition et le pape qui en reste à une conception purement ecclésiastique. On peut dire que c'est en octobre 1483, avec la nomination du premier grand inquisiteur général de Castille et d'Aragon, frère Tomas de Torquemada, que naît officiellement l'Inquisition moderne ou espagnole.

### 3. Les différences entre l'Inquisition médiévale et l'Inquisition moderne

La plupart des historiens considèrent désormais qu'il y a très peu de différences entre les deux inquisitions et que les procédures furent similaires. Nous devons toutefois nous interroger sur l'identité des victimes et nous poser la question suivante : l'anti-judaïsme fut-il le propre de la seconde Inquisition ? Ici aussi la plupart des historiens répondent que le facteur religieux (la conversion des juifs) ne fut pas décisif dans la naissance de l'Inquisition moderne.

La différence fondamentale entre les deux Inquisitions a été la fonction politique, c'est-à-dire le contrôle par la Couronne de l'Inquisition moderne. Elle a été ainsi l'unique organe de l'administration de l'Etat qui pouvait permettre aux monarches d'éviter les barrières juridictionnelles que représentaient les *foeros*, c'est-à-dire les franchises, des différentes couronnes et notamment celle d'Aragon. On ne doit pas toutefois réduire l'Inquisition à un simple tribunal politique.

En conclusion, nous pouvons affirmer que si le roi nomme les inquisiteurs généraux, contrôle les ressources de l'institution, décide dans les procès, le pape, quant à lui, demeure le dépositaire final de la légitimité de l'Inquisition.

## II/ De la structure du Saint-Office ou Inquisition

Le Saint-Office repose sur deux piliers, la centralisation d'une part et ce que Bartholomé Bennassar a appelé « la politique de la présence », c'est-à-dire le contrôle direct de l'énorme base territoriale à travers des tribunaux de districts.

### 1. L'appareil central

La centralisation y est rigide à travers l'inquisiteur général et le conseil de l'Inquisition (*Suprema*). L'inquisiteur général est nommé directement par le roi au nom du pape qui devait ratifier. Le premier grand inquisiteur général de Castille et d'Aragon, de 1483 à 1498, est le frère Thomas de Torquemada, prêtre dominicain du couvent de Santa Cruz à Ségovie. Il reste encore dans les mémoires : il a servi les rois avec une fidélité absolue, il imprime un caractère essentiellement politique à son poste. Ses successeurs seront comme lui des ecclésiastiques ayant eu auparavant une carrière brillante ; on peut citer ainsi des archevêques de Tolède ou de Séville. On peut souligner aussi qu'ils eurent en parallèle une carrière administrative comme par exemple, le fait d'être membre des deux principaux conseils de la monarchie, celui de Castille ou celui d'Etat. Ce qui confirme une fois de plus le lien très fort existant entre les inquisiteurs et le pouvoir royal. Sur les quarante cinq inquisiteurs généraux nommés, cinq seulement étaient des Dominicains.

L'inquisiteur général a pour première fonction de présider le Conseil de la Suprême et Générale Inquisition (*Consejo Supremo de la Santa Inquisicion* ou *Suprema*) ; il impose ses vues aux membres de son conseil. Ce conseil est classé hiérarchiquement au troisième rang des conseils de la monarchie, il est ainsi inséré dans le système de la polysynodie espagnole. Le Conseil est composé de sept membres, inquisiteur général compris, parmi lesquels deux devaient appartenir au Conseil de Castille. Ils sont nommés par le roi sur une liste proposée par l'inquisiteur général. Il a pour fonction de coordonner la stratégie et l'action des tribunaux de district.

### 2. Les tribunaux de district

Le contrôle efficace d'un vaste territoire comme les royaumes de Castille et d'Aragon rend nécessaire une structure administrative qui puisse garantir une présence constante pour trouver une solution immédiate aux multiples problèmes qui se posent et, pour ce faire, on divise en districts le royaume en reprenant la division des évêchés. Le nombre des districts varie entre 10 et 12, avec de grandes disparités entre celui des Baléares (5 000 km<sup>2</sup> environ) et celui de Valladolid (90 000 km<sup>2</sup> environ).

Dans chaque tribunal, nous trouvons deux inquisiteurs : depuis 1498, l'un doit être un juriste et l'autre un théologien afin de couvrir ainsi tous les aspects de la problématique inquisitoriale. Ils font preuve d'une grande mobilité : ainsi, pour le tribunal de Valence entre sa création et 1609, on a compté soixante-deux inquisiteurs différents, ce qui donne un changement complet chaque année. La prédominance des clercs séculiers sur les réguliers s'accroît au XVI<sup>e</sup> siècle avec une présence spéciale des chanoines. Les théologiens l'emportent en nombre à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Les inquisiteurs proviennent majoritairement de l'Université. Sur les cinquante sept inquisiteurs du tribunal de Tolède, quarante et un sont licenciés et quatorze sont docteurs. Ils proviennent de la basse noblesse avec toutefois une augmentation des autres nobles dans les dernières années du XVI<sup>e</sup> siècle et au début du XVII<sup>e</sup> siècle. Leur comportement ne correspond pas toujours aux règles d'honnêteté prévues par les traités juridiques, mais leur attitude tente d'être corrigée par des inspections régulières.

### 3. Le fonctionnement du Saint-Office

Il y a d'abord le procureur ou *fiscal* : il élabore les dénonciations, il accuse, il interroge les témoins et il convertit les délations en accusations. Les *consulteurs* ont la charge de nuancer la responsabilité des accusés en précisant quelques questions de la casuistique du procès. Les *qualificateurs* (théologiens ou professeurs d'université) émettent leur verdict au regard de la présumée dangerosité d'un texte ou d'une expression verbale déterminée. Les Jésuites occupent progressivement ces derniers postes. Outre ce personnel, nous trouvons des secrétaires ou notaires, qui sont au nombre de trois par tribunaux. Il y a le notaire du séquestre chargé de noter les biens confisqués, le notaire du secret qui prend tout en note sans rien divulguer, et enfin le secrétaire général qui enregistre les sentences, les édits... Il y a aussi un officier de police chargé de poursuivre, puis de garder les prévenus, aidé par les géoliers, les médecins et les chirurgiens.

Nous terminerons par les *familiers* du Saint-Office. C'est un serviteur laïc, qui aide les ecclésiastiques en participant directement à une poursuite ou à une arrestation. Mais surtout, il dote le tribunal d'un appareil d'information et d'espionnage. Leur nombre s'accroît de manière exagérée car c'est une position de notable dans une

ville ; on est ainsi en tête lors des défilés. La monarchie établit un *numerus clausus* par tribunal. En 1567, à Valence le nombre total de *familiers* est de 183, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ils ne sont plus que 153. Ces *familiers* sont d'origine diverse : classe populaire et moyenne à Valence, petite noblesse en Andalousie.

### III/ Des procédures

Il faut rappeler que l'Inquisition est d'abord un tribunal qui fonctionne en accord avec le droit, parfaitement inscrit dans les textes. A la base de ce droit, nous trouvons le droit commun, avec des normes et des techniques dérivées du droit romain. La procédure inquisitoriale est quant à elle, régie par des textes spécifiques du droit canon, fondamentalement par les dispositions prises par Boniface VIII à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et par Jean XXII au début du XIV<sup>e</sup> siècle. Ces règles générales sont applicables à toutes les inquisitions et aboutissent à des normes spécifiques pour l'Inquisition espagnole, élaborées par les premiers inquisiteurs et en particulier Torquemada, que l'on nomme des instructions.

#### 1. Les dénonciations

Le déclenchement de la procédure repose généralement sur une délation, sur des soupçons au vu de comportements suspects ou sur une enquête lancée par le tribunal. Chaque année ou à l'occasion de l'arrivée d'un nouvel inquisiteur, l'inquisiteur en chef prononce un discours, appelé « édit de foi ou de grâce » qui rappelle l'obligation faite à tous les fidèles de dénoncer toutes les déviances au Saint-Office. Toute personne ne dénonçant pas un hérétique sera à son tour poursuivie. Ceux qui viendraient à se dénoncer dans ce cadre verraient leur peine alléguée.

La dénonciation est la pratique la plus répandue : elle implique l'arrestation immédiate du dénoncé et elle s'accompagne du séquestre de ses biens. Seuls les chrétiens âgés de plus de quatorze ans peuvent être témoins, les infidèles ne peuvent témoigner que contre des infidèles. Il faut en outre posséder toutes ses capacités intellectuelles, être suffisamment riche pour ne pas être suspecté d'avoir été acheté, ne pas être l'ennemi de l'accusé ni un parent proche. C'est en fine le discernement des juges qui assure ou non la fiabilité d'une dénonciation. On peut noter une grande réticence des juges à prendre en compte les témoignages féminins.

C'est finalement la confession du suspect, une confession juridique sous serment, qui demeure le témoignage le plus sûr. Elle doit être vraisemblable, sans équivoque ni contradiction ; à l'inverse la non confession maintenue même sous la torture crée de fait une présomption favorable envers l'accusé. A la fin, la sentence du juge ne peut être prononcée que quand il y a des preuves pleines.

## 2. Le procès

Le procès commence par l'accusation du procureur : il présente les charges retenues contre l'accusé qui bénéficie de la présence d'avocat, même pour les plus pauvres. Si l'avocat est convaincu de la culpabilité de l'accusé, le procès s'arrête alors par la condamnation du suspect. Le suspect ignore l'identité de ses accusateurs pour éviter des phénomènes de vendetta. Tous les témoignages sont ratifiés, c'est-à-dire signés.

L'accusé doit ensuite prouver sa bonne foi en se défendant en faisant appel à des témoins favorables, ou en citant devant le procureur le nom des personnes qui lui veulent du mal ; et si il y a concordance avec certains témoins, l'inquisiteur est alors en droit de suspecter les accusateurs.

La sentence est émise de façon collégiale par les personnes citées dans la seconde partie. Elle doit être unanime, sinon elle est transmise au Conseil de l'Inquisition qui donnera un avis.

## 3. Les peines

Il y a trois types de peine : spirituelle, corporelle et financière.

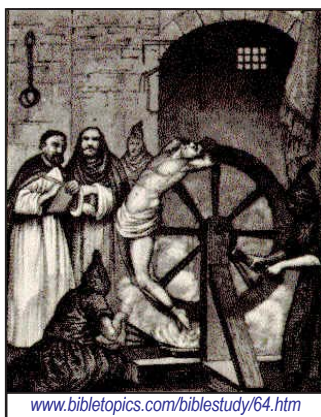
Parmi les peines spirituelles, la plus grave est la relaps au bras séculier, ce qui signifie qu'on livre le condamné à la justice civile pour qu'il soit brûlé. L'abjuration et des pénitences diverses complètent les possibilités. La réconciliation survient parfois : elle signifie que la brebis égarée revient dans le troupeau.

Il est à noter que l'on brûle aussi bien les corps que des effigies lorsque les condamnés ne sont pas présents, ce qui parfois fausse les statistiques. La justice s'applique si l'individu est en fuite. On peut être également envoyé aux galères, au-delà de cinq ans, cela revient à la peine de mort. La prison perpétuelle n'a pas forcément le sens actuel : c'est être interdit de sortir d'un endroit (prison ou domicile) sans la permission de l'évêque ou de l'inquisiteur. Les peines corporelles moins dramatiques sont le fouet (entre 200 et 300 coups) et le bannissement.

Les peines financières peuvent aller de la confiscation totale des biens à des amendes, en fonction des revenus de l'individu.

L'*auto da fe* est la grande cérémonie expiatoire qui sert de propagande et édifie la population, et qui montre que les crimes commis contre la religion furent abominables. On sort les condamnés de la prison pour les conduire à la cathédrale en costume jaune (*San Benito*) et avec un grand bonnet (*garroche* ou *corroza*). Ce costume est porté tout au long de la peine, puis il sera accroché dans la cathédrale.

La torture n'a pas fait l'objet de beaucoup d'études. L'Inquisition applique à la lettre le principe « l'Eglise a horreur du sang », et le choix des instruments est lié à ce précepte. On sait toutefois qu'il existait la *garocha* : le prisonnier, toujours nu, est attaché par les membres supérieurs, par



un système de poulies ; on le fait monter au plafond puis on lâche. Les *cordelés* sont des cordes serrées progressivement autour des bras et cuisses. Le supplice de l'eau (*toca*) enfin, consiste en l'application d'un morceau de tissu (*toca*) sur le visage du condamné sur lequel on verse de l'eau lui donnant ainsi l'impression d'étouffer et de se noyer. Le témoignage sous la torture n'existe pas : il faut que le suspect signe ses aveux au moins vingt-quatre heures après sa dernière séance de torture.

## IV/ Des victimes

### 1. Les chiffres

On estime à 150 000, le nombre de personnes ayant eu affaire à l'Inquisition espagnole en trois siècles. La répartition serait la suivante : près de la moitié aurait concerné des juifs, 12% des *morisques*, 30% des délits idéologiques et 8% des

cas divers. C'est assez peu au regard de la chasse aux sorcières qui aurait fait 100 000 victimes au XVII<sup>e</sup> siècle en Allemagne.

## 2. Les périodes d'activité

1480-1530 : intense répression contre essentiellement les judaïsants, contre ceux qui se sont convertis récemment ; l'Inquisition ne juge que des chrétiens. Il y aurait eu entre 50 et 60 000 condamnations.

1530-1620 : activité soutenue contre les *morisques* puis contre le protestantisme. On peut noter qu'au début du XVII<sup>e</sup> siècle, Olivares le principal ministre de Philippe IV, ménage les juifs car ils sont les soutiens financiers du régime.

1620-1720 : période de réduction de l'activité des tribunaux mais avec une recrudescence contre les judaïsants.

1720-1820 : ralentissement final. Les judaïsants disparaissent après 1740, l'Inquisition ensuite n'examine que des problèmes idéologiques.

## 3. Les délits

On dispose de chiffres uniquement pour la période 1550 à 1700, ils concernent 49 000 individus :

Les juifs représentent 10.3% des inculpés, les *morisques* 23.3%, les luthériens 7.2%, les Illuminés 0.3%, les condamnés pour superstition et sorcellerie 7.7%, les condamnés pour des propositions hérétiques dont les propos blasphématoires 29.5% et les cas de bigamie 5.7%, sans oublier les cas d'incitation au stupre et à la fornication proférée par les membres du clergé 2.6%, les offenses faites au Saint-Office 8.1% et enfin 5.3% de divers.

## Conclusion

La très mauvaise réputation de l'Inquisition moderne provient de la propagande anti-espagnole à l'époque de Philippe II à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Cette propagande condamne à la fois la cruauté des Espagnols dans le Nouveau Monde et l'hégémonie espagnole sur le monde. Une telle institution répressive a duré car elle a servi des intérêts déterminés. ■

Compte rendu de Christophe Henrion,  
Secrétaire de la Régionale

## Le recul du religieux au 19<sup>e</sup> siècle

par Jean-François Boulanger

Le traitement du sujet que l'on m'a donné à traiter pose d'abord un problème de définition. Le religieux n'est pas la religion. C'est encore moins une Eglise précise. Religieux est un adjectif qui vient déterminer une série de réalités diverses. A ce titre, le religieux peut concerner de multiples domaines. Le problème est de savoir de quelle façon : s'agit-il d'une emprise, d'une domination ? S'agit-il une imprégnation ? Dans ce cas, jusqu'à quel point ? S'agit-il d'une absence ?

Autre question : quels domaines ? Le religieux peut se nichier partout.

- dans la culture et la vie quotidienne. L'Angelus de Millet est là pour nous le rappeler. Corbin nous a montré de quelle façon "Les Cloches de la Terre" pouvaient imprégner "le paysage sonore et la culture sensible dans les campagnes au 19<sup>e</sup> siècle (je reprends ici le titre et le sous-titre du livre paru chez Aubier en 1994).

- dans la vie politique,
- dans la vie sociale,
- dans l'ensemble des activités artistiques, littéraires, intellectuelles, voire scientifiques.

Autre question : le religieux de quelle religion, ou, mieux, de quelle société ? A ce stade de notre démarche, nous sommes obligés d'opérer un choix, celui du catholicisme en nous centrant plus particulièrement sur la France. Le titre de l'exposé nous y invite.

En effet, le titre n'est pas "le religieux au 19<sup>e</sup> siècle", mais "le recul du religieux au 19<sup>e</sup> siècle". Pourquoi ? Parce que l'impression générale que nous avons est celle d'une régression du fait religieux au 19<sup>e</sup>. Cependant, cette impression ne s'applique pas à l'ensemble des pays. Ainsi, les Etats-Unis. Par contre, elle concerne, semble-t-il, de façon spectaculaire à la France et à la place de l'Eglise catholique dans ce pays. En raisonnant par grands blocs chronologiques, on pourrait opposer la France de l'Ancien Régime et celle de la fin du 19<sup>e</sup>.

- La France de l'Ancien Régime : le pouvoir politique va chercher ses fondements dans une cérémonie religieuse : les rois sont thaumaturges ; la société est officiellement organisée en ordres, dont le premier est le clergé ; les professions sont organisées en corporations, elles-mêmes doublées de confréries qui ne sont pas sim-

plement des instances de dévotion, mais des structures de sociabilité et de solidarité ; la vie quotidienne est organisée en fonction d'un calendrier qui est celui de la liturgie. Bien entendu, nous savons que cette société du tout-religieux, se lézardait depuis longtemps. Les auteurs catholiques du 19<sup>e</sup> siècle voient se dessiner l'hydre de la Révolution dès le 16<sup>e</sup> siècle. Il n'empêche que la Révolution est vécue par beaucoup comme un événement brusque qui provoque le "désenchantement du monde". Au sacre de Reims, on serait tenté d'opposer la loi de Séparation de l'Eglise et de l'Etat ; à l'unanimité paroissiale d'avant la Révolution (en fait déjà légèrement entamée avant 1789) les églises désertées des quartiers populaires des villes de la fin du 19<sup>e</sup> siècle, ou de ces campagnes où le respect humain empêche les hommes d'entrer dans les églises, à la ferveur supposée des paysans participant aux processions de rogation l'anticléricalisme virulent des Communards, à un calendrier de l'histoire du monde et de l'humanité trouvant sa source dans la Bible les théories de Darwin et des géologues modernes.

Pourtant, l'étude de la réalité doit nous amener à nuancer cette impression générale. S'il y a bien un trend séculaire, celui ne fait que tracer une ligne générale qui ne coïncide pas avec une réalité beaucoup plus contrastée dans le temps. Il nous faudra en effet distinguer deux temps et trois mouvements. Le début du 19<sup>e</sup> siècle est surtout caractérisée par une volonté de restauration de la place du religieux dans la société. La fin du siècle est plutôt marqué par un recul. Cependant, dans le même temps, différents symptômes laissent penser que le religieux n'a pas disparu, que la renaissance est possible ici ou là, mais dans un contexte nouveau, notamment pour l'Eglise, celui de la démocratie libérale, de la libre confrontation des opinions.

### I- Une volonté de reconquête

Cette volonté de reconquête s'effectue dans le cadre d'une conception générale qui ne conçoit la vie sociale que sous le signe de l'unanimité, une unanimité inspirée du modèle traditionnel de la Chrétienté. Le religieux doit venir structurer l'ensemble de l'univers social. Dès lors, il est logique que le processus de reconstruction

passé d'abord la volonté de redonner sa place au religieux dans les structures politiques qui régissent cet univers social. Au lendemain de la révolution, il faut renouer avec les Etats séculiers. Le problème est de savoir sur quelles bases. L'instrument de la politique de l'Eglise dans ce domaine, ce seront les concordats. C'est le cardinal Consalvi qui est le principal acteur de cette politique au début du 19<sup>e</sup> siècle. Il a reçu les pleins pouvoirs dans ce domaine.

1- Le premier et pas le moindre de ces concordats est celui signé avec la France en juillet 1801. Important pour plusieurs raisons : la France est alors la puissance hégémonique en Europe occidentale, les bouleversements provoqués par la révolution en font un cas d'école, il constitue un précédent, voire un référent.

Nous connaissons le contexte : Napoléon Bonaparte s'installe au pouvoir. Il veut clore l'époque révolutionnaire et réconcilier les Français autour de sa personne. Par ailleurs, il est parfaitement convaincu de l'importance de la question religieuse dans le débat et les affrontements politiques. Il l'a montré en Egypte. Influencé par l'esprit des Lumières, il n'aime guère les prêtres. Mais il est persuadé de la nécessité sociale de la religion. Il écrit en avril 1801 à son frère Lucien : "Point de culte, point de gouvernement. Les conquérants habiles ne sont jamais brouillés avec les prêtres. On peut les contenir et s'en servir à la fois. On peut rire des augures, mais il est bon de manger avec eux les poulets sacrés". La politique révolutionnaire n'a pas réussi à faire disparaître le christianisme. Au contraire, elle a provoqué un désordre dans ce domaine, puisque elle a contribué à donner des hommes à la contre-révolution et qu'elle a abouti à une division des catholiques entre deux Eglises. Le réalisme commande donc de s'entendre avec le pape, et d'admettre une restauration du catholicisme, contrôlée par l'Etat.

Napoléon prend donc contact avec la papauté. Pie VII est prudent - et les négociations vont être longues : plus d'un an. Ce que souhaite Pie VII, c'est mettre fin au schisme et rétablir en France l'exercice de la religion catholique, dans des conditions garanties, après dix années de crise. La longueur des négociations s'explique de

diverses façons, mais, fondamentalement, logiques fondamentalement différentes. Pour Bonaparte, héritier de la révolution, l'Etat est laïque, et le politique est supérieur au religieux. Le pape est prêt à reconnaître une sphère d'autonomie au politique, mais il ne peut admettre d'y soumettre le cœur de la religion, à savoir le dogme.

Le texte auquel on aboutit est donc le fruit d'un laborieux compromis. Il présente un avantage important pour Rome: la reconnaissance légale de l'Eglise catholique en France, après la tourmente révolutionnaire, dans la perspective d'un "religieux pluriel": "la religion catholique est la religion de la grande majorité des Français". En outre, le concordat donne de nouveau une place officielle au religieux, mais dans le but de le subordonner au politique :

- un clergé dont une partie est rétribuée par l'Etat, mais ce peut être un moyen de pression pour l'Etat,

- les articles organiques qui limitent la liberté de l'Eglise en France.

C'est la raison pour laquelle, assorti des articles organiques, il servira de référence à ceux des gouvernements qui, notamment du côté germanique veulent dans un esprit josphiste contrôler la religion.

Dans la foulée, un concordat est signé avec la République Italienne en 1803. Il est plus favorable à l'Eglise que le concordat français : il reconnaît le catholicisme comme religion d'Etat. C'est plutôt celui-là qui servira de référence au pouvoir pontifical dans les négociations ultérieures. Il correspond davantage à la place que le pape entend redonner au religieux dans les Etats du début du 19<sup>e</sup> siècle.

C'est après la chute de l'Empire napoléonien que la diplomatie vaticane reprend l'initiative en matière de concordats. C'est Mgr Çonsalvi qui mène cette politique.

Le Vatican s'engage donc dans une politique systématique. Consalvi cherche le compromis le plus avantageux possible pour l'Eglise. Il cherche à obtenir le contrôle de l'enseignement, la libre communication avec les évêques et la liberté des congrégations.

En échange elle est prête à céder sur le droit de nomination aux sièges épiscopaux et le serment de fidélité.

Concordat avec la Bavière en 1817. Il est proche du modèle italien et garantit à l'Eglise les "droits et prérogatives" qui lui reviennent "en vertu de l'ordre divin et des dispositions canoniques." Le roi avait droit de regard sur les nominations épiscopales et droit de présentation dans les cures. En contrepartie, l'Etat bavarois s'engageait à doter les évêchés, les chapitres et les séminaires, à rouvrir certains monastères, à laisser aux évêques le contrôle de l'en-

seignement public en matière de foi et de morale. Cependant, ce concordat entraîne des protestations des libéraux et des protestants. le gouvernement décide donc de limiter unilatéralement la portée du concordat en publiant un édit religieux en annexe à la Constitution bavaroise dans un esprit proche des articles organiques (et du josphisme): réintroduction de l'autorisation pour les textes pontificaux, exigence pour les prêtres d'un serment de fidélité. Pie VII proteste. On finit par arriver à un compromis en 1821. Le cas bavarois a valeur d'exemple : même dans un Etat très majoritairement catholique, l'Eglise doit lutter pour son autonomie.

En Autriche, il fallut attendre le départ de Metternich pour que s'engagent des négociations qui aboutiront à un concordat en 1855. La révolution de 1848 joue également un rôle pour convaincre le pouvoir autrichien. Un modèle pour le Vatican. Il libère l'Eglise du contrôle de la bureaucratie gouvernementale, inspirée par le josphisme. Il reconnaît l'autonomie des tribunaux ecclésiastiques en matière matrimoniale, le contrôle épiscopal sur l'enseignement, autorisait enfin la tenue de conciles provinciaux. C'est aussi une arme anti-libérale: la censure est prévue pour toutes les publications anticléricales. Fortement contesté: par les josphistes, par les libéraux, par les protestants. Il sera accusé d'être à l'origine de l'échec face à la Prusse. Il aurait contribué à la perte de prestige de l'Autriche. On prend prétexte de l'infailibilité en 1870 pour le dénoncer.

Ainsi, la politique de concordat est poursuivie tout au long du siècle par la papauté. Elle vise à redonner toute sa place au religieux dans les institutions. Elle se traduit concrètement par la place accordée aux autorités religieuses dans les cérémonies officielles. Encore sous le Second Empire, les cardinaux seront membres de droit du Sénat, la chambre la plus éminente, composée des "illustrations" de la nation. On verra ultérieurement qu'elle est remise en cause.

Par contre, si Rome peut la mettre en oeuvre assez facilement au début du 19<sup>e</sup> siècle, c'est parce que la religion catholique bénéficie d'un contexte politique et culturel favorables.

Sur le plan politique. D'abord, le texte du théoricien contre-révolutionnaire Joseph de Maistre, Du pape (1819). Il y présente la papauté comme la seule institution qui a su faire face à la révolution, le repaire au milieu de la tourmente qu'a connue l'Europe. "la suprématie du pape est le dogme capital sans lequel le christianisme ne peut subsister" et "les papes furent les instituteurs, les tuteurs, les sauveurs et les véritables génies constituants de l'Europe". Ajoutez dans les années

1820, Lamennais première manière (ultraroyaliste). Lui aussi voit dans la Rome chrétienne la réponse à l'influence culturelle des Lumières, au rationalisme.

Le phénomène est alimenté par le romantisme, notamment en Allemagne: exaltation du Moyen Age. Le Moyen Age où la papauté était unanimement respectée. Toujours chez les romantiques, Chateaubriand dans le Génie du christianisme (1802) affirme qu' "une nouvelle carrière attend les papes": "le monde dégénéré appelle une seconde prédication de l'Evangile".

En Allemagne, il y a un certain nombre de conversions, dans les milieux aristocratiques ou les milieux artistiques. Côté catholique, on espère même, un moment donné, le retour de l'Allemagne à Rome. Ajouter en Angleterre le mouvement d'Oxford, qui débute vers 1827 et devient notable avec la conversion de Charles Newman en 1848. On ne peut pas comparer les conversions anglaises aux conversions allemandes. Elles ne sont qu'exceptionnellement le fait de familles nobles ou d'hommes d'Etat. Elles restent limitées à un milieu: les intellectuels d'Oxford et de Cambridge.

2- la reconstitution d'une chrétienté passe aussi par la reconstitution du maillage clérical.

Au lendemain de la Révolution, les Eglises étaient très affaiblies. La situation ne s'améliore que lentement : l'Eglise subit les conséquences de l'interruption du recrutement pendant la période révolutionnaire. En 1814, 42% des prêtres ont plus de 60 ans. En 1816, 3345 succursales sont vacantes, soit 15%. Cependant, le première moitié du 19<sup>e</sup> siècle voit se reconstituer l'encadrement pastoral des Eglises. On passe de 36 000 prêtres en 1814, à 47 000 en 1848 et à 56 000 en 1878.

Le rajeunissement est radical : la part des plus de 60 ans passe de 42% à 5,6%. Vers 1840, nombreux sont les évêques qui ne savent que faire de leurs nouveaux prêtres: 60 sont sans place dans le diocèse d'Arras en 1838, et pourtant 43 exeat ont été accordés à des clercs du diocèse. La période 1870-80 offre toutes les caractéristiques d'un apogée: la France compte alors 15 prêtres pour 10 000 habitants contre 11 au lendemain de la Révolution (mais 30 en 1790 !). Grâce aux effectifs plus abondants (et au budget des cultes), il a été possible de créer, de 1825 à 1875 au moins 5 000 paroisses supplémentaires. Des paroisses animées par un mouvement sans précédent de constructions d'églises. Dans certains diocèses, plus de la moitié des églises ont été reconstruites ou plus ou moins remaniées.

Des paroisses dotées d'un clergé bien formé : la majorité des grands séminaristes

ont fait des études secondaires suivies. Le trop-plein s'oriente de plus en plus vers les congrégations et vers les missions.

On assiste à la restauration d'ordres anciens : Bénédictins avec Dom Guéranger à Solesmes (1833), Dominicains (avec Lacordaire), Jésuites (1200 en 1850) ; multiplication des ordres enseignants, aux côtés des FEC, que Napoléon Bonaparte avait de nouveau autorisés. 1878 : 30 000 religieux, prêtres ou frères.

Surtout, le nombre des religieuses connaît une forte croissance : 1808 : 12 343 ; 1831 : 31 000 ; 1878 : 130 000. On assiste à une multiplication des congrégations à mère supérieure. Elles répondent aux besoins nouveaux en matière d'instruction, de soins et d'assistance aux populations. On passe de la "religieuse" à la "bonne sœur". A l'image de la religieuse de couvent qui vivait dissimulée au cœur des villes, cloîtrée, se substitue celle de la sœur qui vit au contact des habitants des campagnes.

Ces vocations sont caractérisées par une diversification sociale. La majeure partie viennent des milieux populaires : beaucoup de sœurs sont des filles de la campagne ; le clergé diocésain vient majoritairement des milieux populaires : artisans, cultivateurs. Mais pas du prolétariat : l'extrême pauvreté et l'analphabétisme sont des obstacles sur le chemin de la pauvreté. Le tableau est plus composite pour les ordres masculins : plus aristocratique chez les jésuites, mais populaire pour les Frères.

L'épiscopat lui-même devient plus composite socialement. Celui du 18<sup>e</sup> offrait l'image d'un corps social homogène, recruté presque exclusivement dans la noblesse. Au fur et à mesure que le siècle s'écoule, la part de la petite bourgeoisie (30%) et de la paysannerie (15%) augmente (un maximum de 26,8% sous le Second Empire. Si l'on compare avec les autres élites, cette part est notable : 3,6% chez les préfets du Second Empire, 6,9% chez les ministres de la III<sup>e</sup> République. Si l'on compare avec les élites de 1901 étudiées par Christophe Charle, il n'y a guère que chez les professeurs d'université et les ingénieurs des Ponts et Chaussées que l'on trouve des proportions de fils de la petite bourgeoisie et des classes populaires avoisinant les 20%. L'humble origine devient un titre de gloire et l'Eglise plaît à la fin du siècle à vanter les origines modestes de maints évêques.

**3- La volonté de reconquête concerne aussi le monde des idées.** On a déjà vu que, dans le domaine des arts et des lettres, le contexte était plutôt favorable avec le romantisme. Par contre, s'il est un do-

maine, où le monde peut paraître désenchanté, c'est celui de la science et de la technique. En ce qui concerne la technique, c'est un courant majoritaire qui prétend donner, selon l'expression de Michel Lagrée, sa bénédiction à Prométhée.

Les inaugurations officielles (chemins de fer, navires, ponts, canaux, adductions d'eau et fontaines..., voire machines dans les usines) sont l'occasion de développer ce type de pratique et le discours qui l'accompagne. Particulièrement sous le Second Empire : période de bons rapports entre l'Eglise et le pouvoir politique ; période de modernisation. Mais il y a l'équivalent dans d'autres pays européens : Allemagne, Autriche et Vénétie-Lombardie...

Rome approuve et fournit des textes appropriés pour certaines bénédictions. On incorpore, par exemple, au Missel, une formule pour les chemins de fer.

Lagrée voit dans ces discours une influence diffuse du saint-simonisme. Au départ, des relations conflictuelles. Pourtant, dès 1841, Michel Chevalier qui vient d'assister à la bénédiction du chemin de fer de Mulhouse, considère que l'on est en train d'assister à un tournant modernisateur de l'Eglise :

"Ne vous semble-t-il pas que depuis quelque temps, l'Eglise catholique s'apprête dignement à regagner le terrain perdu, et qu'elle est au moment de se réconcilier avec les tendances les plus novatrices de l'époque ? Le clergé français dirige son attention et ses efforts du côté de l'industrie... De plus en plus, l'Eglise enchâsse dans le cercle de ses solennités les fêtes industrielles."

A un moment où Vuillot ne s'était pas encore fait connaître, Chevalier estimait que le clergé avait rompu avec l'obscurantisme face à la modernité technologique.

