

Centre d'action laïque

laïcité

LA PENSEE ET LES HOMMES



Publication de philosophie et de morale laïques

LES INTEGRISMES



Editions de l'Université de Bruxelles

Laïcité

La Pensée et les Hommes,

publication de philosophie et de morale laïque, fait paraître trois dossiers par an, dans la collection « laïcité ».

Comité de rédaction et de programmation :

Roger CHIF, Paul DANBLON, Georges GORIÉLY, Guy HAARSCHER, Hervé HASQUIN, Annie KESTELYN, Nicole ROSEL, Robert STEENHOUT, Georges SYLIN, Marthe VAN DE MEULEBROEKE, Georges VAN HOUT et Jacques LEMAIRE, Rédacteur en chef

La correspondance destinée à la rédaction de
La Pensée et les Hommes sera adressée à

M. Jacques LEMAIRE, CP 175
Université libre de Bruxelles
50, avenue Franklin Roosevelt- 1050 BRUXELLES

Toute demande de renseignement concernant l'abonnement est à faire parvenir à

Anne BARTIER
Éditions de l'Université de Bruxelles
Avenue Paul Héger, 26 – 1050 Bruxelles

Le montant de l'abonnement pour l'exercice 1985-1986 s'élève à 500 FB, à verser au numéro de compte 000-0047663-36.

Les volumes de la série peuvent être acquis séparément aux Éditions de l'Université de Bruxelles.

Publié grâce au concours de
la Commission française
de l'Agglomération de Bruxelles
et de l'Université libre de Bruxelles

Centre d'Action laïque

Laïcité

LA PENSÉE ET LES HOMMES

29^e année. Nouvelle série, 2.

Les intégrismes

Dossier édité par Jacques LEMAIRE et Jacques MARX

Éditions de l'Université de Bruxelles

À propos des intégrismes

Jacques MARX

Secrétaire de l'Institut d'étude des religions et de la laïcité

Si, au cours de ces dernières années, le grand public a eu quelquefois l'attention attirée par le phénomène de l'*intégrisme* dans l'évolution du catholicisme contemporain, il ignore généralement tout de l'*intégrisme historique*, celui de l'époque du modernisme. Et c'est dommage, parce que l'approche historique du problème lui révélerait à quel point le terme, et le concept qu'il désigne sont en fait révélateurs d'une *mentalité* plutôt que d'une idéologie structurée et cohérente. Comme le note Émile Poulat dans son livre *Intégrisme et Catholicisme intégral* (Tournai, 1969, pp. 78-79), le mot désigne d'abord, au sens strict et premier, un parti politique espagnol fondé vers 1890 sous l'invocation du *Syllabus*. À l'époque de Léon XIII, son champ d'extension se limite à l'exégèse biblique ; sous Pie X, il désigne tous ceux qui combattent l'ouverture politique et sociale du christianisme. Les intégristes, qui ne se réclamaient pas, alors, de l'« intégrisme », mais du *catholicisme romain intégral*, confondaient non seulement la dévotion au passé avec la fidélité à l'éternel, mais ils étaient surtout dominés par un état d'esprit dont les mécanismes révèlent un christianisme refoulé et désarmé devant le dilemme de l'acceptation du monde moderne. Dans leur attitude se révélaient à la fois les composantes d'un constat, celui d'une Église vivant littéralement en état de siège, sous l'emprise des forces du mal, et d'un *contrat*, dont les termes visaient à majorer tout ce qui est détermination par autorité. Or, la question de l'adaptation d'une Église, et de ses structures institutionnelles, à la *nouveauté*, est loin de se limiter au christianisme. Elle se pose en fait chaque fois qu'à l'intérieur d'un système donné, déterminé par une hérédité historique souvent très lourde, s'introduisent des possibilités de transformation en profondeur. C'est pourquoi l'intégrisme s'enracine presque inévitablement dans la trame sociologique même des religions.

Soucieux de concrétiser, par son activité scientifique et pédagogique, l'élargissement de son domaine d'investigation, l'*Institut d'étude des Religions et de la Laïcité* de l'Université libre de Bruxelles avait donc décidé de consacrer à l'intégrisme, et à ses multiples aspects, un colloque

international. Ce dernier, en raison du caractère très polymorphe de son objectif, devait porter sur un champ d'application très vaste –, encore que limité à l'intégrisme dans les religions du livre –, puisqu'il devait concerner aussi bien le fondamentalisme chrétien, ou la situation de l'intégrisme catholique par rapport aux idéologies d'extrême droite, que les sectes, l'étonnante percée des intégrismes dans l'islam contemporain, ou l'ultra-orthodoxie judaïque. S'agissant de dégager affinités et divergences, et de mesurer l'ampleur du phénomène dans les sociétés d'aujourd'hui, la démarche du colloque impliquait évidemment aussi la prise en considération de certaines conjonctures contemporaines.

Le colloque s'est donc donné pour titre *L'impact de l'intégrisme religieux sur les sociétés contemporaines* et s'est tenu, les 9 et 10 mai 1985, sous les auspices de l'*Institut d'étude des Religions et de la Laïcité*. Une douzaine d'orateurs, venus de divers horizons, devaient, pendant ces deux journées, confronter leurs vues sur la question, et leurs communications donner lieu à des débats souvent passionnants. *La Pensée et les Hommes* a bien voulu accueillir les *Actes* de cette manifestation dans sa nouvelle collection. Qu'elle trouve ici l'expression de notre profonde gratitude.

L'intégrisme : de sa forme catholique à sa généralisation savante

Émile POULAT
CNRS et EHESS, Paris

Il n'est bruit aujourd'hui que de retour du religieux sur fond de sécularisation croissante. Deux mouvements de sens contraire dont il faudrait établir la consistance et expliquer le rapport. Ne se sert-on pas le plus souvent de l'un pour nier l'autre ? Puisque le religieux revient, c'est que la sécularisation n'a pas la réalité qu'on lui prête. Puisque la sécularisation progresse, c'est qu'on s'illusionne en croyant observer un renouveau religieux.

Si les deux mouvements ne s'excluent pas, si même ils s'expliquent l'un par l'autre, c'est que nos façons de les approcher ont besoin d'être révisées, repensées, assouplies. Nous nous sommes habitués à un vocabulaire, à des concepts trop rigides, trop ethnocentrés, héritiers de vieux combats idéologiques que la réalité sociale ne respecte pas nécessairement.