Beaucoup de discours traversés par le thème de la construction d'une utopie communicationnelle. En 1857, Mgr Landriot voit dans le chemin de fer et la navigation à vapeur "deux bras" tendus, de la Russie et l'Amérique. Tout cela accomplissait les desseins de la Providence sur l'avenir. Mgr Pavy, évêque d'Alger, inaugurant le chemin de fer de Blida, saluait la réunion des trois provinces de l'Algérie, se fécondant mutuellement. C'était la possibilité de gagner des terres incultes, la guerre devenue impossible "et pourquoi, missionnaires du Christ, ne le dirions-nous pas [espérer] voir toutes les nationalités de l'Algérie, se fondre librement, par la communauté des moyens et des intérêts, dans une même et seule famille ?" Même si tout le monde ne va pas aussi loin, le mouvement correspond bien à ce que Lagrée appelle un "théologie de la modernité industrielle". En effet, il fallait, pour y arriver.

a) rompre avec la tradition rigoriste : le progrès technique est un obstacle à la mortification. Contre cette idée, on fait appel au "catholicisme bourgeois". Ex : l'abbé Corbières qui affirme que le progrès de l'existence n'est pas incompatible avec les vues de la Providence, bien au contraire, puisqu'elle est au principe de toute activité humaine. cela n'exclut pas les vertus de l'ascétisme, mais l'écart croissant entre le style de vie monastique et le style de vie habituel le réserve à une élite. Pour le plus grand nombre, l'essentiel est la réduction de la souffrance humaine. Qui n'est prétendre que ce n'est pas, intrinsèquement, un bien ? L'abbé Corbières explique que l'épargne, dont les économistes se faisaient les champions, constituait une première force de mortification utile.

b) en finir avec l'idée que l'homme risque de se transformer en démiurge en utilisant la technique.. En riposte, on esquisse une théologie de la Création, où l'homme coopérerait à l'œuvre divine. Selon Mgr Plantier (carême de 1860), l'homme du 19<sup>e</sup> siècle vient de "briser les sceaux" du livre de la Création : les métaux et l'énergie arrachés aux entrailles de la terre : une véritable "révélation" augmentant "la gloire de l'ouvrier suprême" Pour parer tout orgueil, le P. Félix, à ND en 1863, rappelait qu'il avait fallu 6 000 ans à l'homme pour découvrir les propriétés de la vapeur.

Cette approche humaniste d'une révolution industrielle qui viserait à achever la création a une conséquence importante :

L'éminente dignité accordée au travail industriel en soi. Cf. Landriot en 1856: "un simple ouvrier ! NTCF, mais quand je le rencontre, je m'arrête de respect, et je me dis à moi-même : cet homme exerce sur la nature l'empire qui nous a été donné au jour de la Création. Il fait en ce moment acte de souverain, il montre qu'il est le roi de l'univers".

Cette volonté d'assurer l'emprise du religieux se retrouve également au début du siècle dans le cas de la science. C'est le sens de la démarche de Lamennais qui veut créer une "science catholique" : En effet, en 1831, Lamennais affirme dans L'Avenir que "la science catholique est à créer et c'est elle qu'attend l'esprit humain, fatigué de l'insuffisance et du désordre de la science actuelle du désordre... (1829) d'immenses travaux ont été entrepris depuis trente ans, et sont poursuivis par les savants de tous les pays. Il est temps que la science catholique vienne recueillir la riche moisson qu'on lui a préparée". Au centre de cette science catholique doit se trouver la théologie, qui en est la forme la plus concentrée. Tout doit être mobilisé : Ecriture, étude de l'histoire, sciences naturelles : "Ainsi, selon l'abbé Maret dans L'Univers en 1834, on pourra montrer l'ac-

cord parfait de la science et de la foi, l'harmonie du monde physique et du monde moral, et constituer ainsi la science catholique. La théologie ainsi conçue nous paraît aujourd'hui appelée aux plus hautes destinées. L'avenir est à elle, la conquête pacifique du monde intellectuel, tel est le but noble qu'elle a devant elle".

## II- Le recul

Cependant, la science est incontestablement le domaine où la volonté de réinvestissement du terrain par le religieux se heurte le plus rapidement à un échec. Il est vrai que dès le départ, il y a une divergence de fond. L'attitude de l'Eglise face à la science au début du 19<sup>e</sup> siècle ne peut se comprendre que dans un contexte général. L'Eglise a alors une vision du monde basée sur une opposition entre deux principes : la Révolution et la Tradition.

Dans ce contexte, la science, facteur de changement, de nouveauté est rangée dans le camp des idées nouvelles. Elle relève d'une conception générale selon laquelle tout est perfectible, socialement, politiquement et philosophiquement. A l'inverse, l'Eglise du début du 19<sup>e</sup> siècle considère que l'ordre divin est parfait, donc immuable, ce qui exclut la possibilité d'un véritable changement.

Joseph de Maistre dénonce en 1821 ce qu'il considère comme les méfaits de la science et la présente comme hostile à la foi. Par sa prétention à expliquer le fonctionnement de l'univers, elle détruit le mystère et la liberté, rend inutile la prière. Elle diffuse "la tentation la plus perfide qui puisse se présenter à l'esprit humain : c'est celle de croire aux lois invariables de la nature".

La science relève de l'orgueil, un orgueil sacrilège, celui de la raison humaine viciée par le péché originel. elle répand de faux systèmes qui tendent à ruiner l'autorité de la Bible.

En 1846 dans *Qui pluribus*, Pie IX tonne contre "ces hommes, qui, livrés à des passions détestables, et sous prétexte de favoriser le progrès humain, mettent tout en oeuvre pour détruire la foi, la soumettre à la raison et pervertir la parole divine".

Ce mouvement anti-scientifique est, en outre renforcé par le romantisme. L'apologétique ne démontre plus, elle s'extasie. Le miracle, le mystère, l'obscurité, l'incompréhensible ajoutent un attrait au religieux. A l'inverse, la science dessèche l'esprit.

La Science vient menacer le religieux en son cœur même : la Bible. Pour un catholique, elle est considérée comme intégralement vraie, on considère que le Pentateuque est de Moïse.

Dieu a créé le monde tel que nous le voyons il y a environ 6 000 ans. Le relief

terrestre ne peut avoir plus de 5 000 ans et "tous les efforts de la science la plus ennemie des livres saints n'ont pu découvrir un seul monument qui remonte d'une manière certaine à une époque plus reculée que le déluge". Or, en 1830, Charles Lyell commence la publication de ses principes de géologie qui marque le début de la géologie moderne. Il estime que 240 millions d'années se sont écoulées depuis le début du primaire. Il en conclut que le moment est venu de séparer science et théologie. Ajoutons qu'en 1854, Darwin publie l'origine des espèces qui, elle aussi, remet en cause la Bible.

Le concile de Vatican I ne fait que creuser le fossé. Il aborde le problème des rapports entre foi et raison pour dire que :

- la foi et la raison ne sont pas en désaccord,

- s'il semble parfois y avoir contradiction, c'est soit que le dogme n'a pas été exposé correctement, soit qu'il s'agit d'un faux raisonnement.

- Toute conclusion scientifique qui contredit la doctrine de la foi est fautive, et l'Eglise doit la proscrire.

- La doctrine de la foi a été révélée une fois pour toutes, dans son état immuable et définitif. Le progrès, l'évolution dogmatique sont donc exclues.

Toutes ces affirmations ne sont pas nouvelles, mais le fait que le concile les reprenne leur donne une portée supérieure. Et le fossé grandit entre le monde scientifique et les milieux religieux, notamment catholique. Le scientifique devient même le rival du religieux. Cela est visible dans plusieurs domaines :

- celui du soin des corps (et des âmes) la médecine, C'est par excellence le domaine où le religieux se trouve confronté au scientifique. Le religieux a traditionnellement rapport avec la fonction thaumaturgique. Le soin des corps et le soin des âmes vont de pair. Or, au fur et à mesure que la médecine devient une science efficace, une séparation entre les deux domaines s'opère. Cette séparation s'opère sur deux registres :

- celui des croyances religieuses :

- pèlerinages et guérisons : miracles - problème de Lourdes

- possédés : Morzine sous le Second Empire

- celui de la pratique médicale, en ce qui concerne certains actes (anesthésie) et en ce qui concerne ceux et celles qui la pratiquent (problème de l'exercice illégal de la médecine, problème de la présence des religieuses dans les hôpitaux)

- Recul aussi dans le domaine des arts et des lettres : la démarche scientifique, fait d'observation clinique s'introduit dans l'art :

Réalisme en peinture et en littérature, naturalisme ensuite. Le religieux devient objet d'étude. Après l'achèvement des Rougon-Macquart, Zola publie les Trois villes : Lourdes (1894), Rome (896), Paris (1897).

Le recul concerne également la place du religieux dans les institutions. En effet, la III<sup>e</sup> République est marquée par la laïcisation de l'école et des personnels enseignants, et surtout par la remise en cause de la politique concordataire : la séparation en France en 1905. L'idée n'était pas nouvelle. Le 21 février 1795, la convention thermidorienne avait voté un décret instituant la séparation. Il y était dit que l'Etat ne salariait aucun culte. Une situation à laquelle le concordat avait mis un terme. Ils liens de l'Eglise avec les monarchistes et aussi avec le second Empire avait attisé l'anticléricalisme des milieux républicains. Le programme de Belleville parle de séparation. Une partie des catholiques libéraux l'envisageaient sans crainte. Cependant, la séparation ne fait pas partie des lois laïques des années 1880. Il semble alors plus judicieux de maintenir le concordat pour contrôler l'Eglise catholique. L'affaire Dreyfus provoque une nouvelle vague d'anticléricalisme, qui aboutit en 1905 à la loi de Séparation. Des conséquences graves sur le plan matériel pour l'Eglise.

Ce recul du religieux sur le plan institutionnel est le reflet d'un rapport de forces politique. En effet, la stratégie institutionnelle de l'Eglise a donné une coloration politique aux convictions philosophiques et religieuses. Etre catholique, ce n'est pas simplement adhérer à un Credo, c'est aussi manifester une opinion catholique. Inversement, on manifeste aussi ses opinions politiques en n'allant pas à la messe. C'est dans ce contexte général qu'il faut apprécier deux phénomènes :

- le retour d'une partie de la bourgeoisie qui abandonne ses convictions voltairiennes, surtout après 1848

- l'éloignement d'une bonne partie des ouvriers et dans certains régions des Paysans.

Le recul de l'Eglise dans les milieux ouvriers et socialistes est manifeste. Les deux doivent bien entendu être distingués, mais il y avait pas à l'origine d'hostilité de principe à ce qui était religieux dans ses milieux.

- les socialistes utopiques sont pour une large part imprégnés de religiosité. Ainsi, Saint-Simon affirme dans *Le Nouveau Christianisme* (1825), qu'à une "religion faïnante", il faut substituer une religion travaillante". L'Eglise avait encombré l'ancien christianisme de "pratiques superstitieuses et inutiles". Le nouveau christia-

nisme sera une religion universelle, basée sur la fraternité humaine et qui se donnera pour but l'amélioration du sort des plus pauvres. Ainsi, naît une "église saint-simonienne" qui prêche l'avènement futur de Fourier et de la femme.

- Fourier (1772-1837) : se présente comme le "postcurseur" du Christ. la couverture de l'Almanach phalanstérien représente Jésus donnant la main à Socrate et à Fourier, tandis que Moïse, Saint Vincent de Paul et un savant géomètre l'entourent de leur respect. Le fouriérisme prétend transcender le christianisme: "Par la révolution religieuse tout homme a été élevé au rang de prêtre. Il a été élevé au rang de roi par la révolution politique. La révolution sociale élèvera tout homme au rang de copropriétaire du globe". pour Considérant, le Christ est "la plus complète incarnation de l'amour", celui qui a préparé les "conditions saintes et unitaires de la république universelle"

- Cabet (1788-1856) : là aussi, une tonalité religieuse. Il écrit en 1846 le Vrai Christianisme suivant Jésus-Christ. Ce vrai christianisme s'épanouirait sur terre dans la communauté. Alors commencerait le règne de Dieu. Jésus et les chrétiens sont les précurseurs d'un communisme fraternel.

- Philippe Buchez (1796-1865). Fut d'abord saint-simonien. Il dénonce l'exploitation de l'homme par l'homme, qui engendre plusieurs types de vices, autant chez ceux qui exploitent que chez les malheureux qui sont exploités". Il propose l'association ouvrière de production basée sur la pratique évangélique du désintéressement. Il préconise une fédération européenne des travailleurs. Buchez et ses partisans animent le journal L'Atelier qui est écrit par des ouvriers. Pour eux, "l'Evangile est le point de départ du monde moderne; il est le code, le véritable, et le seul, de la liberté, de l'égalité, de la fraternité et de l'unité, c'est-à-dire qu'il contient tout l'enseignement des grandes choses que la nation révolutionnaire a commencées et finira par réaliser (L'Atelier, avril 1846).

On constate donc une certaine attente religieuse dans des milieux socialistes. Pierrard parle de "la démarche messianique, millénariste de la plupart des socialistes français, au cours de la première moitié du 19<sup>e</sup> siècle". Selon lui, elle se développerait "entre deux pôles : le retour au royaume de Dieu, tel qu'il se dessine dans l'Evangile et dans l'Eglise primitive ; la projection dans l'avenir - par-dessus l'Eglise actuelle - de ce royaume de Dieu, qui est l'envers de la société cléricale bourgeoise, individualiste, injuste et opprimante.

Y-a-t-il dans l'Eglise un courant susceptible d'aller au-devant de ces aspirations.

Nous retrouvons ici un personnage déjà évoqué : Félicité de Lamennais (1782-1854). Un livre a un retentissement particulier : Paroles d'un croyant (1834). Avant même sa parution l'imprimeur en parle dans les termes suivants: "un écrit de M. de Lamennais qui va faire bien du bruit. Mes ouvriers eux-mêmes ne peuvent le composer sans être soulevés et transportés. L'imprimerie est tout en l'air". Un succès considérable. On voit des ouvriers se cotiser pour acheter et lire en commun le livre. Sainte-Beuve écrit à Lamennais: "Vous avez écrit un nouvel Evangile. (...) Toute notre généreuse jeunesse tourne les yeux vers vous. (...) Vous êtes l'aumônier de la grande armée des peuples". Rappelons cependant que ce livre est condamné par l'Eglise et que Lamennais va s'éloigner de l'Eglise.

La religiosité est encore forte au début de la révolution de 1848. La rupture a lieu en juin. Le tableau religieux de la classe ouvrière que l'on peut dresser sous le Second Empire est généralement négatif Ainsi à Paris :

Anthime Corbon (Le secret du peuple de Paris, 1864): "L'immense majorité de la classe ouvrière de Paris appartient, par le baptême, à la religion catholique. mais si la pratique régulière du culte, si la croyance en l'efficacité des sacrements, si la préoccupation constante du salut de l'âme sont les conditions absolument nécessaires pour avoir la qualité de catholique - et c'est bien ainsi que l'entend l'Eglise-, il nous faut avancer que cette qualité manque tout à fait à la population ouvrière de Paris, et particulièrement à la classe qui est l'objet de cette étude.

Cependant s'il est un peuple pour lequel les expansions d'un culte extérieur soient un besoin de premier ordre, c'est celui de Paris; et s'il est un culte qui, par ses splendeurs, puisse agir sur une population sentimentale, artiste, nerveuse, comme le nôtre, c'est bien le culte catholique. Mais on sait du reste qu'il n'exerce plus rien de sa puissante attraction d'autrefois sur elle. J'ignore si elle en a jamais compris le symbolisme, elle ne le comprend pas du tout aujourd'hui. Les cérémonies catholiques sont lettre morte pour notre peuple. Aussi ne fréquente-t-il plus les églises qu'occasionnellement, pour des naissances, des mariages et des enterrements; et l'attitude froide ou distraite qu'il y montre atteste suffisamment que le culte n'a plus d'effet sur son âme. En assistant encore à certaines cérémonies religieuses, il ne fait plus que payer un tribut à de vieilles habitudes, encore faut-il ajouter qu'il tend chaque jour à s'en affranchir. N'étaient les femmes qui persistent plus que les hommes, la population ouvrière de Paris s'abstiendrait presque absolument. C'est donc par les

femmes, et surtout par les enfants, que se conservent encore quelques faibles liens entre le peuple et l'Eglise."

L'abbé Meignan à propos de Ménilmontant en 1864-65: "sur une population de 33 000 âmes, il n'y a pas plus de cent quatre-vingts hommes qui communient à Pâques et seulement mille quatre cents femmes, en tout 1 580 personnes pratiquent les devoirs essentiels de la religion, c'est-à-dire une sur 27. Cette proportion de fidèles est une des moindres de Paris"

Autre indice : pour 1865, la proportion d'enfants non baptisés est évaluée à 7,4%.

Ce sont les arrondissements de l'Est (particulièrement le XI<sup>e</sup>, le XII<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup>) qui comptent le plus d'enterrements civils.

Non seulement la pratique est minoritaire, mais l'anticléricalisme est fort. Corbon: "On est anticlérical à ce point dans l'atelier parisien que les très rares fidèles qu'y peut compter l'Eglise n'y sont pas moins exposés aux sarcasmes que les très rares réfractaires à la démocratie". On peut voir, au passage, le lien avec les questions politiques. Différents facteurs ont joué: la question romaine, le Syllabus. Mgr Maret (gallican et libéral) :

"Prêcher les ouvriers? Je le veux bien. Mais tandis que je leur démontrerai que la religion n'a rien d'incompatible avec leurs idées et leurs aspirations légitimes, d'autres crieront et écriront qu'il y a un abîme infranchissable entre la vérité catholique et les principes de la démocratie moderne"

La Commune est accompagnée de flambées anticléricales: exécution de Mgr Darboy. En même temps, il existe des cas où des ecclésiastiques bénéficient de protection. Et la laïcisation des écoles n'affecte totalement ou partiellement que 30 paroisses sur 67. J. Allemane: "Je dois à la vérité que cette substitution de personnel ne se fit pas sans à coups". Même dans les églises transformées en clubs (la moitié) le catéchisme n'est pas interrompu. Dans le discours des Communards, Jésus est respecté en tant qu'homme et sans cesse opposé aux prêtres qui l'ont trahi.

Peut-on, pour autant, généraliser le cas parisien ? Il semblerait que la pratique ouvrière varie selon les régions et que la carte de cette pratique reflète assez largement celle de la pratique rurale. Simple-ment, cette pratique est plus faible que celle des campagnes environnantes.

Dans l'ensemble du Bassin Parisien, les ouvriers professent les mêmes sentiments qu'à Paris. Est-ce le fruit d'une influence de Paris? Ou le reflet de la déchristianisation du Bassin Parisien ? Faut-il y voir une influence de l'anticléricalisme de la petite bourgeoisie locale. Dans l'Aisne, en 1873, lors du retour d'un pèlerinage, près de Guise, des ouvriers lainiers sortent des

ateliers et jettent des pierres à une procession.

Dans le Nord, la pratique semble rester forte jusque dans les années 1880. Elle s'ancre dans la culture populaire. Ainsi, les confréries et les "sociétés de malades". L'organisme de ces sociétés est uniforme. Le préambule des statuts est toujours le même: A la plus grande gloire de Dieu et du glorieux saint (patron de la société), puis, "Comme l'humanité nous engage à porter des secours à nos semblables, surtout dans les maladies, nous nous sommes rassemblés un certain nombre de citoyens et nous avons réglé les points suivants. Tout associé verse 20 centimes par semaine. Siège: le cabaret. Le comptable ou valet de la société offre à chaque sociétaire un blason, image colorisée de forme ovale, qui représente le plus souvent le patron de la société. Dans certaines de ces sociétés, la tradition s'est maintenue d'imposer une amende à tout sociétaire "qui jurerait le nom de diable ou de bougre". En cas de mort (sauf suicide) du sociétaire, sa veuve reçoit la valeur de 4 messes, soit 6 francs. Sont privés de secours les sociétaires qui sont tombés malades par suite de débauche, les vénériens, et ceux qui ont été blessés dans une rixe". Donc, une certaine religiosité, mais qui exclut la présence de soutanes. c'est particulièrement le cas chez les mineurs. Pour eux, l'Eglise est associée à l'emprise du patronat: dans les cités ouvrières, les églises, les presbytères, les salles d'œuvres appartiennent aux compagnies houillères. La religiosité (voire la superstition) est forte dans ce métier. Chaque année, il fête la sainte Barbe le 4 décembre. Les femmes font brûler une chandelle d'intercession à sainte Barbe pour leurs maris. Ce jour-là, il y a une messe solennelle avec la fanfare des mineurs en vêtements de travail. Selon Pierre Pierrard, "tard dans la nuit, les corons retentissent des vieux refrains où la vie de sainte Barbe, débarrassée de toute fadeur hagiographique, est étroitement à la vie de la mine :

*Sain' Barbe est v'nue à l'bowette  
fair' vir eun' veine ed dix mêtes!  
eh bin, non, non, sain' Barbe a n'est  
point morte  
Car all' vit incore (bis)*

Un attachement aux rites de passage : la première communion. A Lille, sous le second Empire, presque tous les enfants sont baptisés dans les trois jours. Les enterrements civils ne surviennent que tardivement : un mécanicien à Lille en 1867. c'est lors des obsèques que l'on voit le plus d'hommes dans les églises.

Pour autant, la pratique régulière est faible. Dans le diocèse d'Arras, le bassin minier apparaît comme une terre de mission. Avec des variations au sein de la ré-

gion : les ouvriers de Roubaix-Tourcoing et ceux de la vallée de la Lys subissent la forte influence du milieu flamand (en 1870, Roubaix compte plus de Belges que de Français: beaucoup plus de pratiquants (une majorité selon Cholvy-Hilaire)

Le cas des mineurs semble donc illustrer la remarque de Gabriel Le Bras: "la majorité (des ouvriers) se tourne vers des mythes et des rites propres à leur classe, qui se substituent aux images et aux liturgies désormais incomprises des vieilles paroisses".

Cependant, la paysannerie ne constitue pas un îlot de stabilité où le religieux resterait intact. Dès le début du siècle, et plus encore après 1830, la réalité impose sa réalité: la pratique religieuse connaît de très gros écarts en fonction des régions, du sexe et de l'âge.

- Régions : dès les années 1830-50, la pratique dans le Bassin Parisien oscille autour de 10% (13% en 1852 dans le diocèse d'Orléans). Par contre, elle se situe vers 80% dans l'Ouest: 85% dans le diocèse de Nantes sous la monarchie de Juillet.

- Sexe : l'écart se creuse entre les deux sexes, notamment dans la région de faible pratique. Dans le Bassin parisien, la pratique masculine dépasse rarement 5% par contre les femmes se situent rarement au-dessous de 20%. Les femmes atténuent les contrastes régionaux et n'épousent qu'avec retard les vieilles oppositions. Dans les campagnes de la région parisienne, le catholicisme ne survit que par les femmes, qui fournissent 80% des pascalisants.

- Age : si quasiment tous les enfants font leur communion solennelle, leur persévérance devient vite problématique. En quelques années, l'adolescent opère le passage de la pratique unanime du jeune catéchisé à celle des adultes du sexe et de la région auxquels il appartient.

En fait, le cas des enfants illustre une réalité emblématique du 19<sup>e</sup> siècle : l'apparition d'un nouveau type de comportement religieux : celui du "catholique saisonnier". En 1872, 98% des Français se disent catholiques, et deux pour mille seulement avouent n'appartenir à aucun culte. Commentaire de la Semaine religieuse de Rouen: "Ils répondent "catholiques" parce qu'ils le sont... dans les actes les plus solennels de la vie : au baptême, à la première communion, au mariage, à la mort".

Le mouvement de déchristianisation est-il uniforme dans le temps? On est amené aujourd'hui à nuancer. Globalement, entre 1830 et 1880, c'est-à-dire à l'époque où l'appareil ecclésiastique est reconstitué et peut être considéré comme bénéficiaire de la collaboration plus ou moins ouverte des pouvoirs politiques, la situation se stabilise

dans de nombreuses régions. Par contre, un nouveau recul est perceptible après 1880.

Dès 1893, l'abbé Naudet parle de "pays de mission" à propos de la France. La situation devient particulièrement grave dans les quartiers ouvriers de l'agglomération parisienne. C'est le catholicisme saisonnier lui-même qui disparaît : 21% d'obsèques civiles et 37% d'enfants non baptisés à Carmaux de 1903 à 1912.

### III- La contre-offensive

Cependant, le mouvement de religieux n'est pas uniforme.

a) Il existe toujours des chrétiens au début du 19<sup>e</sup> siècle. Michel Lagrée parle, pour la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> d'une "christianité" bretonne.

b) A l'intérieur ou hors de ces chrétiens traditionnelles, le religieux reprend ou prend place dans un certain nombre de champs où il avait reculé ou où il n'avait pas été présent jusque là.

Mais cette contre-offensive se déroule dans un contexte et dans une perspective différente: l'Eglise prend en compte une réalité que Philippe Boutry a mis en évidence pour le diocèse de Belley dans la première moitié du 19<sup>e</sup> : les convictions religieuses sont passées du domaine des mentalités collectives à celui des opinions individuelles. dans ce contexte, qui est globalement celui d'une évolution vers la démocratie libérale, apparaît un nouveau personnage : le militant.

Nous avons déjà évoqué un autre type nouveau: celui du catholique saisonnier. Le comportement du catholique saisonnier combine les deux éléments : le religieux comme fait de mentalité: l'adhésion aux rites traditionnels, considérant comme allant de soi, le fait d'opinion: on ne se rend pas à l'église en temps ordinaire. Le recul qui se produit dans les quartiers ouvriers que l'on a noté auparavant montre que la frontière entre les deux bouge.

Le type du catholique militant se situe clairement dans le monde de l'opinion. Dans un univers confronté par la confrontation des opinions, le catholique affiche ses options et s'efforce de les faire progresser. La Séparation de l'Eglise et de l'Etat a été à l'émergence du militant catholique. L'Eglise doit mobiliser autour d'elles les pratiquants pour assurer sa survie matérielle. Pour une minorité de catholiques libéraux, la Séparation apparaît comme une chance :

Ainsi le Bulletin de la semaine du 16 janvier 1907 : "dans la réorganisation éventuelle du catholicisme, c'est vers le peuple qu'il faut tourner les yeux. les conditions nouvelles ne rendent pas seulement

le contact désirable, mais facile, par sa pauvreté même, l'Eglise se rapproche des masses. elle revient à ses origines évangéliques et se retrempe à ces sources fécondes du renoncement et de la souffrance. Le prêtre cesse d'être un fonctionnaire, un salarié, qui remplit une fonction de l'Etat. il n'est plus que le ministre libre de la Parole, l'apôtre désintéressé du vrai et du bien, qui apporte un peu de paix et de fraternité aux hommes. désormais, il sera plus étroitement mêlé à ces foules qu'il lui faudra conquérir, s'il veut agir, s'il veut vivre. Et c'est aussi la distance créée, entre l'Eglise et le peuple, par les abus du culte et de la fiscalité qui disparaît".

C'est dans ce contexte général que le religieux peut opérer sa contre-offensive. Cette contre-offensive concerne des milieux très divers :

- Celui des artistes et des intellectuels. Dans ce milieu apparaît ce phénomène que Le Monde du 31 mars-1<sup>er</sup> avril 2002 appellera "la montée d'un christianisme de conversion.". La conversion relève de l'opinion dans la mesure où elle est une affaire personnelle, mais elle prend ici des allures de fait collectif, touchant une catégorie particulière de la société, les intellectuels, au moment où ceux-ci obtiennent une définition et une visibilité sociales. Ce phénomène concerne d'autres pays (Angleterre, Belgique et Suisse), mais nulle part il n'a un tel retentissement dans la mesure où, en France, se conjuguent affrontement politique et mouvement religieux. La conversion se fait généralement dans le cadre d'un tissu de sociabilité particulier: des milieux convertisseurs, des passeurs (rôle de Léon Bloy).

La majorité des convertis sont des hommes de lettres, et même, avant 1914, des poètes. Frédéric Gugelot note un premier flux qui se produit à partir de 1885, qui aboutit à un optimum au début de la première guerre mondiale (nouvelle poussée à la fin des années 20 et au début des années 30). Affinons la chronologie:

- des précurseurs entre 1886 et 1894 : Claudel (1886), Foucauld, Huysmans sont des précurseurs.

1895-1904: des intellectuels qui remettent en cause le positivisme: Brunetière, Bourget 1905-1914: la décennie heureuse de la conversion: Péguy, Psichari, Marin.

C'est généralement un mouvement de retour : 75% des convertis (1885-1935) sont d'origine catholique. Souvent, des "convertis de l'ordre", mais aussi, la recherche d'une nouvelle mystique après l'affaire Dreyfus.

- Les conversions concernent peu le milieu scientifique. dans ce domaine, la contre-offensive de l'Eglise est en effet dif-

ficile;

C'est la suite du courant en faveur d'une science catho. Il se manifeste également en Allemagne dans les années 1860. Un congrès de savants catho a lieu en 1863 à l'initiative de Döllinger. Ce théologien déplore depuis plusieurs années l'ignorance scientifique du clergé. Mais la réunion est condamnée par Pie IX ; elle s'est tenue sans l'avis de la hiérarchie.

Certains clercs envisagent des concessions limitées à l'évolution scientifique. Ainsi, en 1863, lors des conférences de N-D, le P. Félix développe la thèse du progrès par le christianisme. Il se montre large d'esprit en ce qui concerne l'histoire de l'univers et de la terre. Il est prêt à accorder que les jours de la création sont des époques; il attribue volontiers des milliards d'années à l'Univers et des centaines de millions à la terre. Par contre, il ne fait pas la moindre concession pour tout ce qui touche à l'homme. On n'a retrouvé aucun reste humain de plus de quelques milliers d'années, dit-il, et il faut s'en tenir aux 5 à 6 000 ans écoulés depuis le Déluge. C'est la théorie du concordisme.

Les savants catholiques pouvaient-ils promouvoir ce dialogue? Cela se révèle difficile en raison des réticences exprimées dans les deux camps:

- Tout savant qui mêlerait les deux domaines serait immédiatement suspect aux yeux de ses pairs.

- En tant que laïcs, ils n'ont pas droit au chapitre sur les questions religieuses (donc sur les implications "religieuses" des découvertes scientifiques), domaine réservé aux clercs. On les accusera donc d'empiéter sur le terrain de la théologie.

La situation est débloquée par Léon XIII. Il est conscient du retard pris par l'Eglise dans le domaine intellectuel. Il impose comme cadre obligatoire des études théologiques le thomisme. Celui-ci se manifeste notamment à l'Université de Louvain avec le futur cardinal Mercier. Il étudie les rapports entre le thomisme et les sciences exactes dans une complète autonomie vis-à-vis de la théologie.

Léon XIII écrit une lettre au clergé de France (1898): "Moins que jamais, à notre époque, les élèves de vos petits séminaires ne sauraient demeurer étrangers à l'étude des sciences physiques et naturelles. Il convient donc qu'ils y soient appliqués, mais avec mesure et dans de sages proportions."

Cependant, les mesures concrètes ne suivent pas: il y a trop d'hostilité envers les sciences chez les évêques.

Le pontificat de Léon XIII est surtout marqué par des congrès scientifiques catholiques. A l'origine de ces congrès, Mgr

d'Hulst, recteur de l'institut catho. En 1884, il lance un appel en faveur d'une science chrétienne: "Acquérons ce que nous n'avons pas, ou ce que nous n'avons guère, ou ce que nous avons par exception, ou ce que nous n'avons pas en propre: la science positive ( ... ) l'heure est venue pour le christianisme du 19<sup>e</sup> d'avoir sa science à lui, comme l'eut celui du 13<sup>e</sup>. Si la science vient de Dieu, il ne faut pas pour autant que les catholiques cherchent les vérités scientifiques dans la Bible.

Le projet suscite des résistances. La presse ultramontaine flaire l'hérésie. Le clergé était plus que réticent à l'idée d'une réunion d'intellectuels en majorité laïcs, qui pourrait déborder sur le domaine théologique. Le projet recueille d'abord peu d'approbations parmi les évêques : seulement 15. Mgr d'Hulst doit se rendre à Rome pour rassurer le pape: nous ne ferons pas de la théologie, mais il faut que les théologiens soient mis au courant des découvertes scientifiques, qu'ils les utilisent dans leurs travaux. Léon XIII approuve le projet : "Votre congrès des savants catholiques n'a jamais eu plus d'opportunité que de nos jours."

Cette approbation rassure les indécis : en quelques mois, 1 800 souscripteurs, dont 600 étrangers.

Le 1<sup>er</sup> congrès a lieu en 1888 à la Société de géographie de Paris, sous la présidence du cardinal Perraud. Le niveau des communications est médiocre. Le transformisme est rejeté comme une hypothèse gratuite. Moise est reconnu comme auteur du pentateuque. Ce constat est donc plutôt l'occasion d'un constat, celui d'un fossé qui sépare l'Eglise et la science. Ce n'était pas ce que souhaitait Mgr d'Hulst. mais cela permet de rassurer le pape et la hiérarchie. Cela permet d'envisager un 2<sup>e</sup> congrès et donc de poursuivre l'évolution. 2<sup>e</sup> en 1891 (maison des Cannes de Paris), 3<sup>e</sup> en 1894 à Bruxelles : 2 500 adhésions. Mgr d'Hulst : "Vous craignez que l'emploi des méthodes se. vous entraîne trop loin, de peur de franchir les bornes, vous aimez mieux vous rejeter en arrière, fermer les yeux et les oreilles, n'écouter que les paroles que vous avez accoutumé d'entendre" cette attitude lie l'Eglise "à des opinions [ ... ] que le mvmt irréversible de l'esprit humain condamne à disparaître", à "des puérilités ou des ignorances qui se couvrent du beau nom de l'orthodoxie".

Ce discours incite les congressistes à être plus audacieux. 1897 : 4<sup>e</sup> congrès à Fribourg. Plus de 3 000 adhésions. On critique les catéchismes où on continue à enseigner la chronologie biblique comme une vérité scientifique. L'Eglise paiera cher cette imposture lorsque les enfants la découvriront. Un 5<sup>e</sup> congrès a lieu à Munich en 1900. Un 6<sup>e</sup> est prévu en 1903. Mais

Léon XIII meurt cette année-là. Avec Pie X, le dialogue tourne court, essentiellement à cause de la question biblique.

Dans ce domaine, certains membres de l'Eglise avaient tenté de concilier l'évolution générale de la science et leur foi.

L'abbé Duchesne (1843-1922) avait ouvert indirectement une brèche. Il ne s'intéresse pas à la Bible mais applique la méthode critique à l'histoire des Eglises. Ces études remettent en cause les récits hagiographiques et l'apostolicité des Eglises de Gaule. Il subit des attaques des milieux conservateurs qui lui reprochent de détruire les traditions populaires mais il est défendu par Mgr d'Hulst. Le fait d'appartenir à la fois à l'enseignement supérieur catholique et à l'EPHE lui donne une marge de manœuvre.

Autre nom important celui du P. Lagrange. il est encouragé par Léon XIII à développer l'école biblique de Jérusalem (1890). il crée en 1892 la Revue biblique. En 1893, l'encyclique Providentissimus créait un espace où pouvait se loger un travail critique: certes, il était rappelé que la Bible, inspirée par Dieu, ne pouvait se tromper, mais que l'exégèse pouvait montrer que le texte représentait le monde selon les connaissances de son temps. Il rédige en 1909 un commentaire de la Genèse. Pour Lagrange, le texte mosaïque est un ensemble de textes issus de traditions différentes, fixé à des époques différentes, et qui relèvent de "genres" littéraires différents. Pour comprendre, la signification de cet ensemble, il faut se livrer à deux types d'exégèse :

- une exégèse historique qui utilise toute une série de sciences et qui doit être indépendante de toute autorité dogmatique.

- une exégèse théologique qui doit dégager la signification spirituelle et doctrinale du texte. Elle dépend, cette fois, de l'autorité

C'est dans ce contexte général que de jeunes clercs sont amenés à rejeter l'enseignement traditionnel sur la Bible. Parmi eux, Alfred Loisy (1857-1940). Loisy a fait ses études au séminaire de Châlons, puis à l'institut catholique de Paris où Mgr d'Hulst lui confie la chaire d'Ecriture Sainte en 1891. Il entreprend un commentaire systématique de la Bible à la lumière de l'Histoire. Son cours est très vite contesté: en 1892, le supérieur de Saint-Sulpice interdit à ses séminaristes de suivre son cours. Les théories de Loisy sont condamnées: le modernisme. Encyclique Pascendi en 1907. Serment antimoderniste en 1910.

Dans le domaine scientifique, le christianisme d'opinion trouve difficilement sa place, dans la mesure où il peut entrer en conflit avec la doctrine de l'Eglise.

Des contradictions du même type peu-

vent se rencontrer dans les deux domaines du catholicisme militant :

- le domaine politique
- le domaine social
- le domaine politique: on peut dire que la volonté de réinvestir le champ politique est visible lors du ralliement. Le ralliement est simplement l'acceptation des institutions républicaines. Il n'implique pas une adhésion à l'idéologie républicaine. Il implique cependant que le catholicisme accepte de ne plus être une vérité indiscutable mais une opinion (à implications politiques) confrontée dans le cadre d'un débat démocratique à d'autres. On sait que l'acceptation par les catholiques de cette mutation est loin d'être totale. Cependant, pour un certain nombre de militants, la conversion au catholicisme va s'opérer.

Deux mouvements jouent la carte de la démocratie : l'ACJF et le Sillon. Cependant, le Sillon est condamné en 1910.

- domaine social : apparition d'un syndicalisme chrétien. Les conceptions de l'Eglise en matière sociale étaient jusqu'alors inspirées par l'idée d'une société unanime dans son christianisme, par l'existence d'une mentalité de chrétienté: l'unanimité est celle de la corporation chrétienne. Les premières expériences de catholicisme social cherchent à recréer cette atmosphère en instaurant une collaboration entre les classes, chacune placée là où elle doit l'être: cercles catholiques d'ouvriers d'Albert de Mun. Dans le même ordre d'idées, Léon Harmel et son usine chrétienne de Warmeriville. 11 tisse dans et autour de son usine un réseau d'œuvres qu'il appellera plus tard "corporation": des œuvres de piété, des institutions coopératives et au dessus, un organisme mixte qui chapeaute le tout: le comité de corporation, constitué des patrons et de salariés qu'ils choisissent". Parmi les associations qui entrent dans l'organigramme un conseil syndical mixte, la société de secours mutuel, la coopérative, la société de jeunesse, dirigée par l'aumônier, la chorale, la société de gymnastique, toutes sortes de confréries, dont Archiconfrérie ND de l'Usine (créée en 1875) : 70 en 1889. Mais il affirme dès 1882 : "les bienfaits des patrons sont impuissants quand ils ne s'appuient pas sur l'association ouvrière". Il ajoute : "Quand il n'y a pas d'association pour le bien, les ouvriers se trouvent livrés sans défense à l'association pour le mal, laquelle est toujours tyrannique." ceci revient à envisager un syndicalisme ouvrier autonome, qui s'inscrit clairement dans une perspective de confrontation avec les syndicats non chrétiens. D'où un différend avec les patrons catholiques du Nord qui restent imbus de leur autorité et refusent l'initiative ouvrière que LH entend encourager :

L'encyclique Rerum Novarum (1891)

de Léon XIII va trancher. Pour la première fois, Rome consacre une analyse d'ensemble à la question sociale, qui n'est plus envisagée seulement sous l'angle des condamnations morales. L'encyclique commence par un préambule qui évoque la crise de civilisation provoquée par "les progrès incessants de l'industrie" et leurs conséquences: "la situation d'infortune et de misère imméritées" des "classes inférieures". un "petit nombre de riches et d'opulents" imposent "un joug presque servile à l'infinité multitude des prolétaires". Dans la première partie, le pape s'emploie à réfuter l'idée socialiste qui met en cause "le droit de propriété sanctionné par le droit naturel" et la famille, qui a la priorité sur les autres. par ailleurs, le pape affirme la légitimité de l'intervention de l'Eglise en matière sociale. Elle invite à la réconciliation des classes respectueuses de la justice. Le patronat doit respecter en l'ouvrier "la dignité de la personne" (dignitatem personae) Cependant, Léon XIII réfute aussi les principes libéraux. L'Etat est fondé à intervenir en faveur de la classe ouvrière au nom de sa mission "protéger la communauté et ses parties". Il a le droit de mettre en place une législation sociale sur les conditions d'emplois des enfants, des femmes et des hommes. Si l'Etat reconnaît le principe de la propriété et doit favoriser l'accès de l'ouvrier à la propriété, il peut "en tempérer l'usage et le concilier avec le bien commun". Surtout, l'Etat est la dernière instance (en cas de défaillance des instances intermédiaires) capable de fixer le "juste salaire" : "le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête". Cependant, les lois "ne doivent pas s'avancer, ni rien entreprendre au-delà de ce qui est nécessaire pour réprimer les abus et écarter les dangers". De toute façon, le recours à l'Etat ne doit intervenir qu'en dernier recours: "vu surtout la variété des circonstances des temps et des lieux, il sera préférable que la solution en soit réservée aux corporations ou syndicats".

"Corporations ou syndicats": Léon XIII au nom du refus de l'individualisme préconise l'association. A l'Etat, il préfère les corps intermédiaires. c'est dans la reconnaissance de ces corps intermédiaires qu'il voit la solution de la question sociale. Quels corps intermédiaires ? Les corporations ne sont pas exclues, mais il n'est pas question de recourir à la corporation obligatoire, organisée par l'Etat, comme le souhaitait LTdP. Elles doivent relever de la libre initiative. Les corporations ont exercé une "bienfaisante influence" dans le passé. Elles peuvent donc permettre de surmonter les conflits sociaux. Léon XIII se réjouit donc de voir "se former partout des sociétés de ce genre, soit composées des seuls

ouvriers, soit mixtes, réunissant à la fois des ouvriers et des patrons". Cette mention ("soit composée des seuls ouvriers") a été ajoutée par le pape lui-même, sous l'influence du cardinal Gibbons. Par conséquent, le syndicalisme ouvrier est légitime. Mais, comme la plupart des associations ouvrières sont habituellement hostiles au "nom chrétien", il appartient de "s'organiser eux-mêmes", formule qui ouvre la voie au syndicalisme chrétien.

L'encyclique eut un retentissement considérable. Pour la grande majorité des commentateurs, elle est le signe de la volonté de Léon XIII d'aller vers le peuple et de rompre avec les forces conservatrices.

Il est notamment possible d'envisager un syndicalisme ouvrier chrétien. Dès 1885, Léon XIII avait demandé aux FEC d'utiliser les possibilités ouvertes par la loi de 1884. Pourquoi les FEC? En raison de leur implication dans l'apostolat en direction de la jeunesse populaire (patro). Ils créent d'abord un bureau de placement pour leurs anciens élèves (rue des petits Carreaux, IX) 1887: syndicat des employés du commerce et de l'industrie fondé par 18 j.g. dont Jules Zirnheld. 1889: premiers syndicats féminins. Ajoutons l'action des militants du Sillon qui créent des secrétariats du peuple: le Sillon de Nancy or-

ganise une "exposition des horreurs économiques". Ajouter les syndicats agricoles.

Le catholicisme social, au tout début du 19<sup>e</sup> siècle, bénéficie de la création de deux structures qui lui permettent d'approfondir ses idées:

- L'Action populaire créée à Reims en 1903 (d'abord à Lille) par les jésuites (P. Desbuquois). Mène une réflexion sur les sujets sociaux et développe des moyens de propagande: tracts, brochures donnant des renseignements concrets sur les syndicats, les caisses rurales, etc. l'action populaire contribue à l'éducation sociale du clergé et de nombreux laïcs. Elle contribue à populariser l'idée syndicale chez les catholiques.

- Les semaines sociales (1904): des conférences de type universitaire destinées à apporter aux militants catholiques sociaux les bases intellectuelles nécessaires à l'action. Les I<sup>e</sup> se déroulent à Lyon en 1904. C'est une initiative de Marius Gonin.

Des initiatives qui se heurtent, surtout après la condamnation du Sillon aux critiques des intégristes qui dénoncent le "modernisme social". Au début de 1914, les catholiques sociaux doivent multiplier les démarches à Rome pour plaider leur bonne foi: Léon Harmel se déplace à 85

ans pour défendre le syndicalisme chrétien, menacé par la Civiltà cattolica.

Même problème en Allemagne où se pose la question de la participation des protestants aux syndicats chrétiens.

Ainsi, s'esquisse à la fin de la période de nouvelles formes d'insertion du religieux dans la vie politique et sociale contemporaine. cependant, l'épanouissement de ces nouvelles manifestations du religieux se heurtent à la fin du siècle à la résistance de ceux qui restent fidèles à la conception traditionnelle de la chrétienté. Le modernisme est condamné. le Sillon l'est également. le syndicalisme chrétien a des difficultés. La raison, la force de l'intégrisme dans l'entourage de Pie X.

Je n'ai pas parlé de la figure du pape au 19<sup>e</sup> siècle. mais il faut dire rapidement qu'elle est assez emblématique de ce recul institutionnel de l'Eglise au 19<sup>e</sup> (elle perd son pouvoir temporel) et en même temps de ce nouveau rayonnement que l'Eglise peut envisager dans le champ de la confrontation des opinions: souverain spirituel, le pape comte plus que jamais. De ce fait, c'est seulement après 1914, sous le pontificat de Pie XI que la figure du militant (et de la militante) catholique s'affirmera véritablement. ■

### **Journée de La Régionale de l' A P H G**

**Samedi 24 janvier 2004**

**CRDP de Reims**

**9h30 - 17h**

**Le forum de la Régionale inscrit au PAF**

**portera sur**

## **La Méditerranée**

### **Intervenants contactés :**

*Laurent CARROUE( Paris VIII) - l'interface méditerranéen : les échanges*

*Frédéric DUMONT( Université Lille) - les migrations transméditerranéennes*

*André HUMBERT (Université de Nancy) - Eau et agriculture sur les deux rives de la Méditerranée*

*Gérard GRANIER (IPR- IA Académie de Rouen) - la Méditerranée, une interface Nord Sud*

*Marcel BAZIN ( URCA) - Problématiques de la Méditerranée orientale*

## Les mutations actuelles du christianisme

par Claude Prudhomme

Le propos de Claude Prudhomme est d'essayer de faire une synthèse, un tableau des grandes mutations qui sont en train de marquer le christianisme aujourd'hui et, en particulier et probablement depuis une trentaine d'années, montrer le rapport au religieux de nos sociétés.

Il faut partir de deux constatations.

- La première est le phénomène massif de la sécularisation et de la contestation du fait religieux, au point que Jean Delumeau avait pu se demander, dans les années 1970, si le fait religieux n'allait pas mourir !

- Deuxième constatation ; depuis quelques années, on assiste à un retour qui apparaît envahissant voire très menaçant, du fait religieux, notamment à travers l'Islam. L'actualité en donnerait des exemples.

Comment faut-il analyser en tant qu'historien, ces deux tendances apparemment contradictoires : celle d'un recul inéluctable et celle d'un retour non programmé ? Tel est le propos de l'exposé qui suit.

### I- Qu'est-ce que la sécularisation ?

Peut-on encore développer devant des classes la sécularisation comme paradigme, comme fil conducteur qui permettrait d'expliquer les mutations du religieux aux XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècles ?

Faut-il « larguer » la sécularisation sous prétexte que le religieux serait de retour ?

#### 1. Définition de la sécularisation

Définir la sécularisation est une chose aisée que l'on trouve dans de nombreux manuels. On peut rapidement la caractériser comme un processus d'autonomisation par rapport au religieux qui se réalise dans la très longue durée.

Aujourd'hui, tous les historiens estiment que depuis le Moyen-Age il y a un triple processus d'autonomisation par rapport au religieux qui est en cours :

- du politique

- de la science (l'affaire Galilée en est l'événement emblématique)

- à la fin du vingtième siècle, le rapport de la société civile par rapport au religieux. L'autonomisation est, semble-t-il, achevée dans les sociétés industrielles.

Cette définition est, bien sûr, à analyser, affiner, compléter.

Que reste-t-il aujourd'hui de valable et de pertinent dans cette définition ?

Quatre traits sont à retenir et rendent compte de ce que nous pouvons voir sous nos propres yeux.

#### 2. L'individualisation du « croire chrétien »

Le premier trait le plus évident, est l'individualisation du « croire chrétien » c'est à dire, de la manière de croire des chrétiens dans les sociétés occidentales. Le point de départ est connu, c'est la Déclaration des Droits de l'Homme de 1789 et, en particulier, l'article 10 : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public ». Cet article est absolument central et a représenté une révolution morale dont les contemporains n'ont pas eu conscience.

Que dit en effet cet article ?

Cet article dit que, pour la première fois dans l'Histoire, on considère le fait de croire comme relevant de l'opinion et que donc, comme toute opinion, le statut de la religion relève de quelque chose que l'on peut discuter et de quelque chose sur laquelle on peut changer d'avis, ce qui était impensable quelques décennies auparavant.

Cet aspect là reste tout à fait central dans les manières de croire aujourd'hui. Il ne faut jamais l'oublier et, même au sein de l'Islam, y compris l'Islam qui est en train de s'établir dans nos pays, on pourrait le retrouver. Il y a donc sans aucun doute, une individualisation, d'abord dans les manières de croire, dans toutes les religions et en premier lieu dans le christianisme.

#### 3. La « privatisation de la croyance »

Le deuxième fait qui semble aussi acquis aujourd'hui, et sur lequel on ne peut donc pas revenir, est un peu le prolonge-

ment du fait précédent. C'est, à la suite des sociologues, ce que l'on a appelé la « privatisation de la croyance ». Il consiste dans l'effacement progressif de la croyance religieuse dans l'espace public. Ce sont tous les processus de séparation du religieux par rapport à la science, par rapport à la vie politique, à tous les domaines de la vie collective. Voir le texte éclairant et synthétique d'Yves Lambert. Il est l'auteur de l'ouvrage « La rupture des Trente glorieuses, Dieu change en Bretagne ». C'était le titre de sa thèse qu'il a repris dans un article de la revue *Archives de sciences sociales des religions*. Il est à la fois historien et sociologue. Sa thèse étudie ce qui s'est passé dans un petit village de Bretagne au XX<sup>e</sup> siècle pour essayer de comprendre comment la religion chrétienne a complètement changé de statut.

A partir de sa thèse, dans cet article, il essaye de théoriser un peu ses conclusions. Une phrase, au centre de l'extrait, est à mettre en évidence : « Si la religion s'en allait, tout partirait. On disait cela autrefois ».

Il est clair que c'est là le changement le plus fondamental qui s'est opéré. On peut dire que, à des dates variables qui se situent au milieu du vingtième siècle, suivant les régions dans nos pays occidentaux ou d'Europe, la religion constituait l'englobant de toutes les activités humaines et que tout d'un coup, on a vu s'affirmer d'autres rationalités, d'autres logiques qui, peu à peu, ont supplanté dans des domaines particuliers le rôle joué traditionnellement par le religieux.

- Un exemple : notre vision du monde, (c'est le thème à la mode,) qui n'est plus commandée par la vision biblique mais par celle de Darwin.

- Autre exemple : l'attitude face aux biens matériels. Pendant longtemps, la réussite matérielle était recherchée dans l'accomplissement de gestes religieux, voire dans des demandes qui étaient très ritualisées, comme les pèlerinages. Désormais, on sait très bien qu'elle dépend de l'obtention de diplômes ou de stratégies qui visent la vie économique.

Mais, même ce qui était plus nouveau et plus fondamental comme la définition du bien et du mal, ne relève plus aujourd'hui de catégories de nature religieuse. Ce n'est pas la peur de l'enfer ou l'espoir du paradis qui déterminent les gens à agir bien ou mal. Les catégories de la morale se sont émancipées elles aussi de la religion. Et finalement, c'est l'individu lui-même qui, d'une certaine manière, est capable de se déterminer par lui-même en se passant de la référence religieuse pour les principaux choix de sa vie.

Donc, tout ce processus là, que l'on peut bien définir comme un processus de privatisation de la religion, de séparation des domaines, de distinction entre les niveaux, reste un processus entièrement valable, extrêmement actif dans nos sociétés.

#### 4. L'autonomisation des croyants

De cela découle un troisième point, qui nous ramène un peu à l'intérieur de l'expérience religieuse. Ce qu'ont découvert les grandes confessions chrétiennes au vingtième siècle, c'est que leur capacité à décider ce que devait être la Foi (ou la manière de croire), tendait progressivement à s'affaiblir. On assiste au contraire à une « autonomisation des croyants ».

Ce modèle qui, au départ est un modèle protestant (la Réforme protestante l'avait mis en avant), fait du croyant lui-même, armé de la Bible, le véritable décideur de ce qu'il doit croire et de ce qu'il doit faire en terme de pratique, voire en matière d'obligations morales liées à la religion.

Ce modèle, peu à peu, s'est diffusé dans l'ensemble du christianisme malgré beaucoup de résistances et de tentatives d'opposition, y compris au sein du catholicisme. Si l'on faisait aujourd'hui des enquêtes sur ce que croient les pratiquants ou la manière dont ils interprètent le « Je crois en Dieu » s'ils sont chrétiens, les réponses marqueraient des éventails de réflexion extraordinairement ouverts.

Le dogme lui-même n'est plus contrôlé comme autrefois par les Eglises. Ceci est encore visible dans le fait qu'il y a une certaine relativisation des dogmes dans toutes les confessions chrétiennes au profit des valeurs. Les gens se retrouvent beaucoup plus autour de valeurs communes qu'autour de croyances qui sont érigées en dogmes parfaitement circonscrits.

L'autonomisation du croyant, voilà sans doute quelque chose qui est tout à fait ori-

ginal, nouveau, et qui s'inscrit dans un paysage tout à fait différent de l'ancien.

#### 5. La valorisation de l'Histoire sur Terre

Le quatrième point à retenir de la sécularisation est là aussi un processus de longue durée que l'on voit très bien se développer après la Révolution française et tout au cours du dix-neuvième siècle. Il consiste à valoriser l'Histoire dans laquelle on vit, le monde d'ici bas, tandis que s'éloigne le monde de l'Au-delà.

Cette prise de conscience chez les historiens s'est faite avec les modernistes, surtout ceux qui lorgnaient en même temps sur l'étude du dix-neuvième siècle comme la fameuse thèse de Bernard Cousin sur les ex-voto de Provence. C'est le premier à avoir réfléchi systématiquement sur la signification du recul progressif dans l'espace iconographique du Ciel et de la présence de Dieu.

Derrière tout cela on se rend compte que c'est une véritable révolution qui s'est opérée. Jusque-là, dans les textes chrétiens, l'essentiel était après la mort. C'était l'accès à l'Éternité. Or, désormais, on voit triompher un nouveau discours qui dit que le Salut se joue d'abord ici-bas et maintenant. Et donc, que la vie terrestre n'est pas seulement une parenthèse, une « vallée de larmes » comme disaient les textes depuis le Moyen Âge, mais qu'elle est bien le lieu dans lequel le chrétien doit s'engager pour pouvoir obtenir ou espérer le Salut.

Il y a des exemples historiques très concrets de ce renversement de perspectives. Celui qui semble le plus spectaculaire est la question de l'esclavage. Il n'avait pas posé de problèmes aux chrétiens qu'ils soient catholiques ou protestants après la Réforme. L'esclavage semblait tout à fait conciliable avec le christianisme. Or, voilà qu'à la fin du dix-huitième siècle, chez les protestants anglais puis, plus largement dans tout le christianisme de la première moitié du dix-neuvième siècle, il apparaît que le changement de statut religieux, l'accès à la liberté spirituelle par le baptême ne pouvait pas être concevable sans un changement de statut juridique : l'accès à la liberté juridique, c'est à dire à l'émancipation des esclaves. En quelques années, cela s'est fait très vite, en deux ou trois décennies, le discours chrétien s'est complètement inversé sur ces questions-là, en valorisant tout d'un coup, d'abord l'existence sur terre, et en trouvant insupportable qu'on puisse expliquer à des esclaves ce qui avait toujours été enseigné, qu'après

tout, la servitude terrestre n'était que tout à fait relative dans la mesure où elle leur permettait de gagner, plus sûrement d'ailleurs que leur maître, le Salut éternel. Ce type de discours ne passe plus au début du dix-neuvième siècle.

Du coup, cette valorisation de l'Histoire dans laquelle on est inscrit, signifie donc un engagement dans le monde. C'est encore le dix-neuvième siècle qui en est la meilleure illustration. L'engagement social des chrétiens au dix-neuvième siècle est un élément connu. Ils passent d'un rapport qui est du type de la charité, l'aumône, à une autre, la nécessité de transformer la société parce qu'on ne peut pas se contenter d'en soigner les plaies, et qu'il faut aussi la changer en profondeur. Cette doctrine sociale catholique est entièrement théorisée à la fin du dix-neuvième siècle.

On trouve aussi des doctrines sociales protestantes. Ce sont tous les courants du christianisme social, et dans le monde beaucoup plus contemporain, cela se développe avec l'intérêt apporté par ces mêmes milieux au Tiers Monde. C'est l'histoire de la plupart des O.N.G. (Organisations non Gouvernementales) qui se sont investies dans le Tiers Monde et qui ont toutes quasiment pour origine un engagement chrétien qui se sécularise progressivement.

Il y a donc une prise en compte de la dimension sociale, de sa valeur, de sa nécessité, qui correspond bien là aussi à ce processus de sécularisation auquel il a été fait allusion précédemment.

On pourrait encore développer d'autres aspects de cette sécularisation, sur le plan politique par exemple, comme la naissance des mouvements politiques chrétiens, que ce soit la démocratie chrétienne ou les différents mouvements, il y a quelques années, des chrétiens pour le socialisme.

Donc, le paradigme de la sécularisation peut toujours s'enseigner car il fonctionne et peut facilement se vérifier. On pourrait même d'ailleurs voir qu'il fonctionne aussi dans l'islam, au moins dans des pays comme la France. Mais, en même temps, on se rend compte qu'il faut l'affiner, le compléter, le préciser.

#### 6. Des enseignements récents sur les concepts de sécularisation et laïcisation

Deux auteurs aident à réfléchir à la nécessité peut-être d'être un peu plus précis.

Le premier auteur est Jean Bauberot qui a proposé de distinguer ce qu'il appelle des « seuils de laïcisation ». Il est le premier à avoir mené des études systématiques montrant que la voie française qui conduit à une séparation complète n'est pas la seule voie possible, que la laïcisation est un phénomène général mais qui peut se traduire de différentes manières suivant les expériences nationales par exemple. On se rend bien compte aujourd'hui, en écoutant le Président américain George W. Bush que, de fait, le modèle de sécularisation américain n'est pas le même que le modèle français.

Dans un numéro spécial de la revue Les Cahiers français, *Religions et sociétés*, n°273, 1995, La Documentation française, Jean Bauberot a rédigé un article intéressant dans lequel il tente une typologie des modes de laïcisation, qui évite de rester uniquement sur le modèle français.

Le deuxième auteur qui amène à affiner le concept de sécularisation est le philosophe, essayiste, sociologue, historien Marcel Gauchet. Il est l'auteur de deux ouvrages :

- *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985

- *La religion dans la démocratie*, 1998.

Dans ces deux ouvrages, Marcel Gauchet tente une interprétation de la laïcisation qui essaie d'en faire un concept général et moins marqué par le modèle français. Il emprunte très largement à cette idée celle d'un désenchantement du monde.

Sa thèse, qui mérite discussion, est la suivante : le christianisme est la religion par laquelle s'est faite la sortie de la religion, c'est-à-dire qu'il y aurait dans le message chrétien lui-même une logique de laïcisation originale qui amène à la situation que nous avons aujourd'hui.

Il explique notamment que, finalement, le christianisme a joué ce rôle jusqu'au début du dix-huitième siècle, le siècle des Lumières, puis, ayant rempli sa tâche historique, cette laïcisation a pu fonctionner d'elle-même. Elle n'avait plus besoin du christianisme et elle était même devenue à ce moment-là une machine contre le christianisme lui-même.

Il semble que, pour Monsieur Prudhomme, ce concept de « désenchantement du monde » qui rejoint ce que disait Blonbert, est un modèle qui reste très largement valable. En effet, Blonbert pense que nous vivons dans un monde où nous faisons appel à des logiques, des rationalités différentes, suivant les domaines qui

sont concernés.

Transition : Ainsi, la sécularisation est un concept qui fonctionne encore, sans aucun doute, à condition d'y apporter quelques compléments, quelques nuances et de ne pas en faire, encore une fois, une sorte de modèle unique et uniforme. En même temps, tout ce que les travaux récents mettent en évidence, qu'ils soient sociologiques ou historiques, c'est que l'on est entré dans une formidable époque de transformation(s) du religieux (« transformation » à la fois pris au singulier et au pluriel).

## II- L'évolution dans les «modalités du croire »

(Michel de Certeau), à partir des travaux récents d'historiens et de sociologues du religieux

La réflexion est d'abord née de cette constatation paradoxale que le religieux résiste. Il y a toujours autant de religieux autour de nous, même s'il change de forme.

C'est par exemple le constat que chacun d'entre nous peut faire en consultant les rayons des librairies. Au rayon « spirituel », on remarque bien que les ouvrages prolifèrent. Ces ouvrages qui, autrefois, relevaient du domaine « religieux » c'est-à-dire relevant des confessions religieuses, tendent à avoir une part réduite dans les rayons au profit d'autres types de spiritualités.

### 1. Le religieux résiste

Ce premier constat se remarque dès le dix-neuvième siècle. On annonce en effet, et régulièrement depuis le dix-neuvième siècle, la prochaine disparition du religieux avec la mort de Dieu ; pourtant, il résiste.

En réalité, on a plutôt l'impression qu'il se déplace, qu'il migre, qu'il est transféré dans d'autres domaines.

Ce constat de résistance et de migration est vrai. D'abord, d'une certaine manière au sein du christianisme. On a assisté depuis deux siècles à des transferts de sacralité qui ont touché des masses énormes. La nation est par exemple devenue l'objet d'un véritable culte avec ses rites, sa liturgie, et même des comportements de type religieux puisqu'il faut sacrifier sa vie pour elle.

Ce constat est aussi vrai pour ces grandes idéologies qui ont été la raison de vivre de générations et de millions de per-

sonnes, que ce soit le communisme et l'espoir de la révolution prolétarienne, que ce soit aussi, même si c'est sur un autre registre, les idéologies de type fasciste (il y a des affinités). Certains, parmi les sociologues, voient même dans le sport un phénomène de transfert de sacralité. Cela prouve bien que la religion s'immisce partout !

Pour autant, à ce propos, faut-il parler de « religion séculière » ?

Si on lit l'introduction du numéro des Cahiers français « Religions et sociétés » (voir plus haut), on se rend compte qu'il s'agit d'un débat sans fin car on ne sait pas comment définir la religion.

Il convient d'être prudent dans l'utilisation de l'expression « religion séculière » car elle tend à être galvaudée et utilisée à tort et à travers. Il semble alors préférable de parler de « religiosité séculière » à la place de « religion » au sens strict. La religion repose en effet sur un certain type de croyance avec un Etre ou une force supérieure et une forme d'au-delà qui n'existe pas forcément dans ces idéologies.

Ainsi, sans aucun doute, le religieux résiste parce qu'il a réussi à se déplacer et à se transporter ailleurs.

Récemment, depuis les années 1970 et 1980 pour l'Europe, on assiste à une réactivation du religieux sous sa forme la plus classique, celle de croyance religieuse. Depuis Dupron, on parle dans le milieu des historiens qui travaillent sur cette question du religieux, de « recharge », à l'image d'une pile électrique ou d'une batterie. On a parfois l'impression que « la pile du religieux » se tarit et, d'un coup, elle réapparaît, se recharge.

Il s'agit d'un phénomène classique en ce qui concerne le protestantisme. On y est donc moins sensible en France car le pays est majoritairement de tradition catholique. Cependant, les réveils protestants sont une manifestation récurrente de ce type de recharge.

Plus étonnant encore, au sein même du catholicisme, des mouvements de ce type apparaissent dans les années 1970 et 1980, que ce soit à travers les mouvements dits charismatiques, que ce soit à travers la reprise de certaines dévotions populaires, la résistance de pèlerinages par exemple, de tout un ensemble de conduites qui, alors, paraissaient promises à une disparition prochaine.

Faut-il parler pour autant de « retour à la religion » ? Non, pas du tout. Il faut faire

là une distinction fondamentale. Les gens qui font ces « recharges religieuses » ne reviennent pas forcément dans les églises, ni à la religion telle qu'elle était.

C'est un retour au religieux mais pas un retour à la religion, ce qui est tout à fait différent.

Premier constat : le religieux résiste en se transformant.

Question : en quoi le religieux chrétien a-t-il changé en son cœur même, en son centre, et ce, de façon définitive ?

C'est l'hypothèse que la plupart des chercheurs font : le religieux s'est transformé et, probablement de manière définitive.

Pour appuyer ses propos, Monsieur Prudhomme a fourni des sondages extraits de la revue *Futuribles*. Les sociologues du religieux éditent souvent des sondages qui concernent les croyances religieuses. Pour les documents présentés et datant de 1998, on remarque des phénomènes transnationaux.

Tous les pays, qu'ils soient catholiques ou protestants, sont touchés par les mêmes changements. Quels sont ces changements ?

- Dans le document n°1, la confiance dans les Eglises est en voie d'effondrement partout en Europe. On constate d'ailleurs qu'elle est d'autant plus forte qu'il s'agit de générations de jeunes personnes. C'est donc un processus qui risque de s'aggraver dans le temps.

- Dans un deuxième registre, celui des pratiques et des appartenances religieuses, on s'aperçoit que les choses ont profondément changé. Quand on interroge des personnes pour savoir si elles se sentent religieuses, on s'aperçoit que suivant la génération, les réponses divergent. Le taux des jeunes qui se sentent religieux est beaucoup plus faible que celui des personnes âgées mais, d'un pays à l'autre, les différences sont considérables alors que pour d'autres questions, les réponses sont tout à fait dans la même tendance. Ainsi, on a bien l'impression que l'avenir est au sentiment que le non-religieux (c'est à dire le fait de ne pas se considérer comme religieux) devient majoritaire un peu partout dans nos sociétés. On le retrouve dans les questions qui concernent la manière dont on se considère catholique ou protestant par exemple...

- Il apparaît de façon évidente que la catégorie « sans religion » est en train d'augmenter de manière générale. Ce sont les jeunes Anglais qui déclarent le plus

souvent être « sans religion », ils sont suivis pas les jeunes Français. En revanche, il y a des pays où, apparemment, le mouvement se fait à des rythmes un peu différents.