Le laïcisme et le positivisme sont en crise. Le catholicisme est en crise. Les indices ne manquent pas qui permettent de justifier que ces impressions ne sont pas tout : elles n'épuisent pas l'analyse et le métier de sociologue, c'est justement de ne pas s'en tenir à elles, de les dépasser. La laïcité a commencé par être, face à l'Église, le fait du prince. Elle est aujourd'hui, dans nos pays, un fait de société qui se généralise et auquel ne peuvent échapper les Églises : leur rapport à la laïcité s'en trouve par suite profondément modifié ; il leur faut intégrer un vaste ensemble d'éléments qu'elles rejetaient jadis. Mais la laïcité est loin d'être un phénomène universel : elle apparaît liée à la voie occidentale du développement, fondée sur l'idéologie des Lumières et du libéralisme, présupposant l'invention de l'individu et de la conscience au sens moderne.

Laïcisme, catholicisme, ce n'est pas seulement la raison et la foi affrontées en une grandiose psychomachie. Ce sont véritablement deux formes de culture, d'âge différent, qui s'opposent : *Kulturkampf*, comme en ont connu au degré fort plusieurs pays européens dans le siècle dernier.

Dans ce combat, les adversaires ont dépensé beaucoup d'énergie et montré une égale intransigeance, sans aboutir à un résultat décisif, tandis que la société se trouvait soumise à des transformations profondes, voire à de véritables révolutions. De ce vaste processus, nul ne pouvait sortir indemne. Bien plus, il devait rétrécir l'espace que chacun occupait et laisser un *no man's land* où se déployaient déçus et novateurs des deux bords.

Ce dernier phénomène est souvent perçu comme une montée des *extrémistes* : extrême gauche, extrême droite. Pour parler en termes classiques, ce que perd la religion n'est pas nécessairement gagné par la raison ; ce que perd la raison ne va pas nécessairement à la religion. En réalité, ce phénomène a tout pour dérouter par sa complexité. On a souvent parlé de liens entre terrorisme rouge et terrorisme noir. Plus évidents semblent les transits idéologiques : il y a un gauchisme d'origine catholique (que l'on pense aux Brigades rouges en Italie, à l'Irlande du Nord, au Pays basque, aux Palestiniens, etc.) ; il y a une droite et même une extrême droite que renforcent des éléments venus de la gauche réformatrice ou même révolutionnaire (l'analyse de Zeev Sternhell garde son actualité). Enfin, on observe des groupes et des mouvements d'inspiration catholique difficiles à classer à l'un de ces extrêmes : pour eux, des sociologues italiens n'ont pas reculé devant l'expression d'extrême-centre.

On le voit, cette distribution est tributaire d'une représentation de l'espace politico-religieux fondée sur le présupposé d'un axe gauche-droite, suggéré par la tradition française. J'ai proposé un modèle triangulaire, à trois foyers, qui me semble plus opératoire (Église contre bourgeoisie, 1977) et généralisable quand on évite toute application mécanique. Il suppose qu'on admette le catholicisme comme une force sociale à part entière – religieuse, mais aussi politique –, face à la « gauche socialiste » et à la « droite libérale » : trois *piliers* de la vie publique, qu'il n'est pas difficile d'identifier en Belgique, en Allemagne ou en Italie. En France, c'est plus subtil, et pourtant vrai à sa manière. De toute façon, nous nous heurtons à une double évidence : quelle que soit la représentation choisie, il ne peut s'agir que de positions relatives les unes aux autres ; pour désigner ces positions et les courants qui les traversent, nous ne disposons que d'un vocabulaire indigent et douteux. Nos appellations sont encore plus relatives...

Avant de s'engager plus avant, mieux vaut prendre conscience de ces limites, si l'on veut prévenir abus de langage, carambolage de mots, dialogues de sourds, arbitraire des constructions, pièges des fantasmes...

L'*intégrisme*, on le sait, a donné lieu à toute une mythologie qu'il a fallu patiemment déconstruire. Ce travail m'a pris bien des années que, de moi-

*L'intégrisme :
de sa forme catholique à sa généralisation savante*

même, j'aurais occupées autrement (*Intégrisme et Catholicisme intégral*, 1969 ; *Catholicisme, Démocratie et Socialisme*, 1977). Quand nous disons aujourd'hui « intégrisme » nous ne pouvons faire abstraction de ce passé. Et pour mesurer son impact sur les sociétés contemporaines, il convient d'abord de bien regarder de quoi il s'agit.

L'intégrisme, ou ce qu'on appelle ainsi, est un phénomène de terrain catholique. Il se situe dans la ligne d'un catholicisme *intransigeant* et *intégral*, tel qu'il a pris forme historiquement au XIX^e siècle, en particulier après 1870 (Concile du Vatican et dogme de l'infaillibilité pontificale, unité italienne et perte du pouvoir temporel du Saint-Siège, Commune de Paris). Il a deux chartes ; le *Syllabus* de 1864 et l'encyclique *Rerum novarum* de 1891. Il s'oppose catégoriquement aux deux grandes formes idéologiques nées du « monde moderne » ; le libéralisme et son antithèse le socialisme. Pour les combattre, il s'équipe : ce sera le mouvement social catholique, présent sur tous les terrains de la vie publique. Il n'évitera ni les conflits ni même les crises internes. La *modernité* de la société produira le *modernisme* dans l'Église.

Au cours de ce développement, l'intégrisme apparaît comme un effet de ces conflits peu avant la guerre de 1914, un produit de décomposition du catholicisme intransigeant désormais divisé entre une aile gauche, qui se dira « sociale », et une aile droite, qui s'affirmera « intégrale ». Ce sont les adversaires sociaux des « catholiques intégraux » qui qualifieront ceux-ci d'*intégristes*. Ils n'avaient pas eu à inventer le mot. Celui-ci existait (mais le savaient-ils ?) : il avait été l'enseigne d'un petit parti politique espagnol, dissident du carlisme en 1888, qui avait publié en 1902 un *Credo politico-religieux* inspiré du *Syllabus*, suffisamment excessif pour être désavoué par Pie X. En revanche, Pie X avait soutenu les « intégraux » dans leurs conflits avec les « sociaux ». Ce fut, entre autres, l'énigme de la « Sapinière » et de son chef monseigneur Benigni : ce réseau secret d'espionnage international au service de la papauté, qui fut de loin le plus sophistiqué, mais qui jamais, à lui seul, ne constitua la totalité de l'intégrisme.