Après cela, les sociologues tentent de poser des questions pour mesurer des gestes qui tradiraient l'adhésion religieuse. C'est la pratique au sens d'assister à un culte, un service religieux, le fait de prier etc...

Ce qui est intéressant, c'est d'observer des phénomènes qui ne sont pas homogènes si l'on regarde les différentes générations de population. La tendance générale est que les signes extérieurs ou intérieurs d'appartenance religieuse, les démarches, tendent à devenir de moins en moins nombreux.

Cependant, la différence entre les générations peut être assez forte d'un pays à l'autre. Surtout, il semble que chez les jeunes générations, parfois, on assiste au retour à certains gestes religieux. Il faudrait consulter d'autres résultats de sondages plus précis. Ce phénomène est connu aujourd'hui pour la religion musulmane chez les jeunes, même s'il ne faut pas en exagérer l'importance. Cette tendance semble peut-être même exister au sein de la religion chrétienne.

- Le troisième tableau montre les croyances religieuses. Ce qui a été dit sur la privatisation des croyances se remarque ici de façon assez spectaculaire.

Par exemple, le tableau n°3, 1998 montre la croyance en Dieu. Celle-ci est très forte notamment chez les jeunes Anglais avec 11%, les jeunes Français 12% et les Allemands 8%. De même, dans les pays où l'imprégnation religieuse a été beaucoup plus forte comme l'Italie ou l'Irlande, jusqu'à une date récente, les chiffres restent très largement en dessous de la majorité. Un pays fait exception et constitue d'ailleurs une énigme pour les Européens, c'est le cas des Etats-Unis. Cependant, comme le font remarquer les sociologues, il est vrai que 50% des jeunes américains déclarent qu'ils continuent à avoir une croyance en Dieu très forte. En outre, en même temps, quand on compare ces chiffres à ceux des générations précédentes, ils suivent la même tendance lourde que ce que nous avons observé ailleurs. Ont-ils simplement un retard culturel et historique pour des raisons qui leur sont propres ou est-ce simplement qu'aux Etats-Unis l'identité est largement déterminée par l'appartenance confessionnelle ? Il est difficile de pouvoir répondre à ce genre de

questions.

- L'élément un peu curieux de ces données statistiques, est celui des croyances, non pas en Dieu mais en ce qui se passe après la mort. Actuellement, les sociologues multiplient les enquêtes parce que les choses semblent se transformer de ce côté-là. On a l'impression que la croyance en Dieu se réduit de manière inexorable. Donc, les gens semblent moins croire en Dieu, surtout un Dieu personnel, mais ils croient de plus en plus à la vie après la mort. Les chiffres concernant les jeunes populations sont assez marqués pour les jeunes Français, Anglais, Danois et Néerlandais, un peu moins pour les Allemands. Les jeunes affirment donc davantage une croyance en la vie après la mort que les personnes ayant plus de 60 ans, alors que l'on pourrait penser à une situation inverse.

Evidemment, il ne s'agit pas du tout de la croyance chrétienne mais de celle de la réincarnation, thème très à la mode en ce moment. Il reste cependant que l'on a ici un exemple très caractéristique du fait que les évolutions ne sont pas forcément à sens unique et installées dans une tendance identique.

Le numéro consacré aux religions des *Cahiers français* ainsi que la revue *Futuribles* sont donc des mines de renseignements sur tous les types de croyances et peuvent être exploités en classe par exemple (on trouve des tableaux de comparaison des croyances dans l'Union Européenne).

La conclusion est que les sondages confirment bien le fait de la sécularisation au sein du christianisme même ou en dehors.

D'où, la deuxième mutation dans la manière de croire, observée par la sociologue Danielle Hervieu-Léger, qu'elle désigne par « la religion pour mémoire ».

## 2. La « religion pour mémoire »

Danielle Hervieu-Léger fait remarquer que ce qui est nouveau, y compris au sein du christianisme, c'est que désormais les personnes qui se réclament du christianisme n'adoptent pas un comportement très différent de ceux qui se réclament d'une autre religion ou d'aucune religion officielle. Ce qui domine dans tous les comportements, c'est le « bricolage religieux », terme inventé par Michel de Certeau.

Cela veut donc dire que chacun se sert dans « l'offre religieuse » disponible pour « bricoler » ses propres croyances.

Cela se produit même pour des personnes qui se réclament d'une religion théoriquement définie par des dogmes, des croyances et des autorités. C'est un des changements les plus visibles que l'on puisse observer actuellement.

Le deuxième changement correspondant à cette « religion pour mémoire » (donc, une religion qui prend un autre statut), c'est la priorité donnée à l'émotion par rapport au dogme. Tous les sociologues et historiens le présentent. Depuis le dix-neuvième siècle, il y a tout un courant au sein du christianisme pour avancer l'idée que ce qui est important, ce n'est pas le dogme mais l'expérience religieuse. Les chercheurs allemands ont été les premiers à mettre cette idée en évidence. Cette idée consiste à dire : « Je crois parce que j'ai ressenti quelque chose », et non pas « Je crois parce qu'on m'a prouvé que Dieu existe ».

C'est sans aucun doute un trait qui s'impose un peu partout aujourd'hui dans nos sociétés. Du coup, et en même temps qu'il y a dévalorisation du dogme, on retrouve, comme Danielle Hervieu-Léger l'explique, au sein même du christianisme, un « monothéisme des valeurs ». La croyance en un Dieu unique en trois personnes, difficile à saisir, tend à passer au second plan par rapport à la proclamation d'un certain nombre de valeurs, et notamment celles des Droits de l'Homme.

Exemple : C'est le cas spectaculaire du catholicisme qui a combattu les Droits de l'Homme de 1789 jusqu'aux années 1960 avant de s'y rallier, au point que le Pape pourrait passer aujourd'hui pour un défenseur des Droits de l'Homme, ce qui était inimaginable au temps du Syllabus.

Il y a donc tout une autre manière de croire qui se fait de ce point de vue là, qui se traduit aussi d'ailleurs dans la structuration des communautés à la base puisque le quadrillage traditionnel qui consistait à investir l'espace à partir des paroisses notamment, ne fonctionne plus et, au contraire, les seules communautés qui semblent avoir de l'avenir relèvent des « fraternités électives », comme le disent les sociologues, c'est-à-dire des communautés dans lesquelles les gens ont choisi d'être ensemble. C'est d'ailleurs un grand changement par rapport à toutes les stratégies employées jusque là par le christianisme et notamment le catholicisme traditionnel.

A partir de ces réflexions, Danielle Hervieu-Léger a écrit un autre ouvrage très intéressant : *Le Pèlerin et le converti*,

avec pour sous-titre « La Religion en mouvement » chez Flammarion en 1999.

Le titre résume la thèse. Elle explique que désormais, le croyant nouveau-modèle (le croyant qui vient d'arriver ou de sortir), c'est un croyant qui se ramène à deux figures. La première est celle du pèlerin : c'est « quelqu'un qui ne va pas rester immobile dans sa manière de croire, qui même va peut-être changer d'adhésion religieuse au cours de son existence ». Toutes les études faites à partir de parcours biographiques montrent par exemple des chrétiens qui passent au bouddhisme, certains qui reviennent au christianisme ou vont ailleurs, d'autres qui changent complètement de religion... En Amérique du Sud existe un cas plus spectaculaire de groupes de catholiques qui sont passés en grand nombre dans des mouvements pentecôtistes.

Donc, le nouveau modèle du croyant n'est pas celui qui hérite la croyance de ses parents, qui va mourir dans la religion de ceux-ci, et surtout qui va mettre un point d'honneur à la transmettre à ses enfants. C'est un croyant « nomade », « pèlerin », comme le dit Danielle Hervieu-Léger. Du coup, la figure qui est valorisée est celle du converti. « Puisque la croyance religieuse n'est plus quelque chose que je reçois, mais que je choisis au cours de mon existence », le modèle est par conséquent celui du converti.

Il s'agit d'une conversion à ce que l'on souhaite, mais il faut à un moment donné faire une démarche qui manifeste extérieurement cette volonté d'adhésion religieuse. La thèse du spécialiste des conversions, fin dix neuvième-début vingtième siècle, à l'Université de Reims, Frédéric Dugelot a montré comment les intellectuels avaient anticipé sur ce nouveau modèle. Le titre de sa thèse est « Les conversions au catholicisme dans les milieux intellectuels, 1885-1935 ».

La religion est donc d'une certaine manière « pour mémoire ». Elle donne naissance à de nouvelles figures, mais du coup les institutions religieuses se demandent ce qu'elles peuvent bien faire.

### 3. Que font les institutions religieuses ?

Il n'y a plus de « pilote dans l'avion ». Et toutes ces autorités constituées se trouvent non seulement affaiblies, mais aussi délégitimées. Comment donc peuvent-elles reprendre la direction des opérations ?

Au début de son premier ouvrage «

La religion pour mémoire », Danielle Hervieu-Léger fait une description des stratégies catholiques, protestantes ou juives, pour essayer de reprendre la direction des affaires.

L'enjeu fondamental tourne notamment autour de la mémoire. La nouveauté est la suivante : « Puisque je choisis mon adhésion religieuse, quand je l'ai choisie, je me re-fabrique une mémoire, une Histoire ». Dans tous les groupes religieux, nouveaux, on assiste à la recherche d'ancêtres, de fondateurs, de lignées dans lesquelles ils peuvent s'inscrire. Parfois d'ailleurs ces groupes religieux les inventent complètement. L'important est qu'ils puissent avoir une mémoire ou une Histoire dont ils se réclament.

Se voyant tout d'un coup dépossédés de la capacité à fabriquer la mémoire du groupe religieux, les Eglises ou le Judaïsme développent des efforts considérables pour chercher à gagner cette bataille de la mémoire. Cela explique pourquoi, dans le protestantisme depuis quelques années par exemple, on multiplie les commémorations des grands événements comme la Révocation de l'édit de Nantes, ou de certains événements de la Révolution française.

Les protestants français ont besoin de dire qu'ils ont une Histoire pour montrer aux jeunes, qui voudraient fabriquer seuls une mémoire ne tenant pas compte de l'Histoire collective, qu'il y avait une Histoire avant eux. C'est encore plus spectaculaire dans le catholicisme depuis quelques années, puisqu'il s'agit d'un des grands chantiers lancés par Jean-Paul II.

Comment reprendre le contrôle de la mémoire catholique ? Il l'a fait en s'adressant en priorité aux jeunes lors de grands rassemblements, les « journées mondiales de la jeunesse » (JMJ). Lorsque l'on regarde les choix des lieux où se tiennent ces grands rassemblements, et la manière dont ils se déroulent, le véritable rituel qui les entoure, on s'aperçoit que l'objectif à atteindre est bien celui-là. A Paris, Rome ou ailleurs, l'objectif est d'expliquer à ces jeunes qu'il faut qu'ils acceptent d'entrer dans une Histoire qui les a précédés, c'est-à-dire aussi dans une Eglise qui est la porteuse d'un message, et pas simplement de se considérer en consommateurs, du point de vue de Jean-Paul II, décidant eux-mêmes de ce qu'ils vont mettre dans leur « panier de la ménagère » du croyant.

Voilà donc les grands changements que l'on peut repérer en terme de transformation

du religieux.

Cela semble éclairer trois problèmes actuels, qui sont des problèmes généraux de la société et des religieux, et trois lieux de combats et de débats. Puisque tout éclate, la première bataille qui apparaît dans nos sociétés aujourd'hui est celle pour l'identité.

Toutes les confessions, quelles qu'elles soient, cherchent à investir ce champ-là, en montrant qu'elles sont porteuses d'une identité. Ce qui se passe dans l'islam (la pratique parfois exagérée du Ramadan par certains jeunes) n'est qu'un aspect particulier d'un phénomène beaucoup plus large, qui, même s'il est moins spectaculaire, se traduit autrement. La religion a l'impression qu'elle retrouve un avenir et une possibilité d'occuper le champ social dans la mesure où elle est porteuse d'une identité, et qu'elle répond aux effets des éclatements ou au moins, permet d'en amortir les effets.

Le deuxième champ de bataille des religions d'aujourd'hui est leur sens.

Elles savent qu'elles ont perdu, depuis le 19<sup>e</sup> siècle, la bataille du comment, puisque c'est la science qui apporte cela.

Mais, disent-elles, il reste la question la plus fondamentale, qui est celle du pourquoi. Le discours de toutes les Eglises et confession chrétiennes désormais est focalisé sur cela : « Nous n'avons pas de réponse concrète à apporter au problème ; d'autres rationalités le font mieux que nous, mais nous pouvons vous dire d'où vous venez, et où vous allez ». Donc, les Eglises adoptent un changement de niveau dans leur discours.

Cela ne règle donc pas évidemment les questions. Cela ne veut pas dire que les religions organisées ont pour autant repris le contrôle des opérations. Mais cela montre que les choses ne sont pas aussi clairement jouées que l'on pouvait l'imaginer il y a quelques années, et que notamment en occupant des « créneaux particuliers », des confessions chrétiennes traditionnelles ou des confessions nouvelles ont, semble-t-il devant elles, un véritable avenir. Mais surtout, ce qui est nouveau pour le christianisme, c'est qu'il a compris qu'il avait une carte à jouer, celle de l'universalité.

### III. La globalisation du christianisme

Référence intéressante : *l'Atlas des Religions*, éditions Autrement.

En effet, dans un monde qui semble échapper à tous, où l'individu très souvent a le sentiment d'être livré à lui-même, le christianisme mais aussi l'islam ont semblé-t-il à jouer un rôle social qui n'était pas prévu il y a quelques décennies.

#### 1. La géographie du christianisme dans le monde

Pour connaître la géographie des chrétiens dans le monde il faut d'abord regarder leur répartition sur un planisphère. La constatation que l'on fait aujourd'hui est que, si l'on rapporte le nombre de chrétiens à la population d'un continent donné, il y a toujours héritage de l'Histoire : deux continents l'emportent très nettement sur les autres. Ce sont l'Amérique, Nord et Sud, le continent le plus largement christianisé, puis l'Europe. Mais, nouveauté dans les statistiques, apparaît la part de l'Afrique où l'on trouve environ 25 à 30% de chrétiens alors qu'il y en avait 2% au début du 20<sup>ème</sup> siècle.

Rappel : contrairement aux idées reçues, la religion qui a le plus progressé en Afrique, si l'on suit les statistiques, n'est pas l'islam, mais la religion chrétienne. Cette idée reçue vient d'un vieux discours chrétien sur l'islam submergeant l'Afrique, alors que les statistiques montrent le contraire. Ainsi, l'on peut dire que certes, l'islam a beaucoup progressé, mais c'est encore plus pour le christianisme, surtout depuis les années 1960.

Cette nouvelle répartition sur le planisphère a des conséquences directes pour le moment en Afrique elle-même. On peut dire que toute l'Afrique au sud du Sahel est à majorité chrétienne. Pour l'Afrique, cela a une incidence réelle dans la vie politique et sociale mais, en plus, cela a des conséquences directes et considérables au sein des Eglises elles-mêmes. C'est probablement là que c'est le plus spectaculaire. Imaginons l'élection du prochain pape. On constate, si l'on regarde le corps des cardinaux qui élira le nouveau pape, que la répartition est à peu près celle des catholiques dans les différents continents par rapport à l'ensemble du catholicisme. Or, on compte à peu près dans le catholicisme 10 à 11% d'Africains ce qui n'est pas négligeable et 12 à 15% de cardinaux africains. On compte ensemble 50% d'Américains. Un catholique et un chrétien sur deux dans le monde sont américains. Le poids de

l'Amérique est donc dominant par rapport à celui de la vieille Europe.

Ce qui est étonnant, c'est qu'il y a très peu de chrétiens en Asie sauf en dehors de certaines zones comme les Philippines ou plus récemment la Corée ; l'Asie compte dans le catholicisme pour à peu près 10%, un peu moins pour le protestantisme. Mais, même si l'on a seulement 2% de catholiques en Inde, sur un milliard d'habitants, cela fait un grand nombre de personnes. Cela a donc des conséquences.

Donc, dans les rapports de force internes que l'on remarque pour le catholicisme et qui sont identiques pour le protestantisme (dans les chiffres du Conseil œcuménique des Eglises par exemple), on peut voir que le leadership européen est totalement terminé même si les conséquences ne sont pas toujours traduites par les responsables. Les catholiques comme les protestants ont « basculé » géographiquement vers le « Sud » depuis longtemps.

Ce changement des rapports de forces internes au christianisme (catholique ou protestant) se vérifie ensuite dans la composition sociologique et géographique des clercs ou pasteurs (« agents pastoraux » dans le vocabulaire des Eglises). Ce phénomène est même amplifié. En ce qui concerne les fidèles, l'Europe compte encore, mais les prêtres catholiques sont en Afrique, Asie ou Amérique. La part de l'Europe ne cesse de décroître.

Par exemple, un Jésuite sur deux est en train de devenir Indien. Qui pouvait imaginer qu'à terme, la Compagnie de Jésus allait devenir une société à majorité indienne ?

Ceci pose des problèmes du point de vue théologique, parce qu'ils ne sont pas Européens.

Cette idée est vraie pour toutes les congrégations religieuses, même les congrégations féminines.

Ex : Les sœurs de Saint Joseph du Puy vont aussi devenir d'ici 10 à 20 ans une congrégation à majorité indienne ; de plus, ces sœurs recrutent dans la région nord de l'Inde, la moins christianisée.

Les cas de figure qui se présentent alors sont très nombreux. Dans la mesure où la composition du personnel permanent des Eglises est en train de se modifier, la nature des débats ainsi que la prise des décisions vont, à terme (et commencent même déjà actuellement), se modifier substantiellement.

Cette première donnée de géographie doit rester à l'esprit mais elle n'est probablement pas la plus importante.

## 2. Les conséquences au niveau culturel pour le christianisme

Le christianisme, grâce à ces forces neuves, ne va pas mourir, pour répondre à Jean Delumeau. Il pourrait disparaître d'Europe mais, en revanche, semble avoir un avenir certain en Asie, Afrique et Amérique.

Cependant, ce christianisme est culturellement changé par rapport à l'ancien christianisme. Sa base culturelle qui était la culture grecque, judéo-grecque, est en train d'être contestée radicalement de l'intérieur par les revendications posées par des gens issus d'autres cultures.

Deux termes depuis les années 1980 ont été inventés pour prendre en compte cette donnée nouvelle. Les catholiques parlent d'« inculturation » quand les Protestants avancent celui de « contextualisation ». Dans les deux cas, ils partent tous du présupposé que le christianisme ne peut exister que s'il s'appuie, s'incarne dans la culture des sociétés parmi lesquelles il s'est implanté. Cela veut dire que sans toujours s'en rendre compte, on a effectivement déjà tiré un trait avec le passé et, d'une certaine manière, on a fait son deuil de la tradition philosophique et théologique à partir de laquelle le christianisme s'était développé dans les pays de l'Occident latin.

Pour le catholicisme, c'est donc plus facile à dater car le système est centralisé et organisé. C'est le Concile qui, sans le savoir, a fait le basculement en disant que le latin n'était plus la langue nécessaire ; donc, du coup, il y a des langues véhiculaires. Cependant, choisir une langue nationale, ce n'est pas seulement changer de langue, c'est aussi changer de culture ! Cela s'est découvert après coup.

Abandonner le thomisme comme enseignement obligatoire dans tous les séminaires du monde pour, au contraire, essayer de favoriser des philosophies qui s'appuient sur des traditions nationales et des cultures locales, c'est une autre révolution.

Toutes ces Eglises sont entrées dans une sorte de mouvement perpétuel marqué par le pluralisme culturel. C'est une situation inédite dont on ne sait pas où elle se dirige, même du côté des personnes sensées

donner une orientation à ces mouvements d'ailleurs !

Il n'y a pas de précédent à cela. Le protestantisme a certes une tradition d'éclatement, d'évolution par sécession progressive, mais cela restait malgré tout dans le même monde culturel ; il y avait des références communes. Or, ici, on se trouve confronté tout d'un coup à des demandes inattendues.

Par exemple, les Kimbanguistes, mouvement du Congo ont, dans les années 1970, demandé à entrer au Conseil œcuménique des Eglises. Dans quelle mesure accepter des gens qui se réclament de Simon Kimbangu, mort en 1921, qui s'était présenté comme le « Jésus pour l'Afrique » ? Est-ce encore du christianisme ?

Le Conseil œcuménique a transigé, trouvé une solution, et mis au point un credo accepté par tout le monde.

Est-ce que les fidèles se reconnaissent dans ce credo ? C'est autre chose. Cependant, ce groupe est entré au Conseil œcuménique des Eglises.

Manifestement, à observer le kimbanguisme de près, on peut tout de même dire qu'il n'a rien à voir avec le luthéranisme ou le calvinisme !

Il y a donc un écart sans précédent que l'on retrouve également au sein du catholicisme.

C'est l'exemple des Jésuites indiens qui demandent l'intégration de la philosophie indienne dans leurs études et leur manière de faire de la théologie. C'est une réclamation beaucoup plus sérieuse et profonde comme contestation, au point même que certains voudraient renégocier la part du christianisme dans l'enseignement du christianisme. Ils expliquent alors qu'ils n'ont pas d'Ancien Testament mais des Veda.

Il est important de voir à quel point ce changement interne de la géographie religieuse du christianisme l'entraîne dans une expérience historique pour laquelle il n'est pas forcément préparé ou, en tout cas, à laquelle il est face à des défis qui n'étaient pas prévus.

Le deuxième point c'est la « glocalisation ». Cela veut dire que désormais, la globalisation se vit à l'échelle locale. C'est encore plus vrai dans le domaine religieux que pour d'autres domaines. La mondialisation du religieux à l'échelle locale, c'est l'exemple des librairies où l'on pioche dans toutes les religions sans se déplacer. C'est aussi vrai

dans le paysage urbain. C'est étonnant de voir aujourd'hui comme les lieux de culte se diversifient, se multiplient et comme toutes les religions sont présentes partout, où que l'on aille dans le monde. Cela se voit peut-être moins dans les pays musulmans parce que la construction des mosquées est importante. On remarque cependant le développement et la présence de lieux de culte différents dans certains pays musulmans, à une échelle plus privée et plus discrète.

Les mêmes religions apparaissent un peu partout. Le meilleur exemple est celui des villes de l'Afrique.

Cela veut donc dire que l'on vit dans un monde à l'échelle locale où il n'y a plus de frontières prédéterminées. Tout bouge en permanence. Personne n'est capable de dire où passe la frontière. Pendant longtemps, le discours présentait cette frontière, c'est-à-dire qu'on expliquait aux gens « quand vous faites telle ou telle chose, vous n'êtes plus catholiques ou plus protestants » ! Aujourd'hui, ce n'est plus le discours parce que ce qui est bien vu c'est une gestion autre des choses.

Cette absence de frontières semble être, d'après les psychologues ou psychanalystes, à l'intérieur de chaque individu. Chaque individu lui-même se reconnaît dans plusieurs appartenances religieuses, ce qui complique beaucoup les choses. Donc, dans ce type d'évolution, où les frontières s'effacent, où les échanges d'appartenance, d'adhésion, de croyance, références se croisent, on se rend compte que certains types d'organismes religieux s'adaptent mieux que d'autres. Toutes les religions sont obligées d'agir avec, mais il y a manifestement un type de dispositif religieux plus efficace dans ce genre de circonstance ; c'est par exemple, le mouvement néo-pentecôtiste.

Il correspond à ces grands rassemblements que l'on voit parfois dans des reportages à la télévision, en Amérique du Sud et surtout au Brésil. On y voit des gens entrant en transe, qui parlent dans l'élan, qui expliquent avoir été guéris, que l'Esprit vient de leur tomber dessus et les a transformés... Cette mouvance pentecôtiste est une énigme pour l'instant, en tous cas l'objet d'une grande attention, car l'on peut se demander s'il s'agit d'un « feu de paille » ou si elle est appelée à se diffuser avec succès un peu partout ?

On peut suivre les déplacements de ces Eglises pentecôtistes. Des travaux ont ainsi montré comment les mêmes Eglises, nées aux USA et exportées au Brésil se

transforment une fois au Brésil. Elles passent par exemple ensuite en Angola via la langue portugaise, puis commencent à se diffuser dans d'autres zones d'Afrique voire en Asie... Cependant, à chaque fois, ce sont de nouveaux fondateurs, d'autres langues et éventuellement d'autres références.

Pourquoi ces mouvements sont-ils si efficaces ?

Il semble qu'ils doivent leur efficacité au fait que, dans le christianisme, ce sont ceux qui répondent le mieux à trois exigences du moment :

- Ce sont des Eglises extrêmement malléables. On dit qu'on est dans l'hybridité. Elles sont les mieux à même de jouer cette carte de la malléabilité.

- La deuxième force de ces Eglises : dans les religions d'aujourd'hui, il y a toujours, puisqu'on s'organise en communautés, un personnage fédérateur de la communauté. Or, ces Eglises protestantes pentecôtistes existent dans la mesure où elles sont capables de faire émerger une figure de pasteur suffisamment charismatique pour rassembler des fidèles. Quand un fidèle estime qu'il pourrait tout aussi bien faire le pasteur, il part de la communauté pour fonder une nouvelle Eglise concurrente. Evidemment c'est impossible à réaliser de la même manière dans les autres Eglises traditionnelles mais là, comme les règles sont peu précises, il est possible d'en fonder d'autres aussi facilement.

- Ce qui fait la force de ces mouvements néo-pentecôtistes, c'est aussi leur organisation en réseaux. En effet, on pourrait penser qu'avec un tel mécanisme de création, ces communautés sont au bord de l'éclatement ! Non, elles ont appliqué le principe du réseau avant les autres Eglises avec beaucoup d'efficacité. On peut savoir qu'il y a des réseaux parce que l'on s'aperçoit qu'elles entretiennent entre elles des liens par l'intermédiaire de la littérature véhiculée ou par l'argent qui sert à les faire fonctionner.

Donc, l'argent et l'information sont les deux moyens de maintenir des liens sous une forme qui n'est pas la forme classique des Eglises institutionnelles. Il s'agit de la forme la plus moderne qu'on puisse imaginer, celle du réseau. D'ailleurs, cela ne veut pas dire que ce modèle du réseau n'est pas appelé à se développer ailleurs. Il est probable que même les religions « traditionnelles » seront obligées de s'en inspirer tôt ou tard, voire s'en inspirent déjà.

### 3. La « glocalisation », une nouvelle donne ?

La question que posait Marcel Gauchet porte sur la spécificité du christianisme dans cette évolution. Donc, dit M. Gauchet, « le christianisme est la religion de la sortie de la religion ». Si l'on poursuit jusqu'au bout ce type de raisonnement, cela pourrait vouloir dire que lui seul peut fabriquer la sécularisation et la laïcisation. En fait, il ne le dit pas car il s'intéresse au christianisme. Mais, c'est la question que tout le monde se pose aujourd'hui.

Est-ce que l'Islam est aussi une religion qui peut connaître pareille évolution ? Ou bien, est-ce que, au contraire, l'Islam ne peut pas être le contre-exemple absolu, montrant que cette évolution a été permise en Occident parce que la matrice était le christianisme mais que, à partir de l'Islam, on aurait autre chose (on ignore d'ailleurs ce que cela pourrait être !) qui ne serait en tous cas pas la sécularisation ni la laïcisation telle que les Occidentaux s'étaient accoutumés à les voir se développer ?

C'est une question qui se pose ainsi que d'autres qui porteraient sur les rapports aux livres, la Bible et le Coran qui sont des ouvrages très différents, ou bien, des questions qui porteraient sur le rôle et les rapports entre les pouvoirs politiques et les autorités religieuses, très différents en ce qui concerne l'expérience historique de ces deux religions.

### Conclusion

Trois termes seraient à retenir et seraient également faciles à réutiliser pour résumer ce nouveau paysage religieux :

- dissolution
- recomposition
- invention.

Le religieux s'est dissout, on ne sait plus où il est !

C'est un problème pour les historiens contemporains qui ont du mal à le chercher quand ils prétendent faire l'Histoire du fait religieux. Il y a donc une apparente dissolution. Les historiens sont parfois même en désaccord pour situer ce phénomène religieux.

Ensuite, on perçoit de formidables mécanismes de recomposition. On sait aujourd'hui que le religieux n'est pas en voie de disparition mais qu'il se recompose en permanence.

Le terme invention renvoie à ce qui fait l'intérêt de notre époque, c'est que l'on

n'arrête pas d'inventer de nouvelles religions.

Evidemment, il ne faut pas penser en termes d'étapes. Ce qu'il faut, c'est cesser de penser qu'il y aurait un processus de « bulldozer » de la sécularisation qui mènerait le monde au stade atteint par la France depuis 1905 avec la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

En revanche, il y a bien des logiques qui sont en jeu et font que le religieux n'est plus ce qu'il était, c'est à dire l'englobant, comme le dit abondamment Marcel Gauchet. Pour cet auteur, on a passé une sorte de point de non-retour ; au moins dans nos sociétés, le religieux n'est plus l'englobant. Ce n'est plus ce qui fait la synthèse de tout le reste, peut-être donne-t-il du sens, mais ce n'est plus la synthèse qui répond à toutes les questions. En même temps, il est omniprésent et il faut donc faire avec. La première conclusion à tirer de cela est donc la dissolution-invention du religieux aujourd'hui.

La deuxième conclusion que l'on peut faire, c'est que désormais, il faut penser le religieux à l'échelle du monde. Même quand on fait une étude locale, on ne peut essayer d'étudier ces phénomènes en faisant abstraction de l'environnement mondial.

La mondialisation est là aussi. Ce qui explique d'ailleurs que le christianisme soit dans une situation délicate. On peut dire en effet que l'on vit dans un monde où la recomposition existe et est un mécanisme en marche. On trouve deux mouvements contradictoires. D'un côté, une sorte d'homogénéisation des manières de croire, on pourrait imaginer dans cinquante ans des manières universelles de croire, une sorte de modèle universel ! Mais, en même temps, face à ce monde qui tend à s'uniformiser, y compris en matière religieuse, on a à l'intérieur de la manière de croire un éclatement qui prédomine entre les communautés.

Du coup, la vraie question qui se pose ne porte pas sur l'avenir du christianisme ou de l'Islam (car ils ont encore de beaux jours devant eux) mais, la question est de savoir ce que vont devenir les Eglises chrétiennes. En effet, elles sont fondées à se demander si elles ont encore une place, comment elles peuvent occuper une place et quelle place elles doivent occuper ? Cette question semble sans doute très délicate pour ces Eglises aujourd'hui. ■

*compte-rendu de Blandine Charvet*

## Le fait religieux en Europe orientale et en Russie

Par Jean-Pierre Arrignon

*Les orthodoxes seraient-ils sortis du monde chrétien ?*

Pour répondre à cette question la problématique d'approche pourrait être la suivante :

Depuis 1991, on a soldé les comptes du communisme mais on n'a pas ouvert les prétoires : il n'y a pas eu de procès, de jugements. Cette tradition, pourtant bien ancrée en Occident n'existe pas en Russie . Pourquoi ce manque ? Peut-on être laïque dans un monde passé du christianisme d'Etat (de Pierre le Grand à Nicolas II) à un athéisme d'Etat (car c'était loi d'Etat que d'être athée) ? Comment assumer cette laïcité dans un monde militant ?

### Le christianisme russe présente des spécificités :

En 989, Vladimir reçoit le baptême et avec lui le peuple russe. La Russie devient chrétienne et entre dans un espace de foi et de religion totalement constitué (dogmatique établie lors des sept conciles œcuméniques de Nicée de 325 à 787) que des princes vont maintenir et structurer ; c'est là que réside l'idéologie de la Troisième Rome. Le christianisme s'est imposé sans coup férir .

Les Russes, devenus chrétiens, n'ont pas de martyrs ; il n'y a pas eu de soulèvements autres que païens marginaux. N'ayant jamais reçu le baptême du sang, ils n'ont pas de reliques. Ils ne savent donc pas quel rôle jouent les intermédiaires (les saints) par rapport à Dieu. Toutes les églises étaient placées sous le vocable de la Mère de Dieu, de la Sagesse divine, mais pas une n'était placée sous le vocable d'un saint. Par conséquent, il a fallu à ces populations une acculturation à un christianisme hérité, qui, lui, avait connu le baptême du sang qui a précédé le baptême de l'eau, qui lui-même a précédé le baptême de l'Esprit. Il s'agit donc d'un monde tout à fait original par sa genèse et nécessairement, celui-ci va se retrouver chrétien « tout prêt » avec en arrière-plan une tradition païenne. Comment va s'organiser ce monde ? Quelle démarche de spiritualité

va-t-il suivre car c'est par elle (plus que par la structure) que l'on peut essayer d'aborder les éléments qui permettront de comprendre les transformations . En effet, quand on parle des Slaves, des Russes, deux mots reviennent . Le premier est « l'âme slave » comme s'il y avait dans le registre de l'âme une spécificité. L'âme slave qui nous chavire évoque chez nous l'esthétisme culturel ; L'autre mot (qui lui est lié) est la double foi (*dvoevere verie*) qui caractérise ces gens curieux, chrétiens certes, mais tout pénétrés de leur héritage païen et qui auraient généré, à la lecture des Occidentaux, un phénomène de double foi, ce qui est faux.

chrétienté russe directement sur le plan divin et sur le plan marial. En effet, les Russes n'ont pas de Saints martyrs qui vont arriver tardivement en Russie. Les deux premiers martyrs sont deux princes frères, Boris et Gleb, fils du prince Vladimir (devenu chrétien). Peu avant la mort de leur père en 1015, ce dernier les charge de conduire une expédition contre leur demi-frère qui refusait de payer l'impôt ; ce dernier lance contre eux des tueurs scandinaves. Ils sont sous leur tente et ils savent qu'ils vont mourir. Leur suite les supplie de partir mais ils refusent ; ils souffriront le martyre en toute conscience (d'où leur nom de princes souffre-douleur) et seront tués par les Varègues. C'est donc dans un contexte de guerre civile que les Russes vont découvrir ce qu'est le martyre.

Cette particularité de la sainteté russe , qui est née dans ce contexte, est évidemment essentielle pour comprendre un des pans majeurs de la spiritualité orthodoxe. En effet, c'est le martyre de Boris et Gleb qui nous aide à comprendre pourquoi le temps du goulag s'est achevé sans que s'ouvre le temps des prétoires. Boris et Gleb (morts en 1015 et canonisés en 1042), doivent leur martyre à l'acceptation de leur destin parce que leur mort n'a de valeur qu'en tant qu'elle a été acceptée. De sorte que toute fuite, tout départ aurait été une annihilation de la valeur rédemptrice de leur martyre ; c'est en acceptant celui-ci qu'on accepte le plan de Dieu ; c'est une pierre d'angle de la spiritualité orthodoxe.

De même, les martyrs du goulag n'ont de valeur rédemptrice (pour eux-mêmes comme pour les Russes) que dans la mesure où ils assument leur destin. Juger et condamner leurs bourreaux n'aboutirait qu'à les assassiner une deuxième fois en les privant (cette fois-ci) à titre personnel et collectif de toute valeur rédemptrice pour eux-mêmes et la Russie. Or, cette problématique est fortement ancrée dans l'âme et



L'église du Saint-Sauveur à Moscou  
cliché Ruiz

### Comment s'est mise en place cette spiritualité radicalement différente ?

C'est dans le rapport au Dieu révélé que se manifestent tous les comportements de la vie. C'est ainsi qu'on a pu parler de « l'âme russe » presque comme une particularité dont les Russes (comme les autres Slaves) seraient porteurs. La liturgie, expression de ce rapport à Dieu, en est le témoin.

Pour ce qui est de l'héritage, les Russes ont hérité d'un christianisme constitué : ils ont une foi dans laquelle il n'y a plus rien à ajouter, rien à retrancher ; cette christianisation s'est faite pacifiquement. Ils sont donc rentrés dans un christianisme établi. Les églises, placées sous le vocable de la Transfiguration, de la Dormition de la Vierge, de la Sagesse divine, placent la

la démarche des Russes et des Slaves. Voilà pourquoi les Serbes orthodoxes ne comprennent pas davantage que l'on fasse un procès à Milosevic !

Cette conception du salut est propre au monde oriental. En effet, le salut de l'individu n'existe pas, il passe obligatoirement par le salut collectif. Dans la chrétienté d'Orient, il n'y a pas de Purgatoire ; l'humanité entière sera sauvée ou personne ne le sera. Et cette particularité de la prééminence du collectif sur l'individuel se traduit tout naturellement dans la liturgie. Celle-ci, expression de l'âme slave, nous séduit ; mais c'est d'abord un drame dialogué, un dialogue collectif qui voit la communauté rassemblée (aux temps forts de l'expression liturgique) autour de son porte-parole (le diacre) qui entre en dialogue avec le prêtre qui se trouve de l'autre côté de l'icône. Laïcs et clercs, ensemble et d'une seule voix (selon le principe de la symphonie cher à Byzance) forment le peuple chrétien rassemblé au sein duquel l'Esprit-Saint descend pour assurer la transmutation des espèces. Ce communautarisme profond ne limite en rien une spiritualité individuelle qui s'exprime, elle, à travers la vénération des icônes. Durant la sainte liturgie, en effet, le croyant s'exprime en tant qu'individu quand il se déplace à la rencontre des icônes auxquelles il s'identifie et devant lesquelles il manifeste sa vénération ( par des signes de croix, des proskynèses, des baisers, des prières pour les vivants et les morts). Ce même croyant, individu devant son icône, s'exprime en tant que membre du corps ecclésial aux temps forts de la liturgie qui voit la communauté se rassembler derrière son diacre. La liturgie orientale est cette alternance permanente entre le temps de l'individu et le temps du collectif ; c'est celle-ci qui donne à la célébration orthodoxe son harmonie et sa cohérence. Le croyant est replacé dans la communauté des saints de Dieu (dont il est membre) qui l'accueille en qualité de témoin vivant de l'humanité en marche. La sainte liturgie devient alors temps de dialogue entre Dieu et ceux qu'il a créés à son image. C'est pourquoi, seule la voix humaine est en mesure d'exprimer à son créateur la foi en celui, qui, par son sacrifice, a accepté de racheter l'humanité entière. C'est donc une liturgie d'ouverture, dialoguée, qui pourrait expliquer (en partie) le succès de l'orthodoxie en Amérique latine (en Argentine en particulier). Le chrétien orthodoxe est un chrétien qui assume son destin. C'est par le martyre de son destin qu'il peut se racheter et, ainsi, ra-

cheter l'humanité. Dans cette logique, il ne peut y avoir de sphères séparées : celle du croyant et celle du laïc. L'Homme est ici-bas « l'icône de Dieu » ; en elle, se manifeste aussi l'unité de la Trinité. L'alternative au plan divin est l'athéisme d'Etat, ce qu'avait parfaitement compris les théoriciens du communisme. Dans cette logique, il n'y a pas de place pour la laïcité.

Cette spiritualité orientale présente aussi une autre spécificité. Elle est très imprégnée par la quête de la paix intérieure (hésychasme) et aussi marquée par la guidance spirituelle (*starets*). L'une et l'autre sont à la base de l'homme russe tel qu'il a été décrit par Dostoïevski (dans *l'Idiot* ou *les frères Karamazov*) mais aussi tel qu'il s'exprime par le système pentecôtiste (les Fols en Christ). La paix intérieure (hésychasme) est ce qui sépare le plus l'orient de l'occident. La tradition de la théologie expérimentale est une constante de la vie liturgique orthodoxe. Dès le 10<sup>e</sup> siècle, sous l'impulsion de Siméon, le nouveau théologien, cette théologie connaît un développement particulier en révélant l'importance de la lumière divine ( ce que l'on retrouve dans le mouvement des Pentecôtistes qu'on appelle en orient les Thaboristes). Mais il faut attendre les synodes du 14<sup>e</sup> siècle pour que cette théologie de la lumière trouve son expression suprême chez Grégoire Palamas qui conceptualise la théologie de l'Esprit-Saint et des énergies divines.

Alors, désormais, la rupture est totale avec l'occident car la rupture prend sa source dans la définition de la grâce. Pour le monde occidental, c'est une qualité transcendante mais créée ; pour le monde oriental, la grâce, l'énergie divine défient l'homme ontologiquement. L'essence de Dieu est radicalement transcendante, donc plus ouverte. La rupture est d'autant plus vive que s'affrontent en plein milieu du 14<sup>e</sup> siècle la mystique orientale et le rationalisme de la scholastique occidentale (héritée de Saint Thomas d'Aquin) qui nie toute valeur à la connaissance par l'illumination divine et érige la raison en seul instrument pour penser Dieu. Or, tout le monde orthodoxe a reçu la mystique de la lumière qui conduit à la « christification » (*Epître aux Galates*) des fidèles en Christ qui s'exprime d'une façon exceptionnelle dans les icônes d'A .Roublev. L'icône n'est pas une œuvre d'art (vision trop limitée) , elle est l'expression d'une divinité incarnée, redéifiée (idée de perfection, d'où le nom d'icône des icônes). Alors, à côté de cette tradition mystique toujours très forte dans

le monde slave (comme aujourd'hui au monastère de Pskov) , il y a l'institution de la guidance spirituelle du fameux *starets Zozime* de Dostoïevski qui est une tradition et qui prend sa source dans l'origine du monachisme russe. C'est Théodose des Grottes, fondateur et pasteur au monastère des Grottes à Kiev (1062) qui ne se borne pas à organiser son monastère selon les règles du *stoudi* mais qui veut faire du monastère (ici-bas) l'image de la Jérusalem céleste. Il veut que son monastère soit ouvert non à ceux qui cherchent, qui veulent fuir le monde, mais à ceux qui veulent approfondir leur foi dans le monde. C'est cette ouverture aux hommes qui lui vaut le surnom dont on l'a honoré : l'Ange terrestre ou l'Homme céleste. C'est près de cet « Ange terrestre » ou « Homme céleste » ou de ses continuateurs que nombreux sont ceux qui viennent chercher conseil, qui cherchent à être guidés. C'est Théodose qui introduit en Russie et dans le monde slave cette tradition de guidance spirituelle des pèlerins en marche vers la Jérusalem céleste. Mais cela n'a rien à voir avec la « *perigrinatio Christi* » de la tradition occidentale. La quête de la Jérusalem dans l'homme ne consiste pas à s'éloigner jusqu'en Orient, jusqu'aux Lieux Saints pour mettre ses pas dans ceux de Jésus. Ces pèlerins sont attirés par d'autres motifs moins nobles (notamment la recherche des plaisirs terrestres ; vin, femmes, etc.). La vraie démarche se trouve dans le cœur de l'homme. Le rôle du *starets* est de conduire l'homme à trouver en lui-même le Christ qui est en lui, à se révéler à lui-même. Point n'est besoin de partir vers des horizons lointains. La christification de l'homme se fait par la capacité de ce dernier à laisser entrer en lui la lumière divine sous la conduite du *starets*. Cette spiritualité si différente de la nôtre a connu un très long développement tout au long de l'histoire russe (avec *Païssij Vekovsky* et la philocalie au 18<sup>e</sup> siècle et surtout le *starets Zozime*).

Une autre spécificité réside dans l'image du Christ chénitique, humilié mais vivant (*norodivie*) dont la manifestation est celle des Fols-en-Christ. Cette spiritualité est issue de l'épître de saint-Paul aux Corinthiens (« *ce qui est folie dans le monde, Dieu l'a choisi pour confondre les sages* »). Cette folie dans le monde a connu un très grand développement à Byzance ( les moines fous comme André de Constantinople ) et en Russie au 13<sup>e</sup> siècle (Procope D'Oustioug en est le modèle) ; elle reste aujourd'hui très active. Ce type de

sainteté repose sur quelques traits essentiels. Le Fol-en-Christ rejette le monde dans lequel il vit, il est contestataire. Pour lui, ce monde est faux, hypocrite, souvent incompatible avec les valeurs enseignées par Jésus-Christ. Il refuse le rôle d'insertion sociale de l'église qu'il conteste. Le Fol-en-Christ est un révolté qui rejette les valeurs sociales et religieuses de tout temps établies au nom de l'imitation de la vie de Jésus-Christ. Mais il entend conduire celle-ci jusqu'à son terme, c'est à dire le Calvaire. On assume tout, jusqu'au bout (retour à Boris et Gleb).

Face à de tels personnages, les autorités civiles et religieuses de tout temps (des tsars et à l'époque communiste) ont constamment hésité sur la conduite à tenir. Il n'est pas anodin de souligner que ce mouvement s'est développé autour de l'opulente cité de Novgorod où la richesse visible côtoie une pauvreté tout aussi visible. Toute cette conception définit une spiritualité qui a formé cette «âme russe». C'est cet ensemble de démarches, beaucoup plus que les structures ecclésiales, qui constitue cette «âme russe» dont le clergé n'est (et ne peut être) que la courroie de transmission du pouvoir. Si un pouvoir s'effondre (comme en 1991), l'Eglise devient au service du nouveau pouvoir : elle était «eltsinienne» et aujourd'hui «poutinienne». C'est l'église établie, tradition orientale qui a tenu Byzance jusqu'en 1453 et qui tient Moscou jusqu'à nos jours.

En revanche, de la même façon, le chrétien orthodoxe trouve son élément de spiritualité propre à l'intérieur de l'élément de contestation que constitue le monachisme. En effet, celui-ci recouvre l'espace où, hors-cadre, l'individu va affirmer son ascèse pour porter en lui une démarche susceptible de rallier la cohérence du tout. Le salut de l'homme est la somme des ascèses individuelles et c'est dans les monastères (qui revivent actuellement) que se pratique ce retour à une discipline à la fois individuelle et collective. La contestation sociale véhémente se fait par le biais des *iourodivié* qui disent au monde que le message du Christ ne s'est pas arrêté en 632 (révélation à Mahomet). La révélation de Dieu aux hommes continue et elle se manifeste toujours et de tout temps à travers ces *iourodivié*.

On est donc en présence d'un fait religieux qui a une toute autre problématique d'appréhender le fait social dans ses rapports de l'individu au collectif, ce qui rend difficile d'être laïque aujourd'hui en Russie. Etre laïque, c'est à dire séparer la sphère de l'individuel de la sphère du collectif (qui

est une tradition dont nous avons hérité et dont nous sommes aujourd'hui porteurs), fait que nous en sommes dans une recherche d'identification, de cohérence à la constitution de l'Europe. En effet, on ne construira pas celle-ci si nous n'avons pas de commun dénominateur autour de l'affirmation de valeurs comme les Droits de l'Homme. En tout cas, c'est un espace d'ouverture très riche, très porteur qui pourrait contribuer à ce qui semble le combat essentiel d'aujourd'hui, à savoir désarmer les cultures. Nous sommes aujourd'hui des témoins dans le choc des civilisations car nous n'arrêtons pas de nous



L'église de Saint-Jean le Précurseur de Yaroslavl, classée patrimoine mondial cliché Ruiz

affronter par cultures interposées. Le grand message que nous avons à porter est, peut-être, de faire évoluer ce monde. C'est sans doute la grande aspiration du 20<sup>e</sup> siècle de désarmer les cultures pour en faire des espaces de dialogue et non d'affrontement. Mais c'est un travail long et difficile d'autant plus que le monde slave est marqué d'identité. Pour les Russes, que l'on soit croyant ou non-croyant, le problème ne se pose pas. L'orthodoxie s'est identifiée à la terre russe (*ruskaïa zemlia*). Ils sont entrés dans cette logique d'héritage, de civilisation d'héritiers que leur a transmis l'empire byzantin. C'est très fort. Lorsque la petite division blindée de chars russes a fait son apparition au Kosovo, ils ont été accueillis avec les doigts levés en signe de victoire. Cela veut dire que le Christ, pour le monde oriental, est encore porteur d'héritage parce qu'il n'a pas à gérer le problème de l'inculturation qu'il a résolu dans son passé. Quand, au 10<sup>e</sup> siècle, les Russes reçoivent le christianisme par le relais de leurs princes, ils ont évidemment une religion. Ils ont leurs dieux,

leurs princes, leurs princesses et même un panthéon très complexe issu de deux mondes, germanique et iranien. C'est de la fusion de ces deux mondes que naît un paganisme slave. Quand ils sont devenus chrétiens, les orthodoxes ont gardé les éléments du paganisme. Mais c'est un paganisme instrumentalisé ; il n'est plus qu'un décor qu'on va retrouver sur les murs des églises de Novgorod ou de Souzdal mais il n'est pas porteur de foi. La double foi (dvoe verie) ne se fait pas en direction du paganisme mais du christianisme latin, d'où la violence de la littérature polémique. Les Russes ont instrumentalisé le passé pour créer un christianisme vivant qui, aujourd'hui, renaît avec peu de pratiquants (- de 3% de pratiquants). Ils sont aux prises avec des problèmes de catéchèse dont ils ne connaissent même pas le sens du mot. Ils doivent se réapproprier un discours social chrétien éradiqué par un communisme militant (Musée de l'athéisme et de la religion). C'est donc leur spécificité qui se recrée aujourd'hui avec cette forte dimension d'héritier et d'espérance qui peut être dangereuse. Le Pape a visité beaucoup de pays du monde mais celui qui lui manque c'est la Russie. Les deux chrétiens, catholiques et orthodoxes, sont très différentes. Le monde russe aujourd'hui se sent porteur d'un héritage qui remonte à Constantinople (1453). « La 3<sup>e</sup> Rome est debout et elle s'appelle Moscou et de 4<sup>e</sup> il n'y aura pas ». Aujourd'hui dans ce monde russe, slave, se trouve l'espérance de conduire le peuple chrétien dans sa découverte de la Jérusalem céleste est perçue comme une mission. Cette volonté ne va pas sans risque ni danger. C'est une grande difficulté car cela incite les Russes à se replier, se refermer sur eux-mêmes et à vouloir naturellement prendre la tête du 21<sup>e</sup> siècle et du troisième millénaire. Dans cette logique se retrouvent les deux enseignements dont celui de 70 ans de communisme qui n'arrêterait pas de répéter que chaque peuple arrive un jour à son pôle maximum. Il y a eu le temps du monde germanique (qui culmine au 19<sup>e</sup> siècle) ; viendra inéluctablement le temps du monde slave pour assumer à son tour et en son temps la conduite de l'homme jusqu'à la parousie. Si on veut comprendre ce monde, il faut le regarder à cette aune présente très vivante, mais diffusée de façon très complexe moins par le relais des églises que par celui de la culture. Ils sont dans un cas comme dans l'autre indissociables, comme l'homme individu n'est pas dissociable de la société car l'un ne peut se sauver sans l'autre. ■

## Le problème sectaire

Par Anne Fournier

Anne Fournier est chargée de mission à la Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires. Elle a, il y a quelque temps, fourni à la Revue *Historiens et Géographes* (numéro 374, mai 2001, p. 51 et 52) un article dont est extraite cette définition :

«Le sectarisme contemporain (...) se caractérise entre autre par la recherche d'argent et de pouvoir et par l'utilisation dérobée de méthodes psycho-thérapeutiques visant à mettre les adeptes dans un état de sujétion permettant de les exploiter avec leur consentement apparent».

### Le phénomène sectaire

Le phénomène sectaire n'est pas du religieux : c'est du pseudo-religieux, de l'accaparement du religieux par des gens qui en font tout autre chose. Il se développe dans nos sociétés, occidentales et bien nourries, qui s'interrogent sur leurs perspectives d'avenir. En outre, alors qu'auparavant l'espace des croyances était clos et qu'on ne connaissait guère que sa propre culture, il apparaît aujourd'hui, en ce qui concerne les croyances, à la fois une mondialisation et une marchandisation.

Il existe en effet un brassage des croyances, de plus en plus évolutives, et le religieux tend à devenir une marchandise même si cela heurte nos mentalités «formatées» par le catholicisme et le protestantisme où le religieux n'est pas marchand. Là-dedans, il y a du vrai religieux (même si beaucoup n'en récupèrent que ce qu'ils veulent) mais aussi du moins religieux, du plus magique, voire de l'astrologie.

Dans ce contexte existent en particulier deux catégories qu'il convient de différencier même si, parfois, elles peuvent se recouper : les charlatans qui vendent une marchandise frelatée mais sans que cela aille beaucoup plus loin et les sectaires qui sont de loin les plus dangereux pour l'individu et sa famille.

Les sectes vendant tout à fait autre chose que du religieux (par exemple il n'y a rien de religieux chez les raéliens), il

convient de ne pas se laisser abuser par l'étiquette «religieuse» qu'elles s'auto-attribuent. Il y a là, en effet, une posture d'intérêt : le religieux a aujourd'hui plutôt bonne presse, il offre des facilités fiscales, particulièrement aux Etats-Unis et fournit des alliés (en cas d'attaque la secte fait valoir qu'on s'en prend à la liberté de croyance en général).

### Les interventions de la Mission interministérielle

La Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires intervient quand il y a des affaires judiciaires et enquête lorsqu'une plainte est déposée. Elle ne s'intéresse aux doctrines que dans le cas où celles-ci se relient à des affaires judiciaires et qu'il y a dérive sectaire avérée. Ainsi les cas de prêtres pédophiles ne relèvent en rien de son action dans la mesure où la pédophilie ne figure pas dans la doctrine catholique. Par contre dans la secte des raéliens, il y a des pages entières valorisant l'éveil sexuel entre parents et enfants, voire l'inceste.

Les groupes qui intéressent la Mission interministérielle sont donc ceux qui, à un moment ou à un autre, ont été dénoncés devant la justice. Actuellement, 356 affaires concernant des sectes, et en particulier les scientologues et les raéliens, sont en cours de procédure. Ce chiffre peut paraître faible mais il faut rappeler qu'il y a d'énormes difficultés pour un ancien adepte à prouver ce qu'il a subi. Parmi les plaintes figurent évidemment celles concernant les mineurs pour des faits allant de la maltraitance à la mort d'enfant (comme celle de ce bébé de 19 mois, atteint d'une malformation cardiaque et laissé sans soin - «Dieu y pourvoira» - par des parents adeptes d'une secte biblique fondamentaliste).

### Les mécanismes sectaires

Dans la secte il y a «une mise en état de sujétion» selon les termes de la loi About-Picard, votée en juin 2001 et qui tend à renforcer la lutte contre les groupements sectaires. L'individu devient sujet de

son gourou considéré comme seigneur et maître. La sujétion est totale : les adeptes donnent leurs biens, leur personne, leurs enfants. Il ne s'agit cependant pas d'un lavage de cerveau immédiat. L'emprise sectaire est un processus long où l'on déconstruit une personnalité en même temps que l'on en reconstruit une autre.

Les mécanismes de déconstruction sont connus. On place les personnes dans un processus infantile de régression visant à réduire leur vigilance et à leur faire perdre leurs repères : privation de sommeil, espaces clos et lumière artificielle, jeûnes, utilisation de psychotropes, récitation de mantras 400 fois par jour ce qui conduit à une sorte d'auto-hypnose. Les groupes sectaires utilisent aussi la séduction en proposant avec chaleur des solutions dans un monde où il n'y en a pas ou en valorisant le nouvel adepte (technique du «love bombing»).

Il faut comprendre qu'au départ l'adepte est toujours volontaire même si souvent il s'agit de quelqu'un qui se cherche ou qui est fragilisé, par exemple par un deuil ou un divorce. Il devient ensuite victime car il perd tout esprit critique, le tout en faisant à son tour de nouveaux adeptes.

De manière concomitante, on donne à l'individu des consignes visant à le reconstruire. Ces consignes cherchent à le faire rompre avec ce qu'il était (rupture familiale et professionnelle) et à lui inculquer une autre forme de croyance où il convient d'abandonner tout esprit critique. Il est en effet difficile de croire les raéliens, les scientologues ou les témoins de Jéhovah quand on a gardé un minimum d'esprit critique. Les ordres donnés concernent tous les domaines, aussi bien la vie quotidienne que les lectures, les idées, voire le choix du conjoint ou la sexualité. La secte est extensive : elle prend de plus en plus de place pour en laisser le moins possible à l'individu.

### La lutte contre les dérives sectaires

Les adeptes mettent beaucoup de temps à sortir des sectes (une dizaine d'an-

nées en moyenne) d'autant qu'il y a des techniques de renforcement, par exemple en jouant des « promotions » ou des « sanctions » à l'intérieur du groupe. Mais, au final, il arrive toujours un doute tel qu'il occasionne une rupture. Le problème, à ce moment-là, consiste à avoir des structures d'accueil pour l'adepte qui veut quitter la secte. Les difficultés sont grandes à l'occasion d'un retour à la vie normale et cela d'autant plus que, pour l'adepte en rupture, le monde extérieur n'apparaît pas meilleur que lorsqu'il est entré dans la secte. C'est ainsi que beaucoup font des aller-retours entre la secte et le monde extérieur.



Site de l'Eglise de Scientologie à Chicago - cliché M.C. Ruiz

La longueur du processus rend aussi souvent caduques les procédures judiciaires. Ainsi, dans le cas d'abus sexuels sur enfants, la loi prévoit un délai de 10 ans après la majorité pour déposer une plainte. Mais dans le cas de sectes, c'est visiblement trop court. Le cas est encore plus flagrant pour les autres plaintes (délai de 3 ans) et une action est menée auprès des parlementaires pour allonger ces délais dans le cas de dérives sectaires. Un renforcement de la lutte contre les sectes est aussi nécessaire à l'échelle internationale mais les positions des différents pays ne sont pas identiques :

- Sur la même ligne que la France, favorable à ce renforcement, on trouve la Belgique, la Suisse et l'Allemagne, l'Italie, l'Espagne et Malte étant sur une ligne proche.
- Sont complètement hostiles à tout renforcement et largement inféodés à des groupes sectaires, la scientologie en particulier : le Danemark et la Suède.
- Le Royaume-Uni paraît plus indé-

férent mais vient par exemple d'opposer un refus très ferme à la demande de certaines sectes d'avoir un statut d'ONG.

- Les ex-pays de l'Est, après avoir été très libéraux et constatant les ravages d'une telle politique, font de réels efforts pour se débarrasser des infiltrations sectaires.
- Il convient enfin de noter que 90 % des groupes sectaires, quelle que soit leur origine géographique, ont leur raison sociale aux Etats-Unis.

« égarés » concernant la scientologie aient été volés par des scientologues ; il y a fort bien pu avoir « commande » à des adeptes d'autres groupes. Il existe aussi une réorganisation des groupes sectaires. Ainsi, en quelques années, les scientologues seraient passés en France de 15 000 à moins de 5000 adeptes, regroupés essentiellement en région parisienne et à Lyon. Mais d'autres groupes apparaissent, avec d'autres visages, et les scientologues ont des accords avec eux.

**Question :** Y a-t-il une étude sociologique sur les gourous ?

**Réponse :** Les gourous ont un profil particulier : des hommes (très majoritairement) ou des femmes charismatiques, convaincants, avec un fort désir de pouvoir. Ils se sont aussi le plus souvent exercés à des métiers antérieurs. Ce sont des ratés et souvent des ratés de l'escroquerie. Ainsi, Claude Vorillon (vrai nom de Raël) a été chanteur (un seul disque), journaliste (un seul journal créé, très vite en faillite) avant de se lancer dans une arnaque avec « j'ai été enlevé par des extra-terrestres ». Mais, avec ce livre, il s'est fait connaître et cela a servi de rampe de lancement à sa secte. Beaucoup de gourous se font entretenir par leurs proches et c'est là que psychologiquement les choses dérapent. Comme tous les tyrans, ils abusent de leur pouvoir absolu. Cela fait des dégâts chez les adeptes mais aussi chez les gourous. Ainsi, si aucun gourou n'est vraiment fou au départ, nul parmi eux ne termine sain d'esprit.

**Question :** Quel est, en France, le nombre de témoins de Jéhovah ?

**Réponse :** Il est, semble-t-il en diminution et doit tourner autour de 120 000. Il faut noter qu'on ne les retrouve pas partout. Ils sont surtout dans les zones pauvres, les banlieues difficiles par exemple, où les grandes institutions ne font pas toujours leur travail et où déclinent les forces organisées qu'étaient le parti communiste ou l'Eglise. On les retrouve dans des activités « sociales », occasion de prosélytisme évident. Au fond le sectarisme est quelque part le reflet de l'état dans lequel se trouve notre société. ■

*Compte-rendu établi par Michel Royer.*

# Etat et Islam en France

Par Alain Boyer

Monsieur Alain Boyer est sous-préfet de Reims, historien, Normalien (rue d'Ulm), Agrégé de l'Université et Enarque. Il a été chargé de mission pour affaires religieuses à la direction générale de l'administration au ministère de l'Intérieur. Il a travaillé comme historien sur la place de la religion dans la société. Il a publié des ouvrages dont :

- *L'Institut Musulman de la Mosquée de Paris, CHEAM/ La Documentation Française, Paris, 1993*

- *Le droit des religions en France, PUF, 1993*

- *L'Islam en France, PUF, Paris, 1998.*

## En introduction, quelques remarques préalables : pourquoi l'Etat s'occupe-t-il de l'Islam ?

Pour certains puristes de la laïcité, l'Etat n'a pas à s'en occuper. Pourtant, la Constitution dit que la France est une république laïque qui respecte toutes les croyances. Si elle les respecte, c'est qu'elle les connaît. La loi de 1905 se lit autour de trois piliers fondamentaux :

Art.1 : L'Etat garantit la liberté religieuse et le libre exercice des cultes ; il faut donc qu'ils puissent s'exercer.

Art.2 : La République ne reconnaît, ne subventionne ni ne salarie aucun culte... mais ne reconnaît, c'est dans le sens de la reconnaissance légale telle qu'elle est comprise encore aujourd'hui en Alsace et en Moselle où l'Etat reconnaît et salarie les cultes catholiques, protestants et israélites mais pas les autres et donc pas l'Islam.

Art.3 : L'Etat doit respecter les règles propres d'organisation de chaque culte.

Par ailleurs, la République respecte les croyances donc elle les connaît, donc elle doit les faire connaître, ce qui signifie enseigner des faits religieux. Or, il n'y a rien de pire que l'ignorance en la matière. Nous sommes appelés à avoir, par rapport à ces croyances, un discours rationnel avec un esprit critique qui n'est pas, bien sûr, un esprit de critique systématique.

Sur l'Islam, il faut éviter beaucoup d'idées reçues voire simplistes. Les pédagogues, pour parler aux élèves, doivent avoir des têtes de chapitre, des idées simples et claires mais en même temps, il faut toujours les remettre en question.

On peut lire: *Idées reçues – Islam*, de Paul Balta, Le Cavalier Bleu, 2001. et *Islam, les questions qui fâchent* de Bruno Etienne, Bayard.

Nous connaissons le monde musulman à travers le Maghreb mais nous savons que tous les Arabes ne sont pas musulmans et que les populations arabes ne représentent que 25% des musulmans en poids démographique sans parler de l'extension géographique. De même, nous devons faire attention à l'image que nous avons de l'Islam. Pendant longtemps, l'image donnée était celle de Musulmans fatalistes, passifs, acceptant tout, refusant la Révolution... Puis aujourd'hui, les médias diffusent l'image de Musulmans violents, terroristes, révolutionnaires... Il faut donc éviter les généralisations ; les Musulmans sont extrêmement divers comme les chrétiens. Un Musulman turc est différent d'un Musulman sénégalais, comorien ou maghrébin. Il n'y a pas un Islam mais des Islams comme il y a des Chrétientés. Cette grande diversité est admise même à l'intérieur de l'orthodoxie musulmane. Par exemple, le Sunnisme comprend quatre écoles juridiques qui ont une valeur reconnue.

L'Islam et la France, ce sont des liens anciens et complexes. La loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat de 1905 ne couvre pas tout le territoire : par exemple, en Alsace-Moselle ; en Guyane où seul, le culte catholique est reconnu ; à Mayotte (98% de musulmans), où c'est le préfet représentant de la République, qui désigne le grand Cadi, l'autorité musulmane suprême.

Les liens sont très anciens : au 12<sup>e</sup> siècle, il y a une présence musulmane dans le sud de la France. Il existe des liens d'amitié entre Charlemagne et Harun Al Rachid. François 1<sup>er</sup> lie une alliance avec Soliman le magnifique contre les Habsbourg ; on crée une chaire d'arabe à côté de la chaire

d'hébreu au Collège de France. Napoléon et l'expédition d'Egypte, tous les échanges au cours du XIX<sup>e</sup> siècle et l'effort de modernisation dans le monde arabe sont autant d'exemples qui illustrent ces liens.

En France métropolitaine, l'Islam n'était pas constitué en 1905. Il y avait environ 10000 Musulmans. On sait que les Musulmans étaient nombreux à Marseille avant même la conquête de l'Algérie et qu'en 1860, à Nantes, il y avait une famille musulmane qui faisait venir un Juif d'Alsace pour circoncire les fils.

En 1905, il n'y a pas de Musulmans en France, donc pas de mosquées propriété de l'Etat. Les Musulmans doivent donc construire les édifices de leur culte.

L'implantation de l'Islam en France et ses rapports avec l'Etat se construisent en quelques grandes étapes .

## 1. L'Islam en France, de 1914 à 1954, à travers la France, puissance musulmane et coloniale :

Pourquoi des Musulmans en France ?

Pendant la 1<sup>ère</sup> Guerre Mondiale, on a besoin d'eux pour faire tourner les usines et comme soldats. On fait appel aux populations des colonies et des protectorats en ayant peur que la Turquie, alliée de l'Allemagne, appelle à la guerre sainte.

S'occuper des Musulmans devient alors important. On crée une société des lieux saints de l'Islam pour construire des auberges afin que les Musulmans français puissent faire leur pèlerinage alors que La Mecque fait encore partie de l'empire ottoman. Dès 1914, on installe les premières mosquées pour soldats à Nogent sur Marne ; on veille à ce qu'ils aient de la nourriture halal ; on a des aumôniers dans les armées (ce qui n'existe plus aujourd'hui) ; on crée des nécropoles importantes comme celle de Douaumont à côté de Verdun.

Que font les autorités françaises pour l'Islam en France ?

Une décision politique importante est prise au milieu de la 1<sup>ère</sup> guerre mondiale par Edouard Herriot, Léon Bourgeois (Prix

Nobel de la Paix), Lyautey, etc. Comme il y a plus de 100000 victimes musulmanes à cause de la guerre, il faut leur rendre hommage, et on va créer une grande mosquée à Paris. La création sera faite par une loi de l'Etat en 1921 : une subvention est votée à la Chambre des députés pour financer l'Institut musulman (on ne peut pas subventionner un lieu de culte mais on peut subventionner tout ce qui est culturel, éducatif). C'est donc une volonté politique qui montre que la France est une puissance musulmane et qu'elle honore et respecte les Musulmans en France. Cette idée avait été demandée vers 1890 par le sultan turc mais n'avait pas abouti parce qu'il avait préféré s'allier avec l'Allemagne.