Les deux camps occuperont des positions fortes dans l'Église romaine, et la lutte sera dure. L'enjeu en était le « ralliement » à la société moderne, tout au moins sa pénétration, sa conquête, en vue de refaire une société chrétienne. Stratégie illusoire et périlleuse au jugement des intégristes qui, en vue du même but, préféreraient la voie du bloc catholique. Vatican II permettra une nouvelle évaluation du rapport des forces : les « intégristes » n'étaient plus qu'une petite minorité dans l'Église, en voie de marginalisation.

Sous Pie X, avant 1914, l'intégrisme avait été un phénomène européen. Par la suite, il était apparu avant tout comme une affaire spécifiquement française. Aujourd'hui, il a repris une certaine dimension internationale, mais surtout il semble faire partie d'un phénomène beaucoup plus général, qui déborde les frontières du catholicisme et se retrouve dans d'autres dénominations chrétiennes, voire dans d'autres religions. Dans les années 1950, c'était le progressisme qui avait le vent en poupe et suscitait l'inquiétude des conservateurs. Trente ans plus tard, on dirait que le vent a tourné : bien sûr, il y a la théologie de la libération, mais on s'interroge beaucoup sur l'intégrisme pour, finalement, garder le cap au centre.

Première question : quelle continuité historique peut-on observer entre les amis de monseigneur Benigni et les intégristes actuels ? Très faible et quasi nulle, il faut bien le reconnaître. Plus exactement, cette continuité apparaît comme celle d'une tradition de pensée et non pas du maintien d'une organisation. Rares sont les hommes de transition qu'on retrouve dans l'une et l'autre phase, et sans que jamais leur rôle n'apparaisse décisif. Il semble même que, d'une époque à l'autre, le point d'appui se soit déplacé : le réseau Benigni vient de la tradition sociale inaugurée par Léon XIII et s'oppose à ses déviations au nom des directions pontificales de Pie X ; il se veut « catholique d'abord », fidèle au Pape et à l'Église, et pour cette raison restera toujours réservé devant l'Action française, même s'il y voit une alliée qu'il convient de ménager en ces temps difficiles (*Damnabilis, sed non damnandus*, dira Pie X du mouvement). En revanche, l'influence de Maurras et l'attachement aux idées maurrassiennes sont patents chez les leaders de l'intégrisme actuel, tout en affirmant la nécessité du « Dieu premier servi » (et donc une exégèse du « politique d'abord » différente de celle qu'en donnent ses adversaires). Et Benigni n'a jamais figuré parmi leurs maîtres à penser ou à agir.

À ce point, deux précisions s'imposent. Ceux qui sont ainsi désignés récusent cette appellation. Eux-mêmes ont choisi de se nommer « traditionalistes », bien que traditionaliste évoque un courant de pensée du premier dix-neuvième siècle désavoué par l'Église, et bien que le concept de tradition ait été un enjeu disputé au temps du modernisme. Parmi les traditionalistes, « intégriste » n'est employé péjorativement qu'à l'encontre des courants les plus extrémistes. Par ailleurs, on peut se demander dans quelle mesure aujourd'hui tous les traditionalistes se réfèrent bien à Maurras et, secondement, à Pétain. En fait, mieux vaut constater que le traditionalisme s'est constitué par vagues successives : les anciens d'A. F., les nostalgiques de Vichy (mais aussi des « résistants » : monseigneur Ducaud-Bourget et Michel de Saint Pierre furent décorés à ce titre), la guerre d'Algérie, l'opposition conciliaire...

*L'intégrisme :
de sa forme catholique à sa généralisation savante*

Le dénominateur commun entre groupes et mouvements traditionalistes n'a jamais suffi à opérer entre eux unité de pensée, d'organisation et de direction. Ils sont trop hétérogènes ; ils sont animés par de fortes personnalités et traversés par d'irréductibles divergences, accentuées par une tradition polémique qui ne mâche pas ses mots. L'euphémisme n'y est pas un genre classique. L'opposition au Concile – l'esprit de Vatican II – place nettement le débat sur le terrain religieux : la messe de S. Pie V en latin, le catéchisme de Trente, la critique de « l'ouverture au monde » et de la « liberté religieuse » en sont les axes principaux. Certains s'y tiennent (monseigneur Lefebvre en règle générale : les exceptions appelleraient commentaire). D'autres ont souci d'articuler religion et politique en vue de remédier à une société pourrie par le libéralisme et menacée par le communisme. C'est ici que se pose la question des rapports entre « intégrisme » et « extrême droite ».

Tout d'abord, comme intégrisme, les traditionalistes récusent l'appellation d'extrême droite. Ils sont la droite tout simplement, héritiers de la tradition contre-révolutionnaire du siècle dernier : une droite nationale. Au-delà, commence le libéralisme et donc déjà la gauche : la « droite libérale » n'est qu'une gauche honteuse. Opposition massive et globale au système moderne fondé sur la démocratie et les droits de l'homme. Opposition aussi catégorique et sans faille à la « nouvelle Droite » païenne, celle du GRECE et de *Nouvelle École*. Rapports difficiles avec les mouvements monarchistes, réserve à l'égard des prétendants. Reste deux solutions : faire cavalier seul, comme l'abbé de Nantes, qui articule contre-réforme et contre-révolution autour de sa phalange catholique ; faire alliance avec le *Front national* de Jean-Marie Le Pen bien qu'il se présente comme républicain et démocrate, ainsi qu'y convie *Présent*, le quotidien dirigé par Jean Madiran (le directeur d'*Itinéraires*) et François Brigneau.

Droite nationale et catholicisme traditionaliste forment deux nébuleuses complexes qui ne se recouvrent pas. L'électorat du *Front national* n'est pas d'abord mû, selon toute apparence, par des considérations religieuses, même s'il sympathise avec l'attitude de monseigneur Lefebvre. Les catholiques traditionalistes ne sont ni tous maurrassiens, ni tous habités par le démon de la politique. Resterait à faire l'inventaire des organisations qui gravitent dans ces deux nébuleuses, à dessiner les réseaux de relations qui se développent entre elles. Ce serait un long et difficile travail, qui réserverait bien des surprises et qui frappe par la variété de ses initiatives. Une conclusion peut être tenue pour assurée : la montée du *Front national*, qui a surpris les augures politiques, peut lui assurer un relatif succès électoral, amplifié par le scrutin proportionnel ; sur le plan religieux,

le traditionalisme catholique est loin de pouvoir espérer en France une audience équivalente.