La mosquée est créée par un comité de sept membres fondateurs dont deux Tunisiens, deux Marocains, deux Algériens et un Sénégalais (représentant l'AOF). Elle est inaugurée en 1926 par le président de la République G. Doumergue, en présence du roi du Maroc et le dey de Tunis vient inaugurer la bibliothèque. Des dons arrivent de Syrie, du Liban, d'Iran. C'est bien une création française de l'empire colonial. Cette institution va être l'interlocuteur normal et régulier des autorités françaises jusqu'en 1954.

La 2<sup>nde</sup> guerre mondiale est un autre élément qui va renforcer la présence des Musulmans avec les troupes coloniales dans les nouvelles armées françaises parce que les premiers grands territoires libérés sont en Afrique du Nord à partir de 1942. Une bonne partie de la reconquête et du rouleau compresseur face aux armées allemandes sont surtout des soldats venus d'Afrique. Les Musulmans espèrent, là encore, voir leur situation améliorée tant au niveau des rapports entre les colonies et la métropole qu'au niveau du culte musulman.

La loi de 1905 est appliquée à tous les cultes, sauf au culte musulman parce que les colons ne l'ont pas voulu pour mieux contrôler politiquement l'Islam. Si on paye les imams, on les contrôle mieux... L'Etat peut alors dire qui est un bon imam ou qui ne l'est pas, en fonction des intérêts de la puissance coloniale.

## 2. Le tournant 1954- 1973 :

C'est la période des indépendances, de la fin de la colonisation et d'une immigration de main-d'œuvre qui s'implante peu définitivement (une immigration aller-retour). En 1954, c'est l'indépendance du Maroc et de la Tunisie et c'est le début de la guerre d'Algérie. C'est la mort du rec-

teur de la mosquée de Paris. On n'avait rien prévu pour remplacer les membres fondateurs. Un neveu assure l'intérim mais il est soupçonné d'être trop proche du FLN. Curieusement, c'est Guy Mollet, président du Conseil, qui nomme le nouveau directeur, Hamza Boubakeur, des oasis, d'Algérie française, agrégé d'arabe, traducteur du Coran. Dès 1961, le Conseil d'Etat annule cette décision pour excès de pouvoir parce qu'elle viole le droit libre des associations et la loi de 1905. Mais Hamza Boubakeur a fondé une nouvelle association, la nouvelle « Société des Habous et Lieux Saints de l'Islam ». Il y fait des statuts qui permettent de la verrouiller et d'y nommer des membres de sa famille, ce qui est toujours le cas actuellement. La mosquée de Paris reçoit des subventions de la ville de Paris et de la République par l'intermédiaire du ministre de l'Intérieur.

A l'indépendance de l'Algérie, le gouvernement algérien considère que c'est un scandale et fait plusieurs procès pour usurpation. Tous les tribunaux, tant administratifs que judiciaires, se déclarent incompétents. La nomination de Boubakeur est annulée. Avec l'indépendance de l'Algérie, une nouvelle politique est mise en place. Les pays musulmans vont s'occuper de leurs ressortissants ; les ambassades, des problèmes religieux.

La France ne s'occupe que des Français musulmans (les harkis). En 1978 encore, Raymond Barre crée une commission consultative des Français musulmans, chargée de faire des propositions au gouvernement pour faciliter leur vie.

La plupart des immigrés sont des hommes jeunes, seuls, venus sur un contrat de travail pour une durée déterminée. Les problèmes religieux ne sont pas leur préoccupation majeure ; ils veulent gagner de l'argent pour rentrer au pays.

## 3. De 1973 à nos jours, le changement :

Le changement est lié aux conséquences de la crise pétrolière. L'arrêt de l'immigration n'arrête pas l'immigration. Au contraire, les immigrés décident de rester. La mesure du regroupement familial amène les familles à s'installer en France. Elles doivent suivre des rites religieux et se posent le problème de la transmission de la foi aux enfants. Comment élever les enfants pour qu'ils restent fidèles à la foi ? Comment transmettre l'Islam (un Islam de zone rurale, analphabète, traditionnel avec beaucoup de coutumes qui n'ont rien à voir avec le Coran) ? Se crée alors un besoin

d'Islam.

Dès 1975, au cours des grandes grèves dans les foyers Sonacotra, les travailleurs revendiquent des salles de prières. Les dirigeants les accordent alors que les foyers sont théoriquement laïques, religieusement neutres. On introduit donc la salle de prières dans un espace public.

Dans les années 1976-78, pendant les grandes grèves dans l'industrie automobile, on voit une revendication religieuse de lieux de prière, revendication relayée par les syndicats, y compris la CGT, qui ne veut pas perdre des adhérents et sur laquelle le patronat cède rapidement. Les salles de prière sont accordées dans les usines ; cela ne coûte pas cher (moins que des augmentations de salaire) et cela calme les esprits. Ceci est un phénomène très nouveau : on fait rentrer la religion dans l'entreprise.

Les revendications des organisations musulmanes se développent dans les années 1980 : des mosquées, une reconnaissance de l'Islam dans la vie publique. Quelques éléments accélèrent ce phénomène.

Dans les années 1980, le tissu associatif musulman explose. Autour de 1981, une loi très libérale amène à ce que les associations étrangères soient sur le droit commun alors qu'avant, il fallait une autorisation spéciale. Les musulmans vont beaucoup l'utiliser.

En 1981, à la mosquée de Paris, Boubakeur vieillissant fait un renversement d'alliance et s'allie avec l'Algérie. Il récupère ses biens personnels dans les oasis qui avaient été mis sous séquestre. Deuxièmement, l'Algérie finance la mosquée de Paris. Troisièmement, l'Algérie nomme des recteurs algériens. Le premier successeur est Cheikh Abbas (l'un de ses fils est grand mufti de Marseille, un autre est animateur d'émissions musulmanes sur les chaînes publiques). Le second successeur avait été ministre puis ambassadeur d'Algérie en Arabie saoudite (un homme politique dans les rouages du FLN).

La crise arrivera au moment de l'arrêt du processus démocratique en Algérie, quand le FIS obtient 41% aux élections. On crée alors un directoire de cinq personnes dont un chef religieux à Paris qui est aussi chef d'Etat à Alger. Le gouvernement français refuse et lui demande de choisir entre Paris et Alger. Il choisit Alger tout en gardant un pied à terre à la mosquée de Paris au cas où... C'est à ce moment que la Société des Habous et des Lieux Saints de l'Islam élit un nouveau rec-

teur, le docteur Dalil Boubaker (encore en fonction), citoyen français, médecin, membre du Conseil de l'Ordre...

Dans les années 1980, on note la montée de l'islamisme radical, la Révolution iranienne, tous les troubles augmentent au fur et à mesure que le communisme s'effiloche et s'effondre en 1989 avec la chute du mur de Berlin. Pour les peuples du Tiers-monde, l'Islam devient un drapeau politique pour réclamer des changements politiques et parfois « la lutte contre l'Occident ». On utilise la religion à des fins politiques.

Les pouvoirs publics ne peuvent pas rester insensibles à toute une série de phénomènes : affaires concernant le foulard islamique ou revendications concernant les mosquées ou actions pour avoir une émission religieuse (qui sera créée en 1985).

À la fin des années 1980, l'Islam est très divers en France, encore peu « intégré » par ses populations qui maîtrisent très mal le français, sous la tutelle très nette des pays d'origine, maghrébins en particulier. Les menées de différents courants révolutionnaires islamistes et celles de l'Arabie saoudite, qui a de l'argent et veut bien financer des mosquées se font en contrepartie d'un ralliement, à travers la Ligue islamique mondiale. Le bureau de la Ligue islamique mondiale a pignon sur rue dans la région parisienne, en banlieue et il est le financeur de certains mouvements, d'ailleurs parfois en le regrettant par la suite.

Les autorités françaises veulent réagir mais sont gênées par le manque d'interlocuteurs. Il faut donc essayer d'amener les Musulmans à mieux s'organiser.

En 1989, création du CORIF (Conseil de Réflexions sur l'Islam en France) par Pierre Joxe : quinze personnalités dont le recteur de la mosquée de Paris doivent faire des propositions aux autorités françaises.

Quelques éléments permettent d'avancer : une circulaire permettant de créer facilement des carrés musulmans pour l'inhumation des défunts (le rapatriement des corps étant un vrai problème) ; on règle aussi le problème de la nourriture halal dans les armées françaises. Mais on ne va pas beaucoup plus loin à cause d'éléments perturbateurs : d'abord la guerre du Golfe : Pierre Joxe quitte quand Chevenement démissionne ; puis le contrecoup des événements en Algérie. Finalement, le CORIF n'a plus une activité suffisante.

Avec le gouvernement Balladur, Charles Pasqua, ministre de l'Intérieur, veut intégrer l'Islam et les Musulmans en France ; il veut s'appuyer sur le recteur de la mosquée de Paris et lui faire un marché : il lui propose le monopole de la viande halal.

Dalil Boubakeur réunit les différentes organisations et sort une «Charte du culte musulman en France» qui est présentée solennellement au ministre de l'Intérieur. Mais les pays musulmans refusent le leadership de l'Algérie. Le Maroc crée ses propres structures. À l'intérieur même de la mosquée de Paris, il y a des tensions entre FLN et harkis. Jean-Louis Debré reconnaît que l'unité n'a pas été respectée et partage les revenus de la viande halal ; il retire le monopole à la mosquée de Paris et en fait profiter d'autres associations dont les mosquées de Lyon, d'Evry, etc.

Nouvelle tentative de Jean-Pierre Chevènement poursuivie par Daniel Vaillant, accélérée actuellement par Nicolas Sarkozy : la consultation du culte musulman en France. Les grandes fédérations sont réunies : la mosquée de Paris, la FNM (Fédération Nationale des Musulmans de France) soutenue par le Maroc, l'UOIF (Union des Organisations Islamiques de France) qui est le mouvement le plus populaire, le mieux structuré, qui fait de grands rassemblements au Bourget et qui est tendance fondamentaliste, le TABLIGH (origine pakistanaise), IMFP (Invitation et Mission pour la Foi et la Pratique) les grandes mosquées comme Lyon, Marseille, etc., et des personnalités indépendantes. La FFAICA (Afrique noire, Comores, Antilles) le DITIB (Islam turc gouvernemental officiel) ont rejoint le processus.

Ils réfléchissent sur des problèmes comme l'Aïd el Kebir ; ils arrivent à se mettre d'accord sur l'idée qu'il faut créer un processus électoral pour élire des représentants démocratiquement désignés. Au moment des élections nationales, à la suite du 11 septembre, Dalil Boubaker et d'autres ont fait une mise en garde contre les fondamentalistes. Le candidat Jacques Chirac est allé officiellement à la mosquée de Paris. Le président J. Chirac et le gouvernement ont voulu poursuivre ce processus. Ceux qui voulaient y participer devaient souscrire aux principes juridiques régissant le culte musulman en France qui sont les principes régissant tous les cultes et qui sont fondamentalement les principes de la laïcité. Ce qui signifie que les lois de la République, de la laïcité ne sont pas négociables. Il y a eu répartition des res-

ponsabilités : le président du Conseil provisoire du culte musulman, Boubaker, deux vice-présidents : l'un de la FNM, l'autre de l'UOIF, un secrétaire de l'Islam turc, un trésorier de la mosquée de Lyon, etc... Les élections ont lieu les 6 et 13 avril 2003.

### Quelques éléments de conclusion :

L'Islam est dans un processus d'intégration en France, d'abord par ses membres. Plus de 4 millions de Musulmans vivent en France dont la majorité sont des Français citoyens. Le problème est donc un problème de la France. L'Islam fait partie du paysage religieux français.

Or, s'il y a totale égalité de droit grâce à la laïcité, il y a des inégalités de fait parce que les Musulmans sont arrivés en France après la loi de la laïcité. Les grands problèmes sont la construction des mosquées, le pèlerinage, l'organisation de l'abattage rituel, la viande halal, les carrés musulmans, les fêtes religieuses, etc.

Les élections vont être un élément fondamental. Les différences vont continuer à subsister. On ne s'occupe que des questions de culte, on ne s'occupe pas du social, du culturel, de l'intégration... On voit que les populations musulmanes s'intègrent par rapport aux années 1980 : on voit maintenant des dirigeants d'associations, des ingénieurs, des architectes, des médecins, des ministres musulmans... De nombreux étudiants sont musulmans.

Mais il y aura toujours des divisions à l'intérieur de l'Islam, des tentatives de contrôle des pays d'origine sur leurs ressortissants voire des mouvements terroristes, des volontés de pays peu amis de la France idéologiquement (comme l'Arabie saoudite) qui peuvent déstabiliser tout cela.

Aujourd'hui, il est absolument nécessaire que ce processus qui continuera, réussisse au moins cette étape pour qu'après, il y ait une plus grande visibilité de l'Islam en France. Ensuite, les relations seront normalisées comme celles que l'Etat a avec tous les autres cultes. Par exemple, le Président de la République reçoit, chaque année, les vœux des autorités religieuses. Actuellement, il ne s'agit que des autorités catholiques, protestantes et israéliennes mais il y aura demain aussi un représentant musulman. C'est un élément important de la structuration de notre société et d'une intégration républicaine et laïque. ■

## Laïcité et école

par Jean-Louis Auduc

### Introduction

La laïcité est une idée simple et claire mais repose sur une pratique extrêmement complexe à cause de ce que sont les textes en vigueur et des strates diverses de la législation.

Une vision historique et juridique est indispensable pour vivre la laïcité. Elle est d'autant plus indispensable que les tenants du droit et les professions juridiques ont longtemps abandonné le domaine de l'école. Depuis une quinzaine d'années, la jurisprudence s'est retournée et il y a une vigilance extrême de la part des cours juridiques et du Conseil d'Etat sur le fait que **l'école n'a pas de législation particulière et est soumise aux principes généraux du droit**. Dans l'ensemble des pratiques scolaires, même si les règlements sont contraires et disent le contraire, ce sont les principes du droit qui s'appliquent.

Deux exemples :

1) Un texte de l'Education Nationale (vers 1985) disait que la diffusion d'un journal dans un établissement scolaire devait être visée par le chef d'établissement. Cet article a été cassé en fev. 1991 par le Conseil d'Etat en se fondant sur la loi de 1881 et son article 1 qui dit que « la presse et l'imprimerie sont libres ». L'autorisation du chef d'établissement était assimilable à de la censure. Certains règlements intérieurs n'en ont pas tenu compte. Le chef d'établissement d'Henri IV a été condamné pour s'être opposé à la diffusion dans son lycée du journal des élèves (juin 2002).

Mais si la diffusion est libre, la notion de diffamation s'applique.

2) A huit reprises le Conseil d'Etat a cassé les décisions des conseils de discipline et cela toujours pour des raisons de vices de forme car en France **la forme précède toujours le fond**, il a rappelé que (B.O du 6-07-2000 (en 2001) que :

- Il n'est pas possible à une même personne d'être juge et partie (ex : le CPE qui s'oppose au port du foulard d'une élève et qui siège au conseil de discipline)

- Il y a obligation d'informer l'élève qu'il a le droit à un avocat

- Il y a l'obligation de le prévenir qu'il a le droit de faire appel

Il rappelle aussi qu'un élève majeur est totalement majeur et que sa convocation devant le conseil de discipline doit lui être adressée personnellement et non envoyée à ses parents.

Le conseil d'Etat a aussi rappelé que les exclusions décidées par le conseil de discipline sont assimilées à des infractions de 5<sup>e</sup> catégorie. Elles ont failli être couvertes par la loi d'amnistie présidentielle de 2001. C'est la violence routière qui imposant la non amnistie de ces infraction a évité que l'on soit amené à retirer de tous les dossiers des élèves les sanctions d'exclusion prises à leur encontre, sanctions qui auraient pu être amnistiées.

Aujourd'hui tous les établissements scolaires évoluent dans les principes généraux du droit et il sera impossible de revenir en arrière. Comme nous sommes dans les règles générales du droit, les règlements et lois de l'Education Nationale ont été supprimés et nous sommes régi depuis le 16-06-2000 par le Code de l'Education qui définit le cadre juridique de la vie des établissements (9 livres et 731 articles).

La laïcité doit se raisonner dans les règles générales du droit français, de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789 et de son article 10. « *Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses pourvu qu'elles ne troublent pas l'ordre public* ». L'enjeu est dans le mot « pourvu ».

### I- Les textes en vigueur

Il faut bien différencier les textes pour l'école primaire de ceux pour les lycées et collèges car ces établissements ont un statut différent face à la laïcité :

#### 1. L'école primaire :

Elle est régie par la loi de 1881 qui abolit la loi Falloux de 1851. L'école est publique, gratuite, laïque et obligatoire. Le

premier degré est donc laïc par essence.

Conséquences : il est impossible d'avoir, même hors des heures de cours, une réunion religieuse dans ses locaux.

Mais les cours de morale donnés dans ces écoles primaires n'étaient pas dispensés aux élèves des petites classes des lycées et collèges (1<sup>er</sup> et 10<sup>e</sup>). Il y avait donc déjà deux situations en fonction, non du niveau des élèves, mais du statut des établissements.

#### 2. Les établissements scolaires du second degré

Ils ne sont pas régis par la loi de 1881 ; il n'y avait pas de laïcité pour eux. La preuve en est qu'entre 1881 et 1905 de nombreux établissements nouvellement construits édifient encore une chapelle.

La laïcité par essence ne s'applique pas mais c'est la loi de 1905 (loi de séparation Eglise-Etat) qui définit les règles. Celle-ci a en effet rappelé la possibilité d'avoir des services d'aumônerie hors des heures de cours dans les locaux des établissements, tout comme pour les hôpitaux, prisons ou les armées. Cette possibilité d'avoir des aumôneries dans les lycées et collèges est toujours en vigueur ; les derniers textes sur les aumôneries datent de fin 1988.

Il n'y a donc pas les mêmes textes en vigueur pour les locaux entre le 1<sup>er</sup> et le 2<sup>d</sup> degré.

#### 3. Cette législation ne s'applique qu'à 92% du territoire

En sont exclus :

- L'Alsace et la Lorraine (Haut-Rhin, Bas-Rhin et Moselle) qui en 1919 ont reçu la confirmation du maintien du Concordat de 1802.

- Les DOM-TOM dont la Guyane où le catholicisme est toujours religion d'Etat tout comme en Nouvelle Calédonie.

Conclusion : La laïcité est donc un principe mais elle repose sur une Complexité au niveau du territoire, une complexité au niveau des locaux et une complexité au niveau de la législation.

## II. Les missions d'enseignement

### 1. Obligation de laïcité pour les enseignants

Les textes sont très clairs. Par la position d'enseignement, le professeur est chargé d'une mission d'exécution des programmes scolaires et il doit donc être parfaitement neutre vis-à-vis des religions. Le métier d'enseignant des 1<sup>er</sup> et 2<sup>d</sup> degrés est d'ailleurs interdit aux servants d'une religion (arrêt Boutère de 1912).

La mission d'enseignement signifie neutralité ainsi que le définit très explicitement le texte :

« Dans l'exercice de leurs fonctions, les enseignants du fait de l'exemple qu'ils donnent explicitement doivent impérativement éviter toutes marques distinctives philosophiques, religieuses, ou politiques qui porte atteinte à la liberté de conscience des élèves ainsi qu'au rôle éducatif reconnu aux familles. L'enseignant qui con viendrait à cette règle commettrait une faute grave en raison du trouble apporté au fonctionnement de l'établissement, il serait susceptible d'être suspendu dans l'attente d'une action disciplinaire. »

Ces obligations de neutralité ont été étendues aux aide-éducateurs, surveillants, personnels ATOS, à toutes les personnes qui travaillent dans un établissement scolaire. Cela a été confirmé par un arrêté du Conseil d'Etat.

Porter un foulard a été une cause de rupture de contrat pour des aide-éducatrices et des surveillantes. Cette obligation s'étend aussi aux élèves des Ecoles Normales et actuellement aux élèves des IUFM.

### 2. Les missions des enseignants

- Les textes définissent très précisément la mission et le rôle du professeur

« Le professeur participe au service public d'éducation qui s'attache à transmettre les valeurs de la République notamment l'idéal laïc » (texte de 1997 sur les « missions des enseignants »)

Il y a eu une évolution importante depuis Jules Ferry.

- Dans sa « Lettre aux instituteurs » en 1883, Jules Ferry définissait, à propos de la teneur de l'enseignement moral qui devait être dispensé, ce que l'on pouvait dire ou ne pas dire en classe :

« Demandez-vous si un père de famille, je dis un seul, présent à votre classe et vous écoutant, pourrait de bonne foi

refuser son assentiment à ce qu'il vous entendra dire. Si oui, abstenez-vous de le dire », Lettre aux instituteurs, 27 nov. 1883



Jules Ferry  
1883 - cliché L. Le Nain

- Les textes aujourd'hui vont plus loin. Un certain nombre de décrets, pris au départ pour lutter contre les sectes, et le texte sur « la mission des enseignants » réitérent ce qu'est le contenu de cette mission. Le décret du 18 février 1991 publié à l'occasion de la guerre du Golfe dit que :

« L'école publique ne privilégie aucune doctrine ; elle ne s'interdit l'étude d'aucun champ du savoir. Guidé par l'esprit de libre examen, elle a le devoir de transmettre à l'élève les connaissances et les méthodes lui permettant d'exercer librement ses choix ».

Et Lionel Jospin, ministre de l'Education Nationale, avait alors confirmé que l'on ne doit pas s'interdire de parler de la guerre du Golfe avec les élèves.

- Cela est repris en mai 1997 dans le texte sur « les missions des enseignants » :

« Le professeur aide les jeunes à développer leur esprit critique, à construire leur autonomie. Il se préoccupe de faire comprendre aux élèves le sens et les valeurs qui sont les bases de nos institutions et de les préparer au plein exercice de la citoyenneté ».

### 3. Les obligations des élèves

- L'obligation de laïcité n'existe pas.

Cette situation repose sur la première décision du Conseil d'Etat en 1989 (Colège d'Avèze). Celui-ci affirme qu'il est impossible dans un établissement scolaire de faire une interdiction générale du port du foulard ou de toute tenue religieuse ou ostentatoire. Mais s'il y a prosélytisme à

l'intérieur de l'établissement et/ou trouble à l'ordre public, remise en cause de l'obligation scolaire, il peut y avoir l'exclusion de l'élève. Le Conseil d'Etat rappelle que le règlement intérieur doit être conforme à la loi générale même pour les espaces intérieurs.

Pourquoi cette situation ? Il faut retracer l'historique des procédures d'exclusion

- Historique des procédures d'exclusion

C'est surtout durant les années 1990 que le problème est le plus virulent. L'année 1994-95 est celle où il y a eu le plus de demandes d'exclusion —92— qui toutes ont fait l'objet d'un appel devant le Conseil d'Etat. Celui-ci en a annulé 44.

L'Education Nationale a été mise en difficulté par l'historique de ces décisions du Conseil d'Etat et par la jurisprudence qui a suivi. Un tiers des demandes en 1994-95 venait de trois établissements scolaires alsaciens dont 18 d'un lycée de Strasbourg, 16 de deux collèges de Mulhouse : ces établissements scolaires avaient exclu les élèves au nom du principe de laïcité (et non en raison de prosélytisme). Les exclusions ont toutes été annulées sans examen des dossiers car les raisons invoquées ne s'appliquent pas à l'Alsace. L'Education Nationale est responsable de cet état de fait et le Recteur n'aurait pas dû laisser les chefs d'établissement prendre ces décisions non conformes au droit puisqu'il n'y a pas séparation Eglise-Etat.

Vingt-trois exclusions venaient de Lille et correspondaient à une offensive islamiste sur la ville. Vingt-deux ont été entérinées par le Conseil d'Etat et une seule fut annulée pour vice de forme.

- Les raisons pour lesquelles le Conseil d'Etat entérine les expulsions

Depuis, le Conseil d'Etat a entériné quelque 70 exclusions ; il le fait dans six cas bien précis, quand :

1- Il y a trouble à l'ordre public et prosélytisme, actes de pression ou propagande

Exemple de propagande : « Je porte le foulard, tu dois le porter » Tourcoing le 2/4/1997 ; « Dans quelques années, tu seras obligée de le porter » (déclaration faite devant l'établissement scolaire).

2- Atteinte aux autres membres de la communauté éducative :

Exemple : un élève fait signer une pétition de soutien au port du foulard ; le Conseil d'Etat entérine toujours l'exclusion car

il juge qu'il y a mise sous pression des élèves et donc atteinte à leur neutralité.

3- Mise en cause de la sécurité des élèves.

Dans tous les cas où l'élève court un risque (SVT, Techno, Physique voire les ateliers pour les SEGPA ou STI), toutes les demandes d'exclusion pour port du foulard, à l'intérieur de la classe ont été suivies par le Conseil d'Etat ; la dernière date de 1999.

4- Perturbation des activités d'enseignement et du rôle éducatif de l'enseignant

Si à l'intérieur de la classe, le port du foulard perturbe le bon déroulement d'un cours, d'une épreuve écrite, on applique ici la législation qui interdit le port de la casquette lors des épreuves d'examen.

5- Refus de suivre certains enseignements (SVT, Histoire, EPS...)

Refuser de suivre certains cours, de rendre des travaux sur des sujets bien précis, l'absentéisme sélectif et permanent a toujours été sanctionné par le conseil d'Etat. Cela s'applique aussi au sport ; si le médecin scolaire donne une dispense, cela n'empêche pas l'élève de venir avec les autres et d'assister au cours, en particulier à la piscine (problème du port du slip de bain à la piscine pour les garçons, janv., nov. 1997)

6-Trouble au fonctionnement normal des établissements, trouble à l'ordre public, manifestations à l'extérieur ou à l'intérieur de l'établissement

Tout cela a été considéré par le Conseil d'Etat comme une raison pour maintenir l'exclusion. Mais le trouble doit venir des élèves, les manifestations des enseignants ne peuvent être imputées aux élèves (décisions du 20-03-1989, 27-11-1996).

La jurisprudence établit une distinction entre les espaces ; entre les lieux extérieurs à l'établissement, la cour et la classe.

J.-L. Auduc pense que le ministère ne rencontrerait pas d'opposition du Conseil d'Etat, au vu de la jurisprudence actuelle, s'il publiait un texte clair interdisant tout signe ostentatoire à l'intérieur de « l'espace-classe », lieu où s'exerce l'acte d'apprentissage. En effet, la jurisprudence montre que le Conseil d'Etat donne actuellement raison aux exclusions quand le problème concerne cet espace classe pris dans son sens large c'est-à-dire le lieu où l'on enseigne (les terrains de sport, la piscine ou le CDI). Hors de cet espace classe : il n'est pas possible de légiférer car on est dans le

flou et ces espaces sont difficiles à définir. Par exemple, l'interdiction du port du foulard dans la cour s'appliquerait-elle à une mère d'élève de par la loi libre de porter ce foulard ? La responsabilité du chef d'établissement s'exerce autour de son établissement, devrait-il faire appliquer ces interdictions sur cet espace public, et sur quel espace ? Ces deux exemples prouvent qu'il ne peut pas juridiquement y avoir d'interdiction générale, ni d'interdiction hors de l'espace classe.

En conclusion :

Le principe d'obligation scolaire est au-dessus de tous les autres. Il faut s'appuyer sur la loi de décembre 1998 et ses décrets de mars 1999 qui définissent l'obligation scolaire pour résoudre ces problèmes. Ce principe dit :

1- Aller à l'école : l'élève doit assister aux cours mais également faire ses devoirs.

2- L'art. 4 de la loi de 1998 justifie que l'espace classe, là où s'exercent les actes d'apprentissage, soit à l'abri de toute pression religieuse, économique, philosophique.

3- Le décret du 23 mars 1999 dit que « l'enfant doit acquérir les principes, notions et connaissances qu'exigent l'exercice de la citoyenneté dans le respect des droits de la personne humaine définis dans le préambule de la Constitution Française, dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et du Citoyen, la déclaration internationale des Droits de l'enfant ce qui implique la formation du jugement par l'exercice de l'esprit critique et la pratique de l'argumentation. »...

Cet décret, rédigé en premier pour lutter contre les sectes, définit tout ce que doit acquérir un enfant ; c'est cela que l'on vérifie chez ceux qui ne sont pas scolarisés dans un établissement public ou sous contrat.

Aujourd'hui on est dans une situation qui fait que l'interdiction générale ne peut pas être imposée. Il y a cependant un flou dans le comportement des établissements.

### III Laïcité et citoyenneté

Il faut une fermeté très forte sur les principes mais une souplesse dans leur application. Il ne faut pas éliminer la phase de dialogue ; celui-ci ne doit pas être du dialogue pour du dialogue mais un dialogue pour aboutir.

Le principe de laïcité doit s'appliquer aussi bien au religieux qu'à l'économie, au politique, aux institutions et entreprises. Etre très vigilant vis-à-vis du religieux certes mais il ne faut pas négliger l'économie, et c'est toujours à l'enseignant de bâtir son cours : faire venir un intervenant extérieur, c'est bien, mais ce n'est pas lui qui doit faire le cours. Il ne faut pas dépendre des informations données par une entreprise, un groupe, une institution.

Le but de l'enseignant est d'aider les élèves à se constituer une opinion. Son rôle est de démonter les mécanismes. La définition de Godard sur l'étude du nazisme s'applique à lui. L'étude du nazisme ne veut pas dire donner 5 minutes de parole à une victime des camps et 5 minutes à Hitler mais prendre 10 minutes pour réfléchir pourquoi le nazisme a mené à une telle politique d'extermination.

Plus que jamais l'école doit être un espace laïc de savoir et de citoyenneté

Laïc, cela veut dire ouverte à tous les jeunes quelles que soient leurs origines sociales, ethniques, religieuses. C'est refuser toutes les doctrines d'exclusion ; développer l'esprit critique et la responsabilisation du jeune, c'est faire réussir les élèves.

Espace de savoir car l'acte d'apprentissage est l'enjeu essentiel ; c'est la clef de la réussite et de l'avenir.

Citoyenneté c'est apprendre du collectif des principes, des valeurs. C'est l'enjeu fondamental pour apprendre à vivre ensemble.

Donc l'école doit être laïque mais elle ne doit pas faire d'écarts entre le discours tenu en classe et la pratique dans l'établissement (cela implique une cohérence par exemple dans la façon dont on fait fonctionner le conseil des délégués, les instances électives élèves).

Il faut que la laïcité soit une appropriation de tous.

Quand un établissement est confronté à un problème de laïcité et doit exclure un élève, trois groupes sont concernés : celui qui donne la sanction, celui qui la reçoit mais aussi, et on tend à l'oublier, ceux qui sont autour. Il faut travailler vis-à-vis des élèves en amont afin que l'exclusion ne soit pas le point de départ du problème.

Il faut que le principe de laïcité soit approprié par l'ensemble des élèves surtout si l'on veut maintenir une mixité de fond : sociale, culturelle, sexuelle. ■

## Villes et Religions aux Etats-Unis : Entre instrumentalisation politique et héritage historique *par Cynthia Gorra Gobin*

Aborder la thématique religions et géographie n'est pas aisé et il importe dès le départ de préciser la démarche scientifique adoptée. Il aurait certes été possible d'envisager une géographie des religions aux Etats-Unis en élaborant une fresque du vaste champ religieux -qui se veut multiple et varié- tout en privilégiant la dynamique de sa répartition spatiale. Mais en fait cette méthodologie ne paraissait pas vraiment pertinente pour le contexte américain pour trois raisons qui participent de la spécificité du fait religieux aux Etats-Unis. On note en premier que les Etats-Unis sont une nation majoritairement protestante même si le pourcentage des protestants au sein de la population a tendance à diminuer. Il est de 56% en 2000 contre 70% en 1950. Les congrégations protestantes sont multiples et variées mais elles ont en commun l'idée de simplicité dans la célébration de la prière, le droit au jugement privé pour tout ce qui concerne les croyances et la conscience ainsi que le principe de l'association volontaire. L'historiographie inscrit d'ailleurs la genèse de la démocratie américaine dans les pratiques sociales d'un protestantisme diversifié. La deuxième spécificité américaine tient au fait qu'en dépit de la diversité des religions en présence (y compris au sein du protestantisme), le puritanisme enraciné dans le calvinisme est perçue par Miller 1953, (Carrigan 1998) comme l'idéologie religieuse ayant le plus influencé non pas les autres théologies mais la vie sociale et politique. L'héritage de la théologie puritaine se lit aisément à ce profond sentiment qui anime la majorité des Américains que leur pays est doté d'une mission, voire même d'une mission divine, sur la planète. La troisième spécificité provient du fait que la diversité des religions et pratiques religieuses n'a aucune incidence sur le territoire ou encore que l'étude de la répartition spatiale de ces religions sur le territoire national est insignifiante, en dehors peut-être des adeptes de l'église mormon et du clivage nord-sud. La différenciation majeure participe de cette division entre grandes

villes et métropoles et petites villes et territoires ruraux ainsi que de l'appartenance ethnique et raciale.