Au plan international, il semble que ce soit l'inverse. Le maurrassisme s'exporte mal, malgré une certaine influence au Brésil ou en Argentine ; le *Front national* peut se trouver des homologues en Italie (le MSI de Giorgio Almirante) et en Espagne (*Fuerza Nueva*) spécialement, guère plus. En revanche, monseigneur Lefebvre voyage dans le monde entier, attendu, espéré ; il ouvre des établissements, ordonne des prêtres, pilote une « fraternité » établie en divers pays. Objectivement, c'est peu, mais c'est l'impensable dans l'Église de Pie XII qui a su s'imposer sans que nul puisse imaginer l'avenir. Monseigneur Lefebvre est demeuré seul de son espèce : il n'a reçu l'accord public que d'un évêque brésilien, monseigneur De Castro Mayer, dont l'action, jusqu'à sa retraite, s'est toujours cantonnée dans son diocèse de Campos.

Le problème est évidemment de marquer la frontière du traditionalisme : l'acceptation du Concile et l'allégeance au pape élu suffisent à la situer. C'est donc à tort qu'on qualifie d'intégristes des mouvements comme l'*Opus Dei* et *Communione e Liberazione* – l'un élitaire et l'autre populaire –, ou comme *Communio* (très lié au cardinal Lustiger et au théologien suisse H.U. von Baithasar), qui n'ont jamais élevé la moindre critique contre Vatican II, même s'ils en contestent certaines interprétations au bénéfice de la leur, et qui jouissent de la faveur affichée de Jean-Paul II. Plutôt est-ce à leur propos qu'on peut parler d'extrême-centre : c'est en effet dans cet espace herméneutique et stratégique que se situe leur engagement, entre progressisme et intégrisme.

Mais extrême-centre n'est qu'une métaphore dans un système de représentation dont elle force l'entrée et bouscule la logique. Que cache-t-elle ? On a d'abord parlé de *restauration*, selon un mot suggéré par le journaliste italien Vittorio Messori au cardinal Ratzinger, qui l'a jugé étranger à sa culture germanique. Puis est venu le terme de *recentrage*, en passe de devenir classique. Il est certain qu'entre le blocage traditionaliste et l'ouverture progressiste se cherche une voie moyenne, ou médiane que, dans mon langage, je caractériserai comme une réactivation du modèle intransigeant, plus précisément comme un néo-intégralisme l'Église a vocation pour répondre à l'ensemble des problèmes de ce monde et elle ne doit pas reculer devant leur brutale nouveauté.

Néo-intégralisme : il faudrait faire un bilan comparé des ressources dont disposait l'Église, de l'espace qu'elle occupait voici un siècle, et de ce qu'il en est advenu. Le rétrécissement auquel nous sommes sensibles dans nos pays se trouve compensé, si l'on peut dire, par une expansion

*L'intégrisme :
de sa forme catholique à sa généralisation savante*

que manifestent les voyages du pape. Libérale ou socialiste, la modernité avait fini par devenir attirante, faisant oublier la critique catholique dont, depuis toujours, elle était l'objet. La crise actuelle, qui n'épargne personne, a fait resurgir et redonné crédibilité à cette critique, ravivant le souci de l'*identité* chrétienne en clé catholique. Cette identité n'est pas seulement spirituelle – une transcendance –, mais aussi sociale : elle implique des engagements concrets qui ne se confondent avec aucun de ceux que n'inspire pas l'Église.

Il ne faut pas se leurrer. Ce « recentrage » n'est pas seulement le projet d'un pape et l'effet de sa volonté. Il répond à une évolution historique et à des tendances profondes au sein des Églises particulières. Jean-Paul II peut les prendre en compte et les amplifier d'autant plus facilement qu'il s'y reconnaît lui-même. Les terrains offerts à ce néo-intégralisme ne manquent pas : la défense des droits de l'homme (de la personne humaine, préfère dire le pape) ; les problèmes du sous-développement et de l'immigration ; tout le domaine nouveau de la bioéthique ; la résurgence de la « doctrine sociale de l'Église » ; en dernier lieu, la réflexion en vue d'une pratique chrétienne de l'économie et la recherche de nouveaux modes de vie.

Le plus extraordinaire est que ce néo-intégralisme séduise ceux mêmes des catholiques qui sont réticents devant la politique et la personne de Jean-Paul II : si la doctrine sociale fait vieux jeu, la réflexion chrétienne sur l'économie (où l'épiscopat américain apparaît en flèche) a rencontré une faveur générale. C'était, de fait, le point faible de la pensée catholique ; c'est aussi le talon d'Achille de la société moderne.

L'intégrisme était né dans des difficultés internes engendrées par le projet léonien d'un catholicisme intégral. Un néo-intégrisme pourrait sortir de ce néo-intégralisme : pure hypothèse que rien ne conforte à ce jour. Mais, dans un contexte international et religieux profondément transformé depuis un siècle, c'est bien le même type de catholicisme qui poursuit sa route : ni communisme ni libéralisme. Le pape polonais est, par son expérience, sensibilisé aux périls venus de l'Est. Ratzinger, le cardinal bavarois, est attentif aux poisons sécrétés par l'Ouest : l'Europe désenchantée, blasée ; l'Amérique du Nord, où la richesse est la mesure de tout, un Occident où la pornographie et la drogue sont une marque diabolique, satanique. « Une culture est infernale quand elle persuade les gens que le seul but de la vie, c'est le plaisir et l'intérêt privé (Entretien avec V. Messori, *Jésus*, novembre 1984).

Une autre voie doit être évoquée, antérieure à l'orientation qui prévaut actuellement, mais s'y intégrant sans peine : le *Renouveau charismatique*. Venu des États-Unis et du protestantisme, il s'est rapidement acculturé

au catholicisme et a gagné l'Europe, où il a trouvé un protecteur en la personne du cardinal Suenens, alors archevêque de Malines. On parle volontiers à son propos de *fondamentalisme*. Un nouveau terme entre dans notre constellation lexicale et sémantique. Loin de faciliter les choses, il risque de les embrouiller. Il appelle donc quelques explications.

D'origine anglo-saxonne et nord-américaine, ce mot évoque couramment un « intégrisme protestant ». Pourtant, les deux notions sont loin de se recouvrir : tout au plus leur découvre-t-on une intersection. Si l'intégrisme s'attache à la tradition et si le modernisme en appelle à l'histoire, le fondamentalisme se réfère directement à l'Écriture. Hostile à tout historicisme, sévère à l'intellectualisme, il se sent de plain-pied avec elle. Pourquoi la *Bible* serait-elle le domaine réservé de professionnels, intermédiaires obligés et spécialistes qualifiés, qui la surchargent d'épais commentaires, en compliquant la lecture et n'aboutissent qu'à une lettre morte ou, pire, à un sens altéré ? La parole de Dieu s'adresse à tous les croyants : elle doit être à leur portée immédiate ; il leur appartient de la défendre contre ces menaces et de défendre leur droit à s'en nourrir. Elle ne se trompe pas, et elle ne peut pas tromper ceux qui la prennent comme elle est pour ce qu'elle est.