Les Etats-Unis comptent 5 millions de Mormons, une église qui se situe au cinquième rang de par son poids démographique et dépasse largement l'église luthérienne et la majorité d'entre eux vivent dans l'Etat de l'Utah. Cet Etat qui a fait l'objet d'une certaine médiatisation lors des Jeux Olympiques qui se sont déroulés l'hiver 2002 à Salt Lake City est en effet qualifié d'Etat mormon. Dans l'Utah, 70% de sa population est affiliée à l'église mormone, les représentants au Congrès sont tous mormons, 80% des juges et 90% des membres de la législature appartiennent à l'église mormon. Le Sud concentre un plus fort pourcentage de protestants que le nord. D'après Richard Wightman Fax (entrée protestantisme de l'*Encyclopédie des Etats-Unis*), 77% des habitants du sud sont protestants et 42% d'entre eux, soit presque la moitié sont baptistes (comme Bill Clinton) alors que seuls 32% des habitants de la Nouvelle Angleterre - qui à bien des égards symbolise la présence puritaine - sont protestants contre 52% de catholiques.

Les Africains-Américains sont majoritairement protestants (77%) et 52% d'entre eux sont baptistes. Les Hispaniques sont majoritairement catholiques (74%) mais les sociologues précisent qu'environ 60.000 hispaniques par an quittent le catholicisme pour s'affilier à des églises évangéliques protestantes comme le Pentecôtisme.

Les politologues comme Steve Farkas (qui a édité un ouvrage collectif intitulé *For Goodness' Sake: Why so many want religion to play a greater role in American Life* (Public Agenda, 2001)) le comportement des électeurs au moment des élections présidentielles s'explique en raison de l'appartenance religieuse. Les catholiques et les juifs ont tout au long de l'histoire voté en faveur de candidats démocrates. Au cours de l'élection présidentielle 2000, 77% des Juifs et 76% des catholiques hispaniques ont voté pour Al Gore. Seuls les

catholiques non hispaniques ont changé d'habitude: 51% d'entre eux ont voté pour Bush et 46% pour Al Gore. Ce qui fait une moyenne totale de 49% de catholiques ayant voté pour Bush et 47% pour Al Gore. Le même auteur indique que l'actuel président Bush a recueilli 63% des voix de personnes qui se rendent dans leur paroisse plus d'une fois par semaine contre 36% pour Al Gore. Il donne également les résultats d'une enquête menée au cours de l'année 2000 pour souligner l'importance du fait religieux: 95% des personnes interrogées ont dit qu'elles voteraient en faveur d'un candidat noir appartenant au parti de leur choix, 92% voteraient pour un candidat juif, 59% pour un homosexuel et 49% pour un athée. Ces chiffres montrent le degré de tolérance que l'on peut trouver au sein de la société américaine, la prise en compte de la dimension religieuse dans les choix politiques ainsi que leur préférence pour un candidat ayant une identité religieuse.

Et en tant que géographe et américaniste, j'ai choisi de limiter l'observation et l'analyse du fait religieux aux villes et métropoles, de mettre en évidence la spécificité du fait religieux ainsi que la manière dont celui-ci pouvait se lire dans le paysage urbain et dans la sphère publique au travers notamment de l'offre de services urbains. Bref, l'analyse s'inscrit dans une réflexion de géographie culturelle privilégiant la culture politique. Aussi j'ai organisé les arguments en trois parties. La première partie se veut un rappel de la spécificité du fait religieux dans l'expérience historique d'une nation telle que l'exprime l'historiographie. La seconde partie traite de la présence des bâtiments religieux dans les *downtowns* des villes en soulignant la dynamique démographique mais aussi politique, du catholicisme dans une nation qui après tout s'est jusqu'ici pensée comme une nation protestante. En effet les Etats-Unis n'ont compté que deux candidats catholiques à la présidence, les démocrates Alfred E. Smith qui fut un candidat malheureux et John F. Kennedy qui a

été assassiné. La troisième partie analyse les récentes directives prises par l'Etat fédéral pour promouvoir les responsabilités des *faith-based organizations* FBO (associations caritatives) notamment dans les quartiers sensibles (*inner-cities*) à partir d'une enquête menée dans les villes du Wisconsin, Madison et Milwaukee. La conclusion soulignera combien le fait religieux est susceptible d'être instrumentalisé au profit de l'idéologie libérale et que ce sérieux antagonisme, voire même opposition entre les théologiens évangéliques et les théologiens de la libération (courant venu d'Amérique latine) est plutôt absent de la scène publique.

### 1- La spécificité du fait religieux dans l'expérience historique américaine ou encore l'exception religieuse

D'après l'historiographie américaine, l'une des spécificités majeure de la vie sociale, culturelle et politique qui est cette notion de pluralisme, reposerait principalement sur l'expérience sociale de la multiplicité et de la diversité des congrégations religieuses au sein même du protestantisme. D'ailleurs la devise américaine *E pluribus Unum* l'exprime très clairement. Cette devise remonte à la Constitution de 1787 et à la déclaration des droits de 1791. La formule que reprennent souvent d'ailleurs les journalistes *In God We Trust* que l'on retrouve sur les billets de banque a en fait été imaginée par le Congrès en 1864, soit en pleine guerre de sécession. La nation américaine est sécularisée dès sa fondation: il y a séparation entre l'Etat et la religion. Mais comme l'écrivait (et ce point de vue est toujours valable aujourd'hui) Tocqueville, les Etats-Unis continuent de figurer comme le pays le plus religieux au sein de la chrétienté. Max Weber a par la suite remarquablement démontré combien l'éthique protestante était indissociable de l'esprit du capitalisme.

#### 1.1- L'héritage du passé

Cette séparation entre pouvoirs religieux et pouvoirs politiques provient de l'héritage d'un passé colonial qui dans l'ensemble a oeuvré dans l'idée de la tolérance, en dépit d'un contexte de rivalité entre dénominations. La séparation entre l'Etat et les églises est d'autant mieux affirmée que l'affiliation religieuse a toujours relevé non pas d'une tradition qu'il s'agit de maintenir, mais d'un choix personnel.

En ce début de XXIème siècle on peut dire qu'une grande majorité d'Américains sont affiliés à une paroisse et que la compétition entre les congrégations et les paroisses est toujours d'actualité. Le fait le plus marquant réside certainement dans cette capacité de la religion à forger l'identité de l'individu. On est fier d'appartenir à une paroisse et la stratégie résidentielle des habitants d'une ville est également liée à la localisation de la paroisse à laquelle on appartient ou on souhaite appartenir.



Une église adventiste à ?  
cliché Ruiz

Ce lien entre l'identité de la personne et son appartenance religieuse permet également de comprendre la raison pour laquelle l'idée de classe sociale encore de la conscience d'appartenir à une classe sociale ont toujours été faiblement ressenties dans la culture américaine. Dans son ouvrage *Why there is no socialism in the United States?* le sociologue Wernert Sombart faisait certes le constat de sérieuses inégalités sociales liées au principe de l'accumulation du capital mais il estimait que la vitalité religieuse était un facteur prédominant pour expliquer les limites des représentations sociales autour de la notion de classes sociales. L'historien Wightman Fox souligne combien la genèse de la sociologie urbaine américaine (soit l'Ecole de Chicago) résulte du *Social Gospel Movement* et peut être comprise comme une version séculaire d'un mouvement de réforme qu'est l'Évangélisme. Il affirme par ailleurs que les ouvrages de David Riesman *The Lonely Crowd* et de William Whyte *The Organization Man*, parus tous

les deux dans les années 1950, ayant dénoncé le degré d'anomie de la société américaine ont en fait contribué à susciter un cycle de renouveau religieux.

On peut également partager le point de vue des sociologues américains qui défendent l'exception religieuse américaine pour souligner combien contrairement à la thèse selon laquelle la modernité entraînerait obligatoirement le «désenchantement du monde», les Américains peuvent être qualifiés de plus religieux que les autres Occidentaux. Cette exception religieuse est d'autant plus étrange qu'aux Etats-Unis, la science et les techniques ont toute leur place, que cette société dite moderne se caractérise mieux que d'autres par un matérialisme relativement prononcé et par un pragmatisme bien ancré dans les mentalités. Expliquer cette religiosité en raison d'une offre religieuse très diversifiée exige d'y voir un lien direct avec les flux migratoires. D'innombrables congrégations et sectes se sont installées parallèlement aux flux migratoires et tout individu était et est de ce fait en mesure de se rapprocher du corpus dogmatique proche de ses aspirations. Cette vitalité religieuse peut difficilement se retrouver dans un pays où l'offre religieuse relève d'un monopole. Dans ce dernier cas la personne qui pour une raison ou une autre ne peut accepter le dogme dominant opte généralement pour la solution du désengagement vis à vis de la sphère religieuse. Tocqueville précise également combien, au moment de la fondation de la nation, la diversité religieuse a permis de ne pas se retrouver dans une situation de rivalité entre le spirituel et le politique. Les congrégations religieuses ont ainsi conservé des fonctions sociales aussi importantes que la santé, l'éducation et la solidarité, fonctions qui sont plus facilement passées aux mains de l'Etat dans les nations européennes.

Le protestantisme en faisant de la Bible la source de la légitimité religieuse et non l'institution, valorise tout particulièrement le choix religieux individuel militant à fort impact biographique. Du fait qu'elle soit plus fondée sur le principe d'une interprétation personnelle du dogme, la religion aux Etats-Unis relève plus d'un fait moral que dogmatique. Le sociologue Robert N. Bellah n'hésite d'ailleurs pas à parler de «religion civile». L'appartenance religieuse et reléguée au registre de l'identité personnelle: les distinctions vestimentaires,

linguistiques, gestuelles, sont plutôt insignifiantes. L'affiliation religieuse permet en effet de lire les stratifications sociales.

### 1.2- Société de consommation de biens religieux

Les pratiques sociales observées aux Etats-Unis permettent de dire que le fait religieux a intégré le principe de la consommation. Aussi dans ce paradigme d'une société de consommation de biens religieux, la fonction pastorale apparaît moins comme une vocation prestigieuse que comme un métier exigeant un certain charisme, notamment pour les protestantismes évangélique, fondamentaliste («born-again christians») et pentecôtiste. Ces églises qui ont connu depuis les années 1970 une croissance grandissante au sein du protestantisme américain et qui représentent plus du quart de la population américaine, soit 60 millions de personnes, utilisent les médias modernes, notamment la télévision.

Les Etats-Unis comptent des télé-évangélistes dotés un fort charisme. Le prédicateur de la Caroline du Nord, Billy Graham, à la tête d'une multinationale de l'évangélisation, la *Billy Graham Evangelistic Association*, n'était qu'un simple pasteur baptiste qui, au fil du temps, a gagné de l'autorité en travaillant sur son charisme personnel. Un autre téléévangéliste bien connu des Américains, Robert H. Schuller, est également le pasteur de *Crystal Cathedral* (comté d'Orange en Californie), une cathédrale récente (construite par l'architecte Frank Gehry). Contrairement à Pat Robertson, leader de *Christian Coalition* (une dénomination conservatrice largement représentée dans la droite républicaine), Robert Schuller (qui vient d'une région rurale de l'Iowa) a évité d'oeuvrer dans le monde politique, mais son émission «The Hour of Power» est regardée tous les dimanches par 20 millions de personnes.

La consommation de croyances religieuses est également un aspect non négligeable de la vie économique. D'après *The Economist*, les Etats-Unis comptent 2.500 librairies chrétiennes une industrie musicale ayant un poids de 750 millions de dollars, 163 chaînes de télévision et de nombreux sites sur Internet. *Corporate America* a pris conscience de cette envie de consommation qui touche la génération des baby-boom ou encore nommée la Génération X. Les ventes des librairies chrétiennes ne cessent d'augmenter. Cette

croissance dans la consommation de croyances religieuses se traduit par l'aménagement de campus religieux qu'un journaliste du *Nouvel Observateur* a intitulé «Dieu à Disneyworld» pour désigner ces «megachurches» ou encore «country-clubs churches» qui incluent, outre l'édifice religieux, une gamme de services et d'activités. On y trouve une garderie, une bibliothèque, des activités sportives, des événements culturels, des salles de concert et de spectacle (où l'on peut écouter des gospels religieux), des shows musicaux et une cafétéria. On parle ainsi de la megachurch baptiste de Houston (Texas) qui compte 15.000 fidèles et de celle de Louisville (Kentucky) qui compte 22.000 fidèles. *Le Monde* dans un supplément du dimanche 19 Mai 2002, qui se veut une sélection d'articles parus dans le *New York Times* de la semaine présente, a traduit en français l'article sur la megachurch de Louisville (Christian Church) comme illustration d'un nouveau phénomène de société. Le journaliste précise que la megachurch de Louisville s'est dotée de 16 terrains de basketballs et elle attire des sportifs. Ces équipements et les services offerts par la megachurch incitent les individus et les familles à passer la journée du dimanche dans une *megachurch*. Les pasteurs de ces *megachurches* sont fiers de leurs paroisses et ils insistent aussi pour dire qu'ils contribuent à créer des emplois pour les jeunes et pour les personnes du troisième âge. On peut toutefois se demander si dans cette société de consommation de biens religieuses, la megachurch ne représente pas la version religieuse des «*gated communities*», ces fameuses enclaves résidentielles.

### 2- Le fait religieux instrumentalisé au profit d'une identité ethnique urbaine

Cette hypothèse d'une instrumentalisation du fait religieux au profit d'une identité ethnique s'affirmant dans le paysage urbain peut aisément être illustrée par la cathédrale *Our Lady of the Angels* (Notre Dame des Anges) de Los Angeles qui a été inaugurée le 2 septembre 2002 et au cours de laquelle trois mille invités ont assisté à la cérémonie qui a duré quatre heures. C'est une cathédrale plus vaste que celle de Saint Patrick de New York qui fut achevée en 1906 et dédiée comme son nom l'indique au patron des Irlandais. Le 4 septembre s'est déroulé une cérémonie

religieuse qualifiée interreligieuse (*interfaith*) dans le but de signifier le refus d'un catholicisme replié sur lieu au profit d'une image d'un catholicisme comme lieu privilégié de rencontres des multiples communautés religieuses qui composent Los Angeles.

### 2.1- Le diocèse catholique de Los Angeles et l'aménagement urbain

C'est le plus grand diocèse catholique des Etats-Unis: il comprend 5 millions de fidèles. Mais c'est aussi le diocèse le plus diversifié d'un point de vue ethnique: il inclut 3 millions de latinos. L'église a été conçue par l'architecte espagnol Joseph Moneo et a été inaugurée le 2 Septembre par le cardinal Roger Mahony, l'archevêque de Los Angeles. Mahony est issu d'une famille irlandaise mais très jeune il a été confronté à la présence hispanique et, de ce fait, il est pratiquement bilingue. Le diocèse catholique le plus diversifié d'un point de vue ethnique.

Le projet de la cathédrale remonte à la décennie 1990 et les discussions se sont intensifiées, suite aux sérieux dégâts subis par la première église catholique, symbole de la présence catholique antérieure à l'américanisation de Los Angeles (au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle), à la suite du tremblement de terre de 1994. L'église Santa Vibiana exigeait d'une part de lourds travaux au niveau de la structure du bâtiment qui devait être mise aux normes antisismiques et d'autre part elle n'était pas perçue comme suffisamment spacieuse pour exprimer et affirmer la présence catholique dans le paysage urbain. Le cardinal Mahony a finalement décidé que l'ancienne église Santa Vibiana (défendue par les associations en faveur de la préservation historique) serait vendue pour être transformée en un centre culturel (*center for the performing arts*) et que des fonds privés devraient permettre de se doter d'une belle et grande cathédrale dans le centre-ville. Santa Vibiana est située à l'intersection entre la deuxième rue (Second street) et Main street et le site de la cathédrale est plus au nord-ouest.

L'idée d'une cathédrale en plein centre-ville présente l'intérêt de contribuer à l'aménagement urbain de Los Angeles où les édiles, sous la conduite de l'agence CRA (*community redevelopment agency*) se donnent pour ambition de revitaliser le *downtown* et d'y construire de prestigieux bâtiments publics, comme la salle de concert de Walt Disney et le pavillon Dorothée

Chandler. Grand Avenue cherche à se doter d'une image de couloir culturel en se parant de nouveaux bâtiments. La cathédrale est un catalyseur en vue de la transformation en une rue piétonne, «pedestrian-friendly promenade». Le site de la cathédrale ou plus exactement celui du complexe religieux correspond à l'îlot adossé à l'autoroute Hollywood qui va de Grand Avenue à Hill Street. On y a accès en voiture mais l'entrée piétonne donne sur la rue du Temple. La cathédrale se trouve à l'angle sud-ouest du site alors qu'à l'est se situent les bâtiments administratifs et la place du cloître, un vaste espace public pouvant contenir jusqu'à 6 000 personnes. Le complexe inclut un bâtiment pour les conférences et une «coffee shop» (cafeteria) qui peut servir 1 000 repas par jour et inclut 700 places assises. La place publique peut accueillir jusqu'à 6.000 personnes. La cathédrale inclut un parking de 600 places: on peut garer gratuitement sa voiture pendant deux heures, le temps d'assister à un office religieux et de discuter avec les amis. Le tarif a ensuite été fixé à 2,50 dollars pour 20 minutes ou encore 12 dollars pour la journée. La cathédrale se veut un bâtiment majestueux comprenant 25 portes de bronze. La hauteur de la cathédrale correspond à 12 étages et le maître d'oeuvre revendique une affiliation à l'architecture espagnole et celle de l'Amérique latine. Les habitants de Los Angeles estiment que le complexe autour de la cathédrale Notre-Dame des Anges s'est également inspiré du musée Paul Getty (inauguré en 1997 à Brentwood) et de Staples Center, un récent palais des Congrès au sud du *downtown* (qui a accueilli la convention démocrate au cours de l'été 2000).

La cérémonie de l'inauguration a accueilli 3 000 personnes dont 500 prêtres, 65 évêques et 40 séminaristes. La dernière fois qu'une cathédrale catholique avait été inaugurée remonte à 1971. Il s'agissait de la cathédrale Sainte Marie de l'Assomption à San Francisco. A l'occasion de cette cérémonie, l'autel fut paré d'un patchwork de nappes afin de symboliser la diversité ethnique des catholiques de Los Angeles qui incluent des Hispaniques, des Africains-Américains, des Asiatiques et des Caucasiens. Les journalistes ont annoncé que 6 200 personnes avaient assisté aux messes du 3 septembre, le premier jour de son fonctionnement. La cathédrale au même titre que les tours de bureaux et les quelques immeubles résidentiels participent de cette volonté de do-

ter la ville d'une centralité alors que jusqu'ici Los Angeles en avait été dépourvu.

## 2.2- La cathédrale, un récit de dons privés et de consommation d'objets religieux

La cathédrale a coûté 189 millions de dollars et, de ce fait, elle a fait l'objet de sérieuses critiques de la part de nombreuses associations dont la «*Los Angeles Catholic Workers*», une association qui sert la soupe dans les quartiers centraux de la ville non loin de la cathédrale. Pour les membres de la «*Los Angeles Catholic Workers*», cette somme aurait pu être utilisée différemment. Le projet de la cathédrale a permis à 600 personnes de verser un montant de 10 000 dollars alors que la plupart des donateurs ont versé entre 50 et 100 dollars. Toujours d'après le *Los Angeles Times* des non-catholiques ont participé à son financement, y compris des juifs.

Mais pour le cardinal Mahony, se doter d'un budget d'investissement n'était pas suffisant. Il fallait également inclure dans les prévisions le budget de fonctionnement. Aussi la cathédrale abrite un mausolée avec 1 300 cryptes et 5 000 niches alors que Saint Patrick à New York n'a que 14 mausolées réservés aux évêques. L'originalité des cryptes dans la cathédrale des Anges à Los Angeles provient du fait qu'elles ont été pensées comme un moyen de se doter de revenus. En effet pour y être enterré, il suffira de payer et le prix de cette localisation sera établi en fonction des coûts d'entretien de la cathédrale. Peut-être comme l'écrit Mary McNamara dans le *Los Angeles Times* du 8 Février 2002, on viendra dans la seconde moitié du 21<sup>ème</sup> siècle du monde entier en pèlerinage pour visiter les tombes de la cathédrale de Notre-Dame des Anges.

## 3- Les associations caritatives instrumentalisées par le politique: les programmes sociaux et les school vouchers

Les associations (*non profit corporations*) ayant une vocation caritative tiennent un rôle considérable dans la vie des quartiers sensibles. Elles sont de plus en plus instrumentalisées par le politique comme le souligne les récentes décisions prises par les institutions fédérales.

## 3.1- L'Office of faith-based and community initiatives

Les responsables des principales églises ou congrégations américaines savent coopérer pour défendre des initiatives ou encore des politiques sociales en faveur des pauvres et des démunis. Le *New York Times* du 10 septembre 1999, a ainsi fait état d'une lettre adressée par des prélats catholiques, protestants, juifs, bouddhistes et musulmans au président Clinton pour faire de la question du logement un droit sacré alors que le Congrès avait diminué le montant des subventions à l'égard de l'aide au logement. Deux associations, *Housing America*, - qui oeuvre pour la baisse des coûts du logement - et *Religious Witness with Homeless People*, (qui se préoccupe des sans domicile fixe) s'étaient également mobilisées à cette occasion. Après le droit à la vie, le droit à l'éducation et à la santé, elles estimaient que le logement devait être mieux intégré et pris en compte par la politique fédérale. L'archevêque Joseph A. Fiorenza, président de la *National Conference of Catholic Bishops*, a largement contribué à la réhabilitation des logements dans les quartiers désaffectés de son diocèse de Galveston-Houston. Dans un quartier pauvre de Trenton (New Jersey), une association quaker, *Mercer Street Friends*, reçoit 80% de son financement d'institutions publiques pour aider les gens des quartiers défavorisés et notamment les jeunes.

De nombreuses associations religieuses ont des fonctions sociales reconnues. Récemment les médias ont publicisé les expériences réussies dans le milieu carcéral. Dans une prison du Texas, les prisonniers ont eu le choix de participer à un programme intitulé «*InnerChange Freedom Initiative*» offert par une association religieuse afin de les préparer à leur sortie de prison et à leur insertion sociale. Les candidats à la présidence lors des élections de l'an 2 000 ont reconnu l'ensemble des tâches sociales remplies par les associations religieuses. Le président Bush est allé plus loin que son prédécesseur puisqu'il a reconnu «le pouvoir de la foi» (*power of faith*). Il s'est basé sur l'évaluation du programme *InnerChange Freedom Initiative* qui avait démontré les changements de comportements des prisonniers. Dans l'expérience menée à Sugar Land dans le Texas, seules 15 des 120 personnes qui participaient au programme ont récidivé. Bush a ainsi créé une cellule intitulée «*Office of Faith-*

*Based and Community Initiatives*) au sein de la Maison Blanche qui a pour mission d'éliminer toutes les barrières susceptibles d'empêcher les associations religieuses de recevoir des financements de l'Etat fédéral pour des programmes sociaux. Cette création a été justifiée comme une simple mesure d'opportunité (*equal opportunity*) en faveur des associations religieuses. Mais en fait elle va plus loin dans la mesure où elle participe de ce point de vue qui consiste à dire que la religion est un paramètre important pour régler les problèmes sociaux. Le professeur John Dilulio, qui dans ses travaux de recherches avait réussi à démontrer que des programmes sociaux mis en oeuvre par des associations religieuses avaient plus d'effets auprès des jeunes dans la mesure où elles avaient réussi à modifier l'attitude destructive de ces derniers *self-destructive behaviour*, avait un moment présidé l'OFBCI. La réforme de l'aide sociale signée par le président Clinton en 1996 (PL 104-193) et votée par le Congrès avait explicitement dit que les associations religieuses au même titre que des entreprises privées ou des administrations pouvaient disposer de fonds fédéraux. L'association «Faith Works» à Milwaukee (Wisconsin) dispose d'un budget de 600 000 dollars par an et des programmes de réinsertion professionnelle et de lutte contre la drogue.

Mais comment les Américains arrivent-ils à concilier cette séparation entre l'Etat et les églises? Certains Américains n'hésitent pas à critiquer l'attitude du président Bush et ils jugent cette posture inconstitutionnelle alors que d'autres estiment le message religieux est tout aussi important que l'aide sociale en tant que telle. Mais aussi paradoxal que cela puisse paraître, les églises les plus fondamentalistes sont plutôt hostiles à cette attitude de l'Etat fédéral; elles y voient là une possible ingérence de l'Etat dans leurs affaires alors que les églises plutôt libérales (gauches) sont d'accord. En effet l'Etat fédéral conduit systématiquement des évaluations auprès des agences et des associations qu'il finance. Le meilleur exemple de programmes sociaux gérés par des sociétés de charité se situe certainement dans l'Utah où 3.600 sociétés de charité gèrent un *welfare system* fondé uniquement sur des dons privés.

### 3.2- Le système de vouchers

Le *school voucher* est un programme généralement initié par l'Etat fédéré comme

le souligne l'expérience de Cleveland dans la Ohio législature de l'Etat a autorisé toute famille habitant dans les quartiers sensibles (*inner-cities*) de recevoir un chèque lui permettant de payer la scolarité de son enfant dans une école privée. Les écoles publiques dans les quartiers défavorisés posent de sérieux problèmes et à Cleveland 4 456 enfants fréquentant les classes primaires peuvent fréquenter une des 56 écoles primaires privées grâce à un financement public de l'ordre de 2 500 dollars par enfant. Ce programme qui a déjà six ans permet à l'école catholique de Saint Rocco de bénéficier de fonds publics pour la moitié de son effectif, soit 200 élèves. Les enfants qui bénéficient de *vouchers* appartiennent à des familles pauvres, et seuls la moitié d'entre eux sont Noirs alors que les enfants noirs représentent plus des trois quarts des effectifs des écoles publiques du centre-ville de Cleveland. (*New York Times* 10 février 2002). Dans cette même ville, le programme a essentiellement profité à des écoles catholiques localisées dans le downtown. Pour de nombreux observateurs, le montant de l'aide proposé par l'Etat est tout compte fait limité et il empêche d'une certaine manière le secteur privé de faire concurrence aux écoles catholiques. Mais une cour fédérale, la *US Court of Appeals for the Sixth Circuit* avait déclaré ce programme inconstitutionnel dans la mesure où 80% de ces écoles privées bénéficiant de fonds publics étaient religieuses (*New York Times* 21 Décembre 1999). Ce point de vue fut contredit par les juges de la Cour Suprême.

La Cour Suprême qui s'est réunie en février 2002 pour statuer sur la légalité de ce programme de *school voucher*, s'est exprimée par un vote de 5-4, au mois de juin 2002, en faveur du programme d'aides à la scolarisation. La Cour Suprême n'a pas jugé le programme inconstitutionnel. Les juges ont estimé que le choix fait par les parents était individuel et que, de ce fait, ne mettait pas en cause la séparation entre l'Etat et le religieux. (*Financial Times* 28 juin 2002). Le président de la Cour, William Rehnquist, a mis l'accent sur le choix privé (*Le Monde* 30 juin/1er juillet 2002). Le président Bush était ravi du jugement de la Cour Suprême qu'il a comparé à celui de *Brown vs. Board of Education* de 1954 qui a en quelque sorte mis fin à la ségrégation scolaire pour les Noirs. Les syndicats des professeurs de l'enseignement public sont hostiles à la position prise par la Cour Suprême et sont prêts à continuer à défendre

leur position, le démantèlement du système scolaire. (*The Economist* 6 juillet 2002).

Ce débat sur la légitimité des aides à la scolarisation pose certes la question de la frontière entre Etat et religion mais tout géographe européen peut constater combien ce débat concerne principalement les quartiers difficiles des *inner-cities*. Face à ce choix en faveur des associations caritatives et des écoles religieuses, on peut s'interroger sur le progressif abandon des quartiers difficiles par le secteur public au profit des associations religieuses. Dans les territoires des banlieues et périphéries urbaines, ce questionnement sur la séparation entre l'Etat et le religieux est pratiquement peu pertinent; le système scolaire est jugé satisfaisant.

### Conclusion

Les Américains depuis la fondation de leur nation ont fait établir une séparation entre l'Etat et l'Eglise. Mais en dépit de leur modernité, ils continuent d'accorder un rôle essentiel à la religion dans la vie sociale et politique. La religion va même jusqu'à participer de l'identité de l'individu. Mais en dépit de cette séparation entre l'Etat et l'Eglise, la société américaine en ce début de 21<sup>e</sup> siècle instrumentalise le fait religieux dans la vie politique locale. La Cathédrale de Notre-Dame des Anges de Los Angeles confirme cette volonté d'inscrire la présence catholique dans le paysage urbain de Los Angeles et contribue à revaloriser ce downtown qui en dehors des heures d'ouverture des bureaux est relativement calme, sauf pour la rue Broadway (artère fréquentée le dimanche par la population hispanique). Elle souligne aussi cette tendance en faveur d'une consommation de biens religieux dans la mesure où elle est plus qu'une simple église, elle est un site culturel et religieux où on peut même choisir d'y être enterré. La religion est instrumentalisée dans le cadre de la politique sociale menée par l'Etat fédéral et permet ainsi le progressif désengagement ou encore la responsabilité limitée du secteur public face à des questions de société, comme l'éducation des jeunes. La religion est en fait indissociable de ce nouvel esprit du capitalisme et de l'idéologie libérale. ■

## Religion et espace au Japon

par Jean Robert Pitte

Paradoxalement, le Japon qui est la deuxième puissance économique mondiale, le Japon qui fascine par sa réussite depuis la seconde guerre mondiale ne peut se comprendre dans sa géographie sans les religions. C'est probablement un des pays et un des peuples les plus religieux au monde, dans une religiosité aussi discrète qu'elle est profonde, un pays qui ne peut se comprendre sans en ressentir, à défaut de réellement l'expliquer, le sens du sacré. La tâche est d'autant plus difficile que cette sacralité est souvent invisible aux yeux et à l'intelligence de l'étranger.

### I. Quelques statistiques d'introduction

· Sur 125 millions de Japonais, 100% sont avant tout « *shinto* » (officiellement 80%). Autochtone, c'est une religion sans dogme, du contact avec la nature, vécue, intériorisée et, donc, par nature tolérante. Sans *shinto* le Japon ne serait pas ce qu'il est dans le monde tant il imprègne sa civilisation.

· 85 millions de *bouddhistes* du « *grand véhicule* » semblables aux bouddhistes chinois ou coréens qui insistent plus sur les pratiques sociales (charité, entraide, salut collectif...) que sur les pratiques individuelles (monastiques) du « *petit véhicule* » mieux implantées en Asie du Sud-Est.

· 1 million de chrétiens, essentiellement protestants ; c'est la 3<sup>e</sup> religion du pays.

· Enfin 10 millions de Japonais pratiquent des religions nouvelles et syncrétistes dans des sectes bouddhistes modernisées, magico-bouddhistes, des sectes liées à des partis politiques comme la secte *Sokagakai* liée au parti d'extrême droite *Komeito*.

### II. Le *Shinto*, religion de la communion avec la nature et du lien social

Il s'agit de la religion d'origine des Japonais, sans doute paléolithique. Religion de la vie, des forces de l'environnement, elle est codifiée à l'arrivée de la riziculture et appartient à la famille du *Shamanisme* coréen ou du *Taoïsme* chinois. On peut encore la rattacher à la grande famille animiste, les objets inanimés y étant détenteurs d'une âme.

· Premier exemple de pratique *shintoïste*, le respect du *Fuji* ou *Fuji-san* (*Fuji-Yama*). C'est le seigneur des divinités dans le panthéon japonais. La perfection de son cône en fait un objet de vénération sur lequel, pendant longtemps on ne grimpa pas. Aujourd'hui, le gravir est une sorte d'exercice ascétique physique et moral ; ses chemins sont jalonnés de portiques et de temples qui font de son ascension un véritable pèlerinage moderne voué à la contemplation *shinto*.



Cette vision de la montagne montre en fait le sens profond du regard des Japonais sur leurs paysages et a profondément influencé, à toutes les échelles de l'aménagement, la mise en valeur (ou la non-mise en valeur) de leur territoire tout entier. C'est, contrairement à la vision occi-

dentale judéo-chrétienne et surplombante (Moïse sur le Sinaï !), le regard de la créature humble face à la puissance « nature », un regard du bas vers le haut qui montre davantage un essai d'adaptation qu'une volonté de maîtrise du milieu. Ceci se retrouve dans les fabuleux jardins japonais, ceux de Kyoto par exemple. Les jardiniers y capturent la pente pour les ornements et installent la petite maison de thé au point le plus bas pour y pratiquer la cérémonie du *shano-yu* (cérémonie du thé). Celle-ci montre, en outre, un véritable échange mystique entre la plante, l'eau et la montagne, précieux, long, sans discours.

· Deuxième exemple, la vénération des deux rochers *Isanagi* et *Isanami* près d'Osaka, qui, par leur mariage, ont fondé l'archipel et la lignée impériale, elle-même génitrice du peuple japonais. « Histoire à dormir debout » pour l'étranger ; les Japonais en parlent peu, y compris dans les brochures touristiques, mais y croient profondément, à tous les étages socioculturels même les plus rationalistes.