C'est en 1925 que le fondamentalisme a connu la grande notoriété, grâce au « procès du singe » – la *Bible* contre Darwin –, où fut condamné par le tribunal de Dayton (Tennessee) un professeur de sciences naturelles pour avoir enseigné dans une école publique « une théorie qui nie l'histoire de la création divine de l'homme telle qu'elle est rapportée dans la *Bible* ». On peut entendre le terme de fondamentalisme de manière plus ou moins stricte. À l'origine, il repose sur le respect de l'évidence écrite et du sens littéral. On peut le reconnaître à l'œuvre sous bien des formes, primaires ou savantes, sectaires ou confessionnelles, intolérantes ou persuasives. Toujours il suppose que Dieu parle par la *Bible* et que sa parole y est l'objet d'une écoute directe et d'une lecture immédiate.

Nul n'a jamais pris toute la *Bible* à la lettre. Les conservateurs, protestants comme catholiques, ont tenté de défendre à tout prix, contre la science moderne, la « vérité historique » qu'ils y voyaient. Les spirituels y entendent préférentiellement l'appel de l'esprit. Les intégristes ne s'identifient pas aux conservateurs et ne se reconnaissent pas dans les spirituels dont ils dénoncent l'illuminisme. Les charismatiques peuvent s'apparenter à une forme de fondamentalisme ; ils n'ont rien à voir avec l'intégrisme.

Fondamentalisme mis à part, existe-t-il un intégrisme protestant au sens où l'on parle d'un intégrisme catholique ? Roger Mehl l'a soutenu dans son livre sur *Le protestantisme français* (1982) : une action lui a été

*L'intégrisme :
de sa forme catholique à sa généralisation savante*

intentée en justice, qu'il a perdue, non sans raisons valables. S'il existe un intégrisme protestant, force est de reconnaître qu'il est sans affinité aucune avec le traditionalisme catholique. Restent des courants excentrés par rapport au protestantisme institutionnel, qui ont trouvé un lieu à la Faculté libre de théologie d'Aix-en-Provence, et des personnalités dont le dénominateur commun n'est pas évident.

Le problème est ainsi posé de l'extension possible à d'autres systèmes culturels d'une notion apparue au sein du système catholique dans un contexte déterminé. Peut-on faire abstraction de ces déterminations, généraliser l'emploi du terme, équiper conceptuellement la notion jusqu'à en faire une caractéristique repérable en toute religion, voire en toute idéologie, religieuse ou non ? La question ne comporte pas de réponse *a priori* : elle en appelle à des études comparées comme celles qui nous réunissent en ce colloque international. Y a-t-il un intégrisme musulman ? Y a-t-il un intégrisme juif ? Peut-on parler d'un intégrisme sectaire ? Ou même d'un intégrisme inique ?

À chacun son intégrisme, dira-t-on. Encore faut-il pouvoir mettre en évidence les analogies, les homologies, les similitudes qui, indépendamment de toute particularité, justifient l'emploi d'une catégorie commune. L'expérience de l'histoire des religions est là pour nous instruire et nous retenir. Voici un siècle, en 1880, était créée à Paris, au Collège de France, une chaire d'histoire comparée des religions : elle a duré quatre-vingt-dix ans et disparu avec la retraite de son cinquième titulaire, H.-Ch. Puech, dont l'enseignement n'avait jamais eu cette ambition ; et durant toute son existence, elle n'a produit qu'un seul ouvrage qui puisse revendiquer ce titre, *l'Essai historique sur le sacrifice* (1920), d'Alfred Loisy, son troisième titulaire, qui n'a suscité aucun émule. Et pour cause : cette vaste enquête n'a pas suffi pour étayer un concept général du sacrifice, moins encore une théorie générale.

Il en va de même pour le mot religion, qui n'a aucune nécessité, mais une longue histoire. Nous considérons à juste titre comme religieuses d'innombrables sociétés qui n'ont jamais ni conçu ni théorisé la religion. La question reste ouverte de savoir si notre concept de religion est adéquat pour saisir tous les phénomènes que nous lui faisons embrasser : autrement dit s'il n'inclut pas en contraignant et s'il n'exclut pas arbitrairement. Nous pratiquons couramment la distinction Églises-sectes : que vaut-elle et suffit-elle ? Peut-on parler d'Églises hors du contexte chrétien et pourquoi nos réticences à ce propos s'évanouissent-elles devant les « sectes » ? Si la science est une langue bien faite, n'hésitons pas à reconnaître qu'en science des religions, cette langue nous fait encore cruellement défaut.

On le voit dans notre exemple : intégrisme, fondamentalisme, nous savons ou nous sentons que ce n'est pas synonyme. Ce sont là mots hérités, qui ont leur charge d'histoire. S'en souvenir, c'est la plus sûre manière d'éviter qu'ils ne déclenchent des réflexes de pensée, où le réflexe prime la pensée. Mais parlons de l'islam : ici, vues d'Occident, les différences s'abolissent ; dans la presse, on use indifféremment des deux mots. Dès lors, on le voit bien, l'intégrisme se résout en une association d'idées : droite, réaction, dogmatisme, autoritarisme, cléricisme ... Il s'appauvrit en s'universalisant et devient le symbole de tout ce que rejettent ceux qui l'emploient. Pour ma part, j'ai dû, péniblement, remonter cette pente, comme déjà je l'avais fait pour le modernisme. Je n'ai jamais cherché à communier. J'ai toujours cherché à comprendre. C'est pour cela que nous sommes ici rassemblés : la route est encore longue et le travail ne nous manquera pas¹.

¹ Je me permets de renvoyer à mes *Modernistica. Horizons, physionomies, débats* (Paris, Nouvelles Éditions latines, 1982), ainsi qu'au numéro spécial de *Social Compass*, 1985, 4, consacré à ce thème.

Intégrisme dans les premiers siècles chrétiens ?