C'est en fait une croyance sans logique : admettre les choses telles qu'elles sont sans avoir à les expliquer. Comme dans la cérémonie du thé, le rapport à la nature, et donc à l'espace et au monde entier, est ineffable. Parler c'est déjà détruire, c'est déjà gâcher... on ne parle pas d'amour, on ne parle pas de Dieu, on ne parle pas de l'empereur... ce qui est source de bien des malentendus entre nos cultures ! On retrouve cette mystique de l'eau, de la montagne et de l'ineffable dans les trois exemples suivants. Cérémonie du pique-nique sous les cerisiers en fleur, cuissons des œufs dans les eaux volcaniques sulfureuses et nauséabondes, exploitation « balnéaire » des sources chaudes sont des moments qui pourraient nous paraître folkloriques bien qu'étant, en fait, des lieux de véritable

communion avec la nature qui soudent le lien social entre les générations, dans l'entreprise, dans le quartier ou au sein de la nation.

· Le dernier exemple nous montre l'impératrice dans une posture des plus humbles à la sortie d'un restaurant de nouilles !

La modestie ostentatoire qui caractérise la famille impériale est au cœur de la compréhension shintoïste de la société japonaise et de son rapport à l'espace. Mac Arthur ne s'y est pas trompé, en 1945, en inscrivant dans l'article de la nouvelle constitution : « *L'Empereur est le symbole du Japon...* ». Ineffable et incompréhensible, celui-ci se confond avec l'espace même du Japon - les tombeaux des premiers empereurs n'ont d'ailleurs jamais été fouillés ni pillés-. Il n'a d'ailleurs jamais exercé aucun pouvoir politique mais possède une légitimité bien plus grande qu'aucun monarque de la Terre. Il est **sacré** dans toutes les acceptions du terme. Il soude la nation, il EST la nation, sans aucun équivalent occidental si ce n'était le Christ lui-même. C'est à la fois une immanence et une transcendance absolue, que personne ne songe à réfléchir ou à mettre en question à l'instar de la Sainte Trinité.

### III. Le Shinto et l'organisation de l'espace japonais

On découvre maintenant pourquoi 75 % du territoire sont laissés quasiment vierges. Les forêts n'y sont pas exploitées laissant la préférence aux importations d'Indonésie, du Brésil ou d'ailleurs. Malgré les explications déterministes des géographes japonais, les montagnes ne sont pas exploitées, non pas tant à cause de leurs contraintes - fortes pentes, séismes, glissements de terrain... - que par leur statut divin dans le cadre du Shinto. On vit par contre « en bas », au contact de l'eau, principe nourricier (riziculture, pêche, aquaculture...). Très peu de villes sont en pente (sauf Nagasaki... ville coloniale !) par respect mythique et mystique, d'où l'entassement en pagaille dans les plaines côtières cependant organisées par les principes de la géomancie, les prêtres shinto étant consultés pour installer les maisons et les immeubles et pour décider du jour de l'installation des occupants.

Dans cet esprit les villes comme Tokyo sont de véritables fouillis urbains selon une approche rationnelle. Il existe pourtant un

ordre social profond relevant du quartier. La ville est aréolaire, constituées d'aires juxtaposées sans organisation géométrique mais géomancienne. Au centre de ce « monstre urbain » le palais impérial, modèle de la cité interdite sacrée. C'est le seul repère monumental de la ville, 100 ha paradoxalement invisibles puisque interdits de visite ! Les autres points fixes de ce « maelström » sont alors les temples comme ceux de Nagoya ou d'Issey. Les cérémonies y sont quotidiennes, sacrées mais sans solennité, dans la modestie, dans « le regard d'en bas ». C'est la civilisation du *trois fois rien*, du *je-ne-sais-quoi* et de l'*ineffable*. Tout y est par nature provisoire puisque le matériel n'y a aucune importance. Seuls, le spirituel et le moral, l'âme, sont durables - ainsi le temple d'Issey est détruit et reconstruit à l'identique tous les 25 ans depuis 2000 ans !- et les hommes y sont classés « trésor national vivant » plutôt que les œuvres ou les édifices. Le temple est le cœur de la vie de l'entreprise, de la famille, de toute pratique sociale ou privée (examens, contrats, naissances, sports...). C'est aussi le cœur du quartier-« *sha* »- au lacs de rues et de ruelles inextricables sans frontières visibles. Le quartier est un espace innommé, sans adresse car totalement vécu. Le repérage s'y opère uniquement par le lien social entre les habitants, matérialisé et identifié par les petits oratoires, les sanctuaires voire les temples shinto entretenus et régulièrement fêtés (*matsuris*).

### IV. Les autres religions

Elles se superposent ou composent avec le shinto sans jamais être antinomiques ou concurrentes.

#### · Le bouddhisme :

Lui aussi organise l'espace du quartier. Les 150000 temples coexistent avec les temples shinto mais dans la célébration de la mort et non de la vie. C'est la religion de la méditation, de la réflexion sur la condition humaine et de l'au-delà. Il est arrivé au 5<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. de Chine, selon la pratique des missionnaires partis récu-

pérer, « en mission » sur le continent, les objets et les cultes pour les adapter aux pratiques japonaises. Ainsi le *zen*, secte chinoise du 14<sup>e</sup>-15<sup>e</sup> siècle recherchant la simplicité extrême, a eu un immense succès par l'usage qu'en ont fait les militaires (*bushido*-arts martiaux).

#### · Le christianisme :

Peu représenté, même si l'impératrice actuelle a été élevée dans une université chrétienne, il est arrivé au 16<sup>e</sup> siècle à la fin de la période féodale, quand Tokugawa, devenu *Shogun* - sorte de maire du palais-fixe et centralise l'Etat. Perçu comme une menace politique (surtout le catholicisme jésuite, le protestantisme hollandais étant mieux toléré) il est interdit alors que le pays est totalement fermé au monde de 1603 à 1868. Le refus du christianisme est alors un élément d'enracinement définitif de la culture japonaise.

#### · Le confucianisme :

Davantage une philosophie qu'une religion, il est lui aussi volontairement rapporté de Chine et imposé par le même Tokugawa. Il prône en effet le respect des lois, des rites, des puissants, des anciens. Sorte de stoïcisme oriental il explique sans doute pourquoi, en fin de compte, on vit à plus de 1000 habitants au km<sup>2</sup>, sans problème, sans acculturation profonde (l'américanisation des modes de vie étant sans doute très superficielle) dans une harmonie la plus grande possible.

*Compte-rendu établi par Marc Salach*



## Comment aborder les religions dans l'enseignement ?

Par Jacques Peyrot

*Les lignes suivantes ne reproduisent pas le texte intégral de l'intervention prononcée en clôture. Nécessité de brièveté: ce ne sont que des notes résumant le schéma de l'argumentation, reprenant les idées principales sans les appuyer de toutes les données factuelles et d'exemples; rédigées dans le style « notes » qui omet les coordinations et les nuances d'une rédaction définitive.*

### Sans fausse modestie et sans culpabilisation d'incompétence

La modestie sur son savoir est inhérente au prof, qui mesure l'immensité de ce qu'il faudrait savoir. C'était une vertu. C'est aujourd'hui un piège. L'opinion déduit de l'aveu d'incompétence que le prof est une nullité sociale. La requête de formation (occasion pour les syndicats de réclamer des moyens) aboutit à un processus psychologique d'asservissement à l'institution. Nous sommes en plein système religieux: reconnaissance par le pécheur de son néant face au sacré. Repentez-vous. Lesquels, dans la nation, sont plus capables que les profs d'auto-formation individuelle et collective ? Pas les officines de consultants, vendeurs de vrais faux-savoirs.

Pas de comment sans pourquoi, au double sens du terme: pour quelles raisons et dans quels buts ?

### Des raisons multiples et anciennes

Au départ (années 70) un constat de profs: la dégringolade rapide de la culture religieuse des élèves (connaissances extrascolaires des croyances et des rites de la « christianitude »). En plus, un constat d'intellectuels inquiets des mêmes carences, alors que la recherche sur l'histoire religieuse est féconde, mais discrète face à l'hégémonie de l'économie. Une date symbole: 1975, Delumeau au Collège de France. Soucis réitérés de profs à l'APHG dans les années 80.

2<sup>e</sup> étape: fin des années 80: percée médiatique et prise de conscience sociale. La pédagogie se trouve emballée dans un problème de société: place du religieux et des religieux, visibilité des rites et des institutions, présence affirmée de l'islam, sectes et quêtes hédonistes et spirituelles... 1988 et 1989: *Atlas des religions* de l'*Universalis*, esclandres du lycée Buffon, revue *Notre Histoire*, foulard à Creil, rapport Joutard pointant trois faiblesses: histoire des religions, des sciences et de l'art.

3<sup>e</sup> étape: années 90 et 2 000: le maelstrom polycoreligieux et le tamtam médiatique, laïcité mise en cause, Dieu personnage politique des constitutions, rapport Debray et rafales de colloques avec ministres et gotha des écrivains sur les religions.

### Des buts divers et divergents

Intérêts très matériels: groupes de presse et d'édition, visées individuelles de carrière, des marchés à saisir.

Intérêts idéologiques et politiques: saintes alliances agglomérées contre l'Etat et l'incroyance, reconstitution du lien social par la religion.

En face, le souci culturel des profs dans leurs classes est d'une candeur angélique, et le souci des parents pour leurs enfants, sécurisant, mais bourré de contradictions.

Pour toutes ces parties prenantes à la déploration, un bouc émissaire tout trouvé l'école, qui n'apprendrait pas la religion (slogan faux) et un remède tout aussi vite trouvé: enseigner la religion à l'école (l'école est même la seule solution nouvelle du rapport Debray, une super-école européenne pour universitaires spécialistes, en vue de formations en cascade jusqu'à vous.)

Telle est la genèse de cette question nouvellement posée, mais fortement babellisée. Il faut donc la recadrer et la débabelliser.

### Recadrer dans des contraintes plus ou moins contraignantes

Celles des technostructures de l'institution scolaire, qui définissent programmes, instructions, compétences des agents de la fonction publique enseignante, et surtout horaires (question fondamentale).

Celles des parents et de l'opinion publique, ce ventre mou de l'idéologie de la communication, qui vous enferme dans un tourbillon d'idées mêlant le vrai et le faux.

Celles qui tiennent à la nature de l'enseignement public, qui est laïque parce qu'il s'adresse à tous dans une société pluraliste divisée sur les questions religieuses, et forcément laïque puisque la scolarité est obligatoire. La laïcité à l'école est distincte et inséparable de la laïcité dans la société sécularisée (l'appartenance religieuse n'est pas l'élément constitutif majeur du lien social) et de la laïcité de l'Etat, qui relève du juridique (l'Etat connaît les religions, mais ne les reconnaît pas) et qui stipule son incompétence dans le domaine religieux. La laïcité à l'école implique que le professeur, agent de la fonction publique, n'est pas incompétent pour traiter de la religion, mais qu'il fait abstraction de ses croyances personnelles, qu'il est neutre, c'est-à-dire qu'il ne prend parti ni pour l'une, ni pour l'autre, en présentant les faits. Ses opinions personnelles, s'il y a lieu de les exprimer, n'engagent que lui et ne s'imposent pas à l'élève. La laïcité implique aussi que pour accéder à l'autonomie de penser, on peut, en classe, parler de tout à tous, dans le respect des uns et des autres, ce qui suppose la réciprocité. Si ce dialogue n'est pas possible, mieux vaut, provisoirement, y renoncer et retrouver les conditions du dialogue.

Celles qui tiennent aux fonctions de l'école, et parmi elles la fonction sociale, qui se traduit ici par la nécessité de donner aux élèves les références culturelles, y compris religieuses, qui leur permettent de se situer, de se comprendre et de parler entre eux, aujourd'hui et demain.

### Surmonter les difficultés Celles qui tiennent au sujet

Voir les hésitations sur les mots, histoire des religions, religion, fait religieux (dès 92, avant Debray, Delumeau écrivait « Le fait religieux ») En fait, il ne s'agit pas d'ajouter un chapitre supplémentaire à une histoire segmentée comme on accrocherait un wagon à un train, mais, dans la perspective d'une histoire totale, traiter de la religion dans l'histoire.

Débroussailler le sens des mots : foi religion ; profane sacré (non pas au sens de « chez nous, le client est sacré ») ; privé public (ce qui relève de l'intime ou du domestique, ce qui se fait en public ou ce qui est ouvert à tous et assuré par l'Etat)...

S'en tenir à la description objective des religions, et non à la vision des adeptes croyants. Pas d'« Histoire sainte » (histoire non confrontée avec d'autres). Ni apologie, ni propagande. On peut aborder la présentation par les traces laissées dans la littérature, les arts, les modes de vie. Bible, Coran abordés comme des livres écrits de main d'homme, quitte à scandaliser des croyants. Mieux vaut commencer par la vie des premières communautés chrétiennes que par la présentation de Jésus et de son message.

S'en tenir à une initiation. Toutes les religions ou quelques unes ? Commencer par les plus proches de nous. Ce n'est pas l'EHESS. L'Atlas des religions 410 pages ; Le fait religieux 780 pages L'encyclopédie des religions (Bayard) : 2 400 pages L'Histoire du christianisme 14 tomes Cette initiation suppose, chez l'enseignant, un fonds de connaissances plus important que dans d'autres branches du savoir, parce qu'il faut en permanence faire la part de l'histoire et de la mémoire des groupes, et discerner ce qui a changé dans notre appréhension des religions (notre vision n'est plus hiérarchisée) dans les rapports science et religion (héliocentrisme, psychanalyse, cœur et sang, bioéthique, visions que les Occidentaux avaient de l'islam au 19<sup>e</sup> siècle).

La vraie difficulté du sujet, c'est : combien de temps pour en parler ? Et quand ? Du temps en plus ou au détriment de quoi ? Quand le développement des programmes en fournit l'occasion et quand l'actualité oblige à éclairer les événements, qu'ils soient fortuits (chiisme, 1978, 1991, 2003) ou récurrents (rites selon le calendrier...)

Personne, sinon vous seul, ne prendra la décision.

### Celles qui tiennent aux élèves, aux parents et à la société

Tenir compte des âges, des milieux, de l'obligation scolaire. Pas de solution générale, sauf lettre de Jules Ferry, mais dans un autre contexte. Que faire, en Maternelle, pour les gâteaux d'anniversaire ou pour la préparation des fêtes (Noël) ? Que faire au lycée, quand des élèves vous prennent à parti ? Les respecter, c'est sûr, mais ne pas se laisser monter dessus, car le respect exige la réciprocité, comme la tolérance ou la liberté. Une règle : ne pas mettre un élève jeune ou adolescent en contradiction insurmontable avec sa famille et son entourage. Reste à apprécier le degré de provocation, consciente, spontanée ou de commande, dans des attitudes d'hostilité à l'égard du prof et de l'institution. Mais en même temps, ne pas oublier que l'élève est un élève, et non un simple usager du service public, et que l'éducation publique ne se réduit pas à une prestation commerciale. Egalement, rectifier les inexactitudes relevées dans la presse.

### Celles qui proviennent de l'enseignant

Etre au clair sur les problèmes qui impliquent l'homme, tout l'homme. S'informer et se former sur les concepts des sciences humaines et se faire un programme de recherche, à partir des lacunes repérées dans nos connaissances et des questions et des ignorances des élèves. S'appuyer sur les méthodes comparatives en histoire et en anthropologie. Ne pas avoir honte de partager les difficultés avec les collègues. Une équipe, c'est un climat de confiance, ou ce devrait être... La vraie question de toute pédagogie, de l'élève au prof ou d'un prof à un collègue : comment t'y prends-tu pour dire ce que tu dis et faire ce que tu fais ? La réponse n'est jamais définitive. Des rencontres comme celle d'aujourd'hui ne sont donc jamais finies.

Restera toujours ce principe : le prof a le droit et le devoir du libre examen sur ce qu'il a à dire. Un choix de raison, qui peut devenir redoutable dans les temps de tension sociale, mais qui est nécessaire quand on a l'ambition de mettre les élèves en état de choisir eux-mêmes, par libre examen.

LE BULLETIN de Liaison  
des Professeurs d'Histoire-Géographie  
de l'Académie de Reims

revue trimestrielle  
dépôt légal : 2<sup>e</sup> trimestre 1991  
ISSN : 1256-7353

Directrice de publication :  
Patrice Gielen - Pierre Moraine

Comité de rédaction :  
Olivier Caruso - Patrice Gielen - Pierre  
Moraine - Marie-Claire Ruiz

Correspondants départementaux :

Ardennes : Véronique Poggioli - Anne  
Verlaine

Aube : Jean-François Mabile - Anne-Lise  
Pleux

Marne : Maryse Baudson - Philippe Nélis

Haute-Marne : Jean-Noël Guyenet - Thierry  
Toji

Réalisation et mise en page :  
Olivier Caruso

Impression, Ventes et Abonnements :  
Centre Régional de Documentation Pédagogique  
de Champagne-Ardenne  
47, rue Simon 51 100 Reims  
Tel: 03 26 49 58 58  
Fax: 03 26 49 58 33

Aux auteurs :  
Les articles doivent, dans la mesure du possible,  
être fournis sur disquette au format Apple  
Macintosh ou IBM PC. Enregistrez vos articles  
au format de votre traitement de texte habituel.  
Ne faites aucune mise en page, seulement un  
retour à la ligne en fin de paragraphe, et éventuellement  
une ligne vierge pour séparer les grandes parties.  
Fournissez toujours une version papier pour pallier  
d'éventuels problèmes de transfert.  
L'iconographie doit être de bonne qualité, avec  
des contrastes bien marqués, si possible en noir  
et blanc.  
Tous les documents seront retournés si vous  
fournissez une enveloppe suffisamment affranchie  
à votre adresse.

Expédiez vos disquettes  
ou vos courriels à l'adresse suivante :

BLPHG- Olivier CARUSO  
11, Lotissement du Moulin  
51 170 Faverolles et Coëmy  
Tél : 03 26 97 45 82  
e-mail : blphg@ac-reims.fr

## Reims-Berlin. La victoire alliée en Europe Un film pédagogique destiné aussi au grand public *par Jean-Pierre Husson*

Le film Reims-Berlin. La victoire alliée en Europe est le résultat d'un partenariat entre le Centre régional de documentation pédagogique de Champagne-Ardenne et la Ville de Reims.

En 1985, à l'occasion du 40<sup>e</sup> anniversaire de la victoire alliée en Europe, le CRDP avait déjà produit un film de 41 minutes destiné au public scolaire, et la Ville de Reims de son côté avait demandé à l'Établissement cinématographique et photographique des armées (ECPA) de réaliser un film de 10 minutes pour le Musée de la Salle de Reddition où il était projeté aux visiteurs. Arrivés depuis plusieurs années en fin de droits, l'un et l'autre ne pouvaient plus ni être diffusés, ni être projetés.

Le CRDP et la Ville de Reims ont donc décidé de s'unir pour produire ensemble un film répondant à une double commande.

Le film ECPA de 1985 retraçait en une version française unique la fin de la 2<sup>e</sup> guerre mondiale en Europe, mais évoquait à peine le 7 mai 1945 à Reims. Or, la Ville de Reims souhaitait disposer d'un documentaire en trois langues (française, anglaise, allemande) présentant le musée et explicitant ce qui s'est passé à Reims.

Le CNDP-Scérén souhaitait remplacer le film du CRDP de 1985 par un produit plus court, intégrant mieux la signature de Berlin, doté d'un livret pédagogique actualisé, et prenant place dans sa nouvelle collection éditoriale « Histoire en mémoire 1939-1945 ».

La présentation du film, le 5 mai 2003 à Reims, de la Ville de Reims (à gauche) et de Jacques Martin, directeur du CRDP (au centre) Un film pour redonner au 7 mai 1945 et à Reims, date et lieu de mémoire oubliés, leur dimension historique.

Chaque année la victoire alliée de 1945 est commémorée le 8 mai. Et pourtant la signature de la capitulation allemande qui a mis fin à la 2<sup>ème</sup> guerre mondiale en Europe est intervenue à 2 heures 41 le 7 mai à Reims, puis à Berlin dans la nuit du 8 au 9 mai.

Le film *Reims-Berlin* qui s'appuie sur des documents d'actualité puisés dans les archives de l'Institut national de l'audiovisuel (INA), de l'ECPA et du CRDP de Champagne-Ardenne, redonne à Reims et au 7 mai 1945 leur dimension historique, tout en expliquant pourquoi cette date et ce lieu ont été rapidement et définitivement effacés par le 8 mai et par Berlin.

Il relate les événements qui ont conduit à cette double signature : l'effondrement de l'ar-

mée allemande au printemps 1945, ponctué par la jonction des troupes alliées à Torgau sur l'Elbe, la capitulation partielle de Caserta en Italie, la prise de Berlin par l'Armée rouge, le suicide d'Hitler remplacé par l'amiral Doenitz, et la capitulation partielle de Lüneburg en Allemagne du Nord.

Il décrit l'arrivée des plénipotentiaires allemands à Reims au quartier général d'Eisenhower, commandant en chef du Corps expéditionnaire allié en Europe.

Il fait revivre la signature de Reims immédiatement suivie de l'enregistrement du discours de la victoire, puis la signature de l'acte définitif exigée par le haut commandement soviétique à Berlin où la France était représentée par le général de Lattre de Tassigny.

Il s'achève par le défilé de la victoire le 9 mai 1945 à Reims filmé en couleurs par le cameraman rémois, Georges Chantraine.

*L'acte de capitulation de Reims, un acte purement militaire*

Le texte de la capitulation signée à Reims, qui a mis fin à la 2<sup>ème</sup> guerre mondiale en Europe, ne ressemble guère au projet de capitulation qui avait été minutieusement élaboré dès 1944 par la Commission consultative européenne où siégeaient les représentants des gouvernements américain, soviétique et britannique.

Ce projet avait abouti à un texte long, rédigé par des civils, des politiques et des diplomates, en termes juridiques, alors que le texte de la capitulation de Reims est au contraire un texte dactylographié court, sans rubans ni sceaux de cire, élaboré en hâte, dans l'improvisation, par un cercle étroit d'officiers américains aux ordres d'Eisenhower, soucieux de mettre fin au plus vite à la guerre et d'éviter les arguties juridiques et politiques qui auraient risqué de faire traîner le processus.

Il s'agit donc d'un acte purement militaire (*Act of Military Surrender*), qui enjoignait aux troupes allemandes de cesser le combat le 8 mai à 23 heures 01, heure d'Europe centrale, et d'obéir aux ordres



La présentation du film, le 5 mai 2003 à Reims, par Gracia Dorel-Ferré, IPR, en présence de Mario Rossi, maire-adjoint de la Ville de Reims (à gauche) et de Jacques Martin, directeur du CRDP (au centre). Un film pour redonner au 7 mai 1945 et à Reims, date et lieu de mémoire oubliés, leur dimension historique.

qui leur seraient donnés.

Quant à la France qui avait été tenue à l'écart de l'élaboration du projet de capitulation de la Commission consultative européenne, elle ne fut pas davantage associée à la rédaction de l'acte de Reims.

Le 4 mai, de Gaulle avait désigné le général de Lattre de Tassigny pour signer la capitulation allemande au nom de la France. Mais c'est un autre général, le général Sevez, qui fut convoqué au dernier moment à Reims par Eisenhower. Adjoint du général Juin, chef d'État-major de la Défense nationale, qui à cette date représentait la France à la Conférence de San Francisco chargée d'adopter la Charte des Nations Unies, le général Sevez s'est présenté in extremis au Quartier général allié, et fut introduit au dernier moment dans la Salle des cartes, immédiatement avant l'arrivée des trois officiers allemands.

Il n'intervint à aucun moment dans les discussions, et ne fut finalement admis à signer que comme témoin. Lorsqu'on examine minutieusement le fac-similé de l'acte de capitulation, on peut constater que son nom a été rajouté tout en bas de l'acte. La mention *Major General, French Army (Witness)* a été tapée avec une machine à écrire différente de celle utilisée pour le reste du texte.

À Reims, il n'y avait pas de drapeau français et il n'y a pas eu de version française de l'acte de capitulation : *Only this text in English is authoritative.*



La signature de la capitulation allemande à Reims le 7 mai 1945

#### Propositions d'utilisation pédagogique

Le film Reims-Berlin peut être projeté en classe au collège comme au lycée, en histoire, pour conclure l'étude des grandes phases de la 2<sup>de</sup> guerre mondiale en Europe.

Il permet d'expliciter le sens du terme de capitulation, associé à la fin de la 2<sup>de</sup> guerre mondiale en Europe, trop souvent confondu avec celui d'armistice qui renvoie à la fin de 1<sup>ère</sup> guerre mondiale et à la

défaite française de juin 1940.

Il peut aussi être exploité au lycée en classe de Première L, dans le cadre des Travaux personnels encadrés, autour du thème « Mémoire / Mémoires ».

#### Principaux aspects abordés :

- La détermination des pays de la Grande Alliance qui ont combattu l'Allemagne nazie jusqu'à la capitulation totale, conformément aux engagements pris par Roosevelt et Churchill à la conférence de Casablanca de janvier 1943 pour rassurer Staline inquiet d'une possible paix séparée à l'Ouest.

- L'effondrement militaire rapide de l'Allemagne au printemps 1945 après les incertitudes de l'hiver 1944-1945 marqué par la contre-offensive allemande dans les Ardennes, effondrement ponctué par la prise de Berlin et les capitulations partielles de Caserta et de Lüneburg.

- L'enchaînement des deux redditions allemandes successives à Reims puis à Berlin.

- L'exigence des Soviétiques d'obtenir que l'acte définitif de la capitulation allemande soit signé à Berlin au Quartier général du maréchal Joukov.

- La défiance qui s'installe dès la fin de la 2<sup>de</sup> guerre mondiale entre les deux principaux pays vainqueurs, États-Unis et Union soviétique, annonçant les prémices de la guerre froide dont les principaux enjeux en Europe vont être l'Allemagne et Berlin.

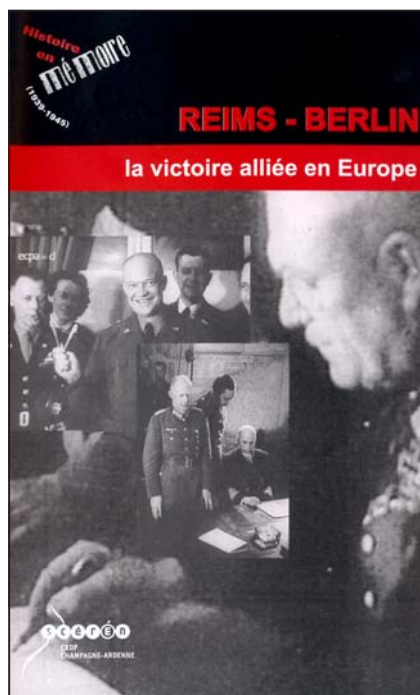
- Le rôle effacé et la difficulté de la France de se faire reconnaître comme un allié à part entière aux côtés des principaux pays vainqueurs États-Unis, Union soviétique et Royaume-Uni.

- L'annonce et la célébration de la victoire à Paris et à Reims.

- Le choix du 8 mai pour commémorer cette victoire.

- L'effacement du 7 mai 1945 et de Reims au profit du 8 mai et de Berlin.

- La présentation d'un lieu de mémoire méconnu de la 2<sup>de</sup> guerre mondiale : le Musée de la Reddition de Reims. ■



#### Production

CRDP de Champagne-Ardenne, 2003

**Auteur** Jean-Pierre HUSSON

**Réalisateur** Pierre PINON

**VHS**

**Durée** 12 minutes

**Référence** 51000A04

**Prix** 18 euros

CRDP de Champagne-Ardenne

47, rue Simon

BP. 387

51063 REIMS CEDEX

Tél. 03 26 85 66 63

#### Pour en savoir plus

Jean-Pierre HUSSON, **Le 7 mai 1945 à Reims : une date et un lieu oubliés**, dossier en ligne sur le site « Histoire et mémoire » du CRDP de Champagne-Ardenne.

<http://crdp.ac-reims.fr/memoire/enseigner/reims7mai/menu.htm>

## Quelle «envie d'agir» en Z.E.P. ?

par Sophie BLETTERY, T.Z.R. Bar-sur-Aube

Suite à la commande de Monsieur le Ministre de la Jeunesse, de l'Éducation nationale et de la Recherche concernant la campagne « Envie d'agir ? » du 17 au 31 mars dernier, un questionnaire a été proposé à six classes du collège Joseph Cressot, à Joinville en Haute-Marne. L'occasion de dresser un bilan de l'esprit d'initiative de ces futurs citoyens de sixième, quatrième et de troisième.

Premier constat, le sens de l'engagement semble étranger à de nombreux élèves. En effet, la définition même de ce mot, demandée au préalable du questionnaire, pose des difficultés à plusieurs classes, en sixième comme en quatrième. Et les réponses des élèves dans le sondage confirment cette lacune : 58 % reconnaissent ne pas avoir d'engagement actuellement. De plus, pour 31 autres, appartenir à un club sportif, culturel ou religieux, c'est s'engager. On peut s'interroger, dans ce cas précis, sur « l'implication des jeunes », « leurs prises d'initiative » que souhaite susciter Monsieur le Ministre<sup>1</sup>.

Toutefois, et c'est la seconde remarque, les élèves interrogés manifestent une réelle envie de s'investir. Certains, même s'ils sont peu nombreux, assument des responsabilités au sein même du collège (délégués de classe, tutorat, membres du Conseil d'Administration de l'établissement) ou dans la commune (jeunes sapeurs-pompiers, membres d'associations caritatives ou culturelles). Mais l'indice sans doute le plus révélateur est la motivation dont font preuve les élèves lors de cet exercice. En effet, alors que la deuxième question suggère cinq domaines d'action potentiels, 40 % des jeunes choisissent deux items ou

plus dans lesquels ils s'engageraient volontiers. Les réponses des élèves se répartissent de la façon suivante.

Le secteur qui motive le plus les engagements est sans conteste la défense de l'environnement qui mobilise plus de 50 % des élèves de chaque classe, sauf en sixième (10 élèves sur 22) et surtout la classe de troisième à option technologique (5 sur 26 seulement). A l'inverse, la solidarité internationale ne suscite que peu d'engouement, toutes classes confondues. A noter que la lutte contre la violence est particulièrement privilégiée par les élèves de sixième comme terrain d'action éventuel (10 élèves sur 22) tout comme la solidarité (14 sur 22). Dans la catégorie « autre », quelques suggestions se répètent, notamment l'armée ou les pompiers, témoignant du sens traditionnel de l'engagement qui perdure.

La troisième question posée à ces mêmes élèves concerne les projets qu'ils souhaiteraient réaliser à l'avenir. L'introduction du guide<sup>2</sup> mis à la disposition des élèves et des enseignants par le ministère met en évidence l'intérêt d'entreprendre, d'agir aussi bien pour la société que pour l'individu lui-même. Or, 71 des 138 élèves interrogés affirment n'avoir aucun projet. Cependant, certains proposent des idées originales pour leur établissement comme la création de clubs, d'événements au sein même du collège, la mise à disposition d'équipements ou le souhait de parrainer des enfants défavorisés. Une fois de plus, l'imagination et l'engouement que suscite ce questionnaire sont à noter.

Le manque d'engagement effectif de ces jeunes associé à cette motivation la-

tente justifient pleinement les *Journées de l'Engagement* créées cette année par Monsieur le Ministre. L'engagement représente, en effet, un véritable enjeu pour notre démocratie quand celle-ci souffre du manque d'adhésion, politique notamment, de ces citoyens. Il s'agit dès lors d'éduquer les jeunes générations à s'investir, et donc à une citoyenneté participative. De même, la dimension civique des associations est réaffirmée à l'occasion de cette opération puisqu'elles sont un lieu d'intégration indéniable à la nation et le moyen de faire vivre la démocratie. Enfin, ces *Journées* visent à développer l'apprentissage à des pratiques citoyennes<sup>3</sup> et à la responsabilisation de ces futurs citoyens<sup>4</sup>, priorité de l'école mise en évidence dans un rapport de l'inspection générale de l'Éducation nationale en 1998.

Ainsi, le bilan que permet de dresser ce questionnaire est positif puisque « l'envie d'agir » de ces élèves existe et que pour cela l'école devrait non seulement favoriser l'émergence de projets divers mais aussi accompagner leur réalisation dans un but pédagogique et civique. Cette opération peut être particulièrement profitable aux élèves de cet établissement classé Z.E.P., issus de milieux défavorisés et pour certains en marge du système scolaire, à la recherche justement d'un enseignement concret qui prendrait en compte leurs idées, leurs savoir-faire pour une reconnaissance certaine. ■

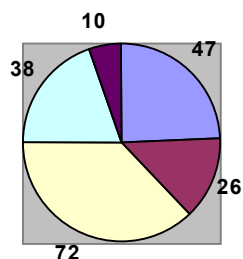
### notes

1- Bulletin Officiel n° 44 du 28 novembre 2002, *Activités citoyennes, L'engagement des jeunes*.

2- Ministère de la Jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, *Envie d'agir ?*, Guide du routard-Hachette/Scérén, Paris.

3- Ministère de l'Éducation nationale, de la recherche et de la technologie, *Rapport de l'inspection générale de l'Éducation nationale*, La documentation photographique, Paris, 1998, p. 17 : « L'éducation civique est ici conçue à la fois comme une instruction civique [...] et comme une éducation impliquant des pratiques citoyennes dans le cadre de l'école et du collège. »

4- Ibidem, p. 22 : « Quand ils en perçoivent le sens [...], quand les méthodes d'enseignement les responsabilisent [...], les élèves apprécient l'éducation civique. »



Si vous aviez la possibilité, dans quel domaine vous engageriez-vous ?