Robert JOLY

Comme beaucoup d'autres, la notion d'intégrisme tend naturellement à sortir du milieu très spécifique et très limité où elle s'est formée pour s'appliquer à des courants que l'on juge suffisamment analogues. Nous-mêmes, en ce colloque, allons parler d'intégrisme islamique et même marxiste, voire laïque. Pour rester dans mes préoccupations quotidiennes, je me suis demandé si la notion, par quelque biais, est transposable à l'un ou l'autre aspect du christianisme antique, avec l'espoir que cette brève remontée aux sources apporterait quelque lueur supplémentaire, dans un cadre plus général. C'est aussi une façon de vous servir un petit apéritif avant les plats de résistance qui seront là dès que je céderai la parole.

La question que je pose est d'autant plus légitime que l'intégrisme est parfois qualifié très extensivement d'attitude d'esprit. Monseigneur Marchasson, dans le récent et très catholique *Dictionnaire des religions*¹, écrit :

« En évitant toute assimilation factice, peut-on rappeler que le besoin de se référer à une position intemporelle, de majorer (même par besoin de sécurité) les exigences des dogmes, de la discipline, de la morale en n'aimant guère accueillir les nouveautés que les progrès de la pensée peuvent proposer, est une attitude d'esprit ?... »²

Et les deux premiers exemples qu'il invoque dans la suite immédiate concernent le christianisme antique :

« Ne connaît-on pas chez les premiers judaïsants par exemple un tel attachement aux prescriptions de la loi mosaïque qu'ils combattent l'apostolat ouvert de S. Paul ? Chez les Donatistes existe une grave méfiance envers ceux qui accordent le pardon aux pécheurs repentis ... »

¹ On peut voir à ce sujet mon article « Un dictionnaire (pas) très catholique » dans *La Pensée et les Hommes*, 28, 3 octobre 1984, p. 111-119 et *Les Cahiers Rationalistes*, n° 399, novembre 1984, p. 48-60.

² À l'article *Intégrisme*, p. 798.

Je reviendrai bientôt sur ces deux cas forts dissemblables, mais peut-être que « conservatisme » ou « fidélité à la, à une tradition » suffiraient ici – et sont effectivement un trait essentiel des croyances et des comportements religieux.

Monseigneur Marchasson, toutefois, a sans doute encore plus raison qu'il ne le croit pas.

Tout croyant est obligé de penser, plus ou moins consciemment, plus ou moins lucidement, bien sûr, que sa foi est la vraie, la pure, l'intègre et l'intégrale. S'il pensait le contraire, ne fût-ce que sur un détail, il changerait sa croyance. S'il venait à penser le contraire sur l'essentiel, il se convertirait à une autre foi, la seule désormais pure et intégrale, trouvée ou retrouvée.

Mais comme l'intégrité, la pureté de la foi est conçue de manière extrêmement diverse, même à l'intérieur d'une même religion, il faut bien constater que cet intégralisme de tout croyant ne peut être que largement, voire totalement illusoire, se concrétisant de mille manières incompatibles. De là vient sans doute la faiblesse d'une formule célèbre, celle d'Étienne Borne reprochant aux intégristes de confondre « la dévotion au passé et la fidélité à l'éternel ». Autant la dévotion au passé peut être cernée empiriquement, historiquement, autant la fidélité à l'éternel sera conçue différemment, sans critère opératoire de validation, slogan métaphysique que chacun meublera à sa guise.

Je pense que la notion d'intégrisme, transposée à d'autres milieux, doit, pour rester utile, conserver le plus de spécificité possible.

La question est délicate, car il ne faut pas oublier non plus que l'intégrisme, au sens propre, a lui-même évolué. Comme l'écrit si bien Émile Poulat :

« Un mouvement de résistance à la société moderne est progressivement devenu mouvement de résistance à une transformation interne ; le programme de restauration d'une société chrétienne a fait place à la défense de valeurs religieuses menacées de décomposition... »³

Il n'empêche. L'intégrisme est toujours un conservatisme, un traditionalisme, que ses références aujourd'hui soient pré- ou postconciliaires⁴. Mais ce que l'intégriste veut conserver, c'est un passé chrétien, une foi chrétienne maximale, objet, autour de lui, d'attaques, d'interprétations édulcorantes, de concessions à des idées ou des valeurs

³ À l'article « Intégrisme » de l'*Encyclopedia Universalis*, p. 1249 a.

⁴ *Idem*, *ibid.*, p. 1249 b.

Intégrisme dans les premiers siècles chrétiens ?

nouvelles, venues d'ailleurs, qu'il refuse. Et cette foi maximale était, dans le passé plus ou moins récent dont il a la nostalgie, objet d'un consensus très large, pratiquement unanime. Ceci n'est pas l'illusion que j'évoquais tout à l'heure. Le catholicisme du *Syllabus* remonte bien, par-delà le libéralisme, la Révolution française, les Lumières et même la Réforme, à la chrétienté médiévale.

Tels sont les trois traits essentiels que connote le concept d'intégrisme : *conservation* d'un passé *maximal* et *largement majoritaire*.

Mon propos est de voir maintenant si un tel concept peut trouver application dans les premiers siècles chrétiens.

Je le précise immédiatement : ma réponse est négative. Je ne vois nulle part que les trois traits que je souligne se retrouvent ensemble dans le christianisme antique.

Beaucoup de courants de ces premiers siècles sont spécialement conservateurs ; ils deviennent souvent par après des hérésies formellement condamnées, qui sont surtout des archaïsmes doctrinaux.

Le millénarisme notamment est très ancien, puisqu'il vient évidemment du judaïsme. Vers 160, Justin⁵ explique que beaucoup de chrétiens ne sont pas millénaristes, mais lui, il l'est et il pense qu'il vaut mieux l'être. C'est, pour Justin, une question libre. On pourrait dire aussi que le millénarisme correspond à une foi maximaliste, mais ce point serait déjà âprement discuté, les adversaires n'y voyant qu'une survivance juive compromettante par son matérialisme naïf. De toute façon, il manquerait toujours un *consensus* suffisamment large dans un passé aussi lointain qu'on voudrait. Le millénarisme n'a jamais fait l'unanimité, n'a même jamais été majoritaire, même au premier siècle. Le seul texte du *Nouveau Testament* qui l'atteste est l'*Apocalypse* (malgré les dénégations de certains exégètes que le fait embarrasse). Paul n'est pas millénariste.

La tension grandissante, jusqu'à la rupture consommée entre chrétiens et Juifs, et entre hellénochrétiens de plus en plus majoritaires et des judéo-chrétiens mal pris entre deux feux, n'a fait que déliter progressivement les positions millénaristes, même si Irénée, Hippolyte et, au siècle suivant, Lactance seront encore millénaristes.

Le montanisme, apparu en Phrygie vers 160, est intéressant à notre point de vue, car c'est aussi un archaïsme : la résurgence de phénomènes extatiques, du prophétisme plus commun aux origines. C'est aussi un

⁵ JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 80, où l'auteur présente sa position comme « orthodoxie intégrale ».

rigorisme sévère, qui en fait un maximalisme au moins moral. Cette tendance *enchrante*, qui va parfois jusqu'à la prohibition du mariage, est attestée aussi dans d'autres sectes, gnostiques notamment.

Seulement, l'archaïsme montaniste n'a jamais correspondu antérieurement à un *consensus* très large. L'illumination prophétique n'a été qu'une modalité des rapports avec Dieu, certes fréquente aux origines, mais non la seule. Et très tôt, l'institutionnalisation des communautés, grâce à un clergé sédentaire, a marginalisé de plus en plus, sans programmation explicite et sans qu'aucune orthodoxie soit en cause, le clergé ambulante et pneumatique des origines.

La même réserve atteint plus nettement encore le radicalisme moral, l'encratisme, car la condamnation du mariage reste marginale dans le christianisme antique. Elle ne trouve aucun appui dans les traditions concernant Jésus ni dans le *Nouveau Testament*, en voie de formation à l'époque. Les chrétiens penseront de plus en plus de mal de la chair, de l'œuvre de chair, et ce jusqu'à la surculpabilisation et la névrose collective minutieusement décrites par Jean Delumeau⁶, mais la « grande Église », si elle ne s'est pas intéressée très tôt au mariage du point de vue liturgique, en fera tout de même un sacrement un jour.

Le donatisme, évoqué par monseigneur Marchasson, suit fidèlement sur plusieurs points la tradition africaine, notamment sur la pénitence et le baptême des hérétiques. Mais il y avait d'autres traditions ailleurs et leur choc a donné lieu à des conflits célèbres, opposant sans solution par exemple Cyprien de Carthage et Étienne de Rome. Ces questions restaient libres selon les lieux, faute d'un *consensus* qui ne viendra que plus tard. Pour pouvoir parler d'intégrisme, il faudrait aussi, me semble-t-il, que le désaccord porte sur autre chose que tel ou tel point précis de doctrine : l'intégrisme est une opposition plus large, plus globale, qui croit devoir sauver le cœur même d'une foi menacée. Ce n'est pas du tout le cas du donatisme, qui n'est qu'un schisme où la minceur des désaccords proprement doctrinaux était constatée à l'époque même.

L'autre cas cité par monseigneur Marchasson, la question des observances chez les judéo-chrétiens des premiers siècles, est fort intéressant et très particulier.

Il n'est pas douteux que ces judéo-chrétiens maintiennent la doctrine originelle, celle de la première communauté de Jérusalem, et qu'elle doit paraître maximaliste en face des innovations pauliniennes et autres, qui

⁶ *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII-XVIII siècles*, Paris, Fayard, 1983.

Intégrisme dans les premiers siècles chrétiens ?

l'amputent des observances. Et avant Paul, avant la fuite d'une partie de la communauté de Jérusalem, le consensus a pu, a dû être complet sur ce point.

Nos trois critères semblent donc bien présents dans ce cas. Toutefois, un problème très spécifique se pose malgré tout, inhérent, au fond, à toute origine.

Il s'agit probablement bien d'intégrisme, mais peut-on parler d'intégrisme chrétien ? Jésus est resté dans le cadre juif. La première communauté est bien plutôt une secte juive qu'une religion nouvelle. C'est à Antioche qu'apparaît pour la première fois le terme de *christianos*. En prenant ses distances à l'égard des observances juives, Paul, et sans doute d'autres dont l'histoire a perdu la trace, a contribué de façon décisive à l'émergence de la nouvelle religion. Paul, c'est sûr, pensait en chrétien ; Jésus et son frère Jacques pensaient en juifs, pour ne rien dire de Pierre, embarrassé entre les deux.

Mais en ce qui concerne la christologie, ce n'est évidemment pas le judéo-christianisme originel qui est maximaliste, c'est le paulinisme et, ensuite, le johannisme. À Jérusalem, Jésus ressuscité reste prophète, messie, c'est-à-dire un homme, investi certes d'une mission unique, mais un homme tout de même, tandis que le Christ, le Fils paulinien est un personnage divin, préexistant, dont le rôle, déjà considérablement majoré, mais repensé dans des cadres plus hellénistiques, fera un seigneur plus acceptable dans le paganisme orientalisé qu'un prophète ou messie juif, inassimilable comme tel.

Comparée au seul christianisme que nous puissions atteindre, celui d'Antioche et d'ailleurs, en germe déjà chez les Hellénistes connus par les *Actes*, la secte originelle à Jérusalem est globalement un archaïsme minimaliste.

Évoquons pour terminer le premier grand conflit doctrinal qui a secoué le christianisme triomphant tout au long du quatrième siècle, l'arianisme et l'orthodoxie nicéenne.

La « foi de Nicée » a marqué jusqu'à nos jours de façon décisive l'orthodoxie chrétienne, catholique notamment. Il était dès lors inévitable qu'elle fût jugée par ses tenants pleinement fidèle à l'Écriture et à la vraie tradition des premiers siècles, alors que l'arianisme était vu, de manière tout aussi inévitable, comme une abominable innovation, pervertissant diaboliquement la Vérité révélée et dès lors immuable. Les théologiens spécialisés aujourd'hui dans ce domaine ne parlent plus comme Bossuet, mais la même tendance reste fort perceptible. E. Boularand, notamment,

semble assez imperméable à l'esprit critique et aux nuances qu'impose généralement le métier d'historien⁷. Mieux : un des plus éminents historiens catholiques, Manlio Simonetti, commence son gros livre *La Grisi ariana nel quarto secolo*⁸ par cette phrase :

« Les arguments doctrinaux... remontaient en effet aux origines mêmes de la religion et de la société chrétienne, qui, dès le début, avait mis au fondement de sa foi la conviction que Jésus-Christ, en tant que Fils de Dieu, était authentiquement Dieu, non un second dieu autre que le Père, mais un seul Dieu avec lui... »

Il est vrai aussi qu'après cette proclamation d'obédience, son exposé est si nuancé, si complet et si serein qu'il paraît souvent démontrer le contraire...

Il n'y a là à mes yeux qu'une projection, qu'une apologétique plus ou moins inconsciente. La vérité, c'est que c'est l'arianisme qui est dans la ligne de toute la tradition antérieure, et que la foi de Nicée, faisant du Christ un Dieu à part entière comme deuxième personne d'une Trinité consubstantielle, est une innovation, une ultime majoration du Fils, lequel, à partir de là ne pourra plus que plafonner au sommet. La majoration, elle, continuera, car la foi est toujours, sans le savoir, majorante, mais elle devra s'en prendre à d'autres objets, la mère de Jésus notamment, dont le statut, après, tout de même, la naissance virginale, est resté fort pâle et stationnaire, mais que la foi ultérieure conduira jusqu'à l'*Immaculée Conception* et, en 1950, à l'Assomption.

Aucun chrétien, avant le conflit arien et Nicée, n'avait conçu le Fils comme totalement égal et consubstantiel au Père. Tous sont, comme on le reconnaît plus facilement de quelques-uns, subordinatians : Paul, même Jean, Justin, Irénée, même Tertullien, et Origène, lequel écrit, par exemple, qu'il ne faut pas prier le Fils, mais le Père, tout au plus le Père par la médiation du Fils :

« Si nous prenons garde à ce qu'est la prière, peut-être verrons-nous qu'il ne faut prier aucun homme, pas même le Christ, mais seul le Dieu et Père de l'univers que notre Sauveur lui-même a prié...

Si, en effet, comme je l'ai montré ailleurs, le Fils est distinct du Père dans son être et sa personne, il faut prier le Fils et non le Père, ou l'un et l'autre, ou le Père seul. Prier le Fils sans le Père serait une absurdité et

⁷ E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la « Foi de Nicée »*, Paris, 1972, 2 vol.

⁸ Rome, 1975.

Intégrisme dans les premiers siècles chrétiens ?

aller contre l'évidence. S'il nous faut prier les deux, il nous faut, dans notre prière, employer la forme plurielle : Donnez, accordez, faites-nous la grâce, sauvez et ainsi de suite. Ces formules nous choquent et elles ne sont pas attestées par l'Écriture. En conclusion, il faut prier seul le Dieu et Père de l'Univers, mais sans le séparer du grand-prêtre que le Père a établi avec serment : « Il l'a juré et il ne s'en repentira pas : Tu es prêtre à jamais, à la manière de Melchisédech » (Ps. 110, 4)⁹. »

Bien sûr, les deux clans – et leurs diverses tendances ou factions, car cette histoire est très complexe – sont convaincus de représenter l'authentique tradition et ont tous fourbi un dossier scripturaire qui se voudrait décisif. Mais ce n'est bien évidemment qu'idéologie ; c'est à l'historien d'y exercer au mieux sa critique.

D'autre part, l'intrusion d'un vocabulaire nouveau, plus philosophique, et l'âpreté des polémiques ont contribué à durcir les positions de part et d'autre. Par des formulations plus techniques, Arius peut paraître plus minimaliste parfois qu'Origène, mais ce dernier n'a évidemment pas disserté en fonction des formules postérieures : il ne faut comparer que ce qui est comparable.

De toute façon, la situation, au début du quatrième siècle, est inverse de ce qu'elle sera au temps de l'intégrisme proprement dit : ce qui est traditionnel au temps de Nicée, c'est une doctrine minimaliste, quoique constamment majorée depuis les origines, une christologie qui reste en retrait sur la foi de Nicée, c'est l'arianisme. Et ce qui deviendra l'orthodoxie nicéenne est une innovation maximaliste, une majoration christologique ultime.

C'est que nous sommes, au quatrième siècle, sur l'autre versant du christianisme, le premier, le versant ascendant. L'intégrisme, lui, est un phénomène propre au second versant, le versant descendant, où certains rêvent d'arrêter la descente, c'est-à-dire l'interprétation assouplissante, la concession à un esprit nouveau, au nom d'une chrétienté ou d'une foi intégrale qui était le passé, mais qui, au quatrième siècle, était encore en voie de formation. Rétrospectivement, nous pouvons voir que c'était alors l'avenir ; ce n'était sûrement pas un passé auquel on aurait pu espérer retourner avec nostalgie, si ce n'est dans une aliénation idéologique complète.

⁹ Origène, *La prière*, trad. A.G. HAMMAN, Desclée de Brouwer, coll. « Les Pères dans la foi », 1977, pp. 55-56.

La Pensée et les Hommes – 29^e année, n° 2

En conclusion, il me paraît préférable d'éviter le terme *intégrisme* quand on s'occupe du christianisme antique.

Jean Paul II, un pape polonais sans concessions ?

Henri KURTA

Tout d'abord, quelques mots de présentation et de justification. Je ne suis ni chercheur ni enseignant professionnel ; par contre, à la suite de divers concours de circonstances, j'ai eu la chance et le privilège de vivre plus de trente ans en Pologne dont les dix dernières années, avant d'être frappé d'interdiction d'écrire par les autorités de Varsovie, ont été consacrées à mes activités en tant que correspondant de la presse francophone, en particulier du quotidien catholique bruxellois *La Libre Belgique*.

C'est probablement à ces titres que les organisateurs du colloque se sont adressés à moi pour y participer et y présenter une analyse – plus journalistique que scientifique, ce dont je m'excuse d'emblée – de la situation dans une église dirigée depuis bientôt sept ans par un pape polonais. Je ne sais pas si le « rapport » – car il s'agit plus d'un rapport que d'une étude – que je présente aujourd'hui répond aux espérances du colloque. D'autant plus qu'au départ, le titre qui m'était proposé : *Le conservatisme catholique* me paraissant trop restrictif, je me suis permis d'en proposer un autre qui me semblait d'autant plus justifié que les organisateurs demandaient que la personnalité polonaise du pape soit mise en exergue.

Rassemblant des faits, décrivant des événements et des phénomènes, le propos poursuivi par l'auteur de ces lignes n'est pas de justifier quoi que ce soit, mais surtout de fournir du matériel à réflexion sur la personnalité et le « fonctionnement » de Jean Paul II, et par là, sur la place qu'occupe aujourd'hui l'Église dans la pensée humaine et dans ses divers courants. Car il ne fait aucun doute que le pape polonais a provoqué et provoque des remous dans cette Église ainsi que chez ceux qui s'y intéressent de près ou de loin.

Les grands thèmes de ce « rapport » qui, peut-être, réussira à apporter une réponse à la question contenue dans son intitulé, sont abordés dans un ordre nullement hiérarchisé, mais répondant tout de même à une certaine logique chronologique.

Il sera donc question de :

- l'expérience polonaise de Jean Paul II,
- son expérience d'un prince de l'Église dans l'univers communiste,
- l'évolution de l'Église romaine qui, selon certains, serait devenue trop « polonaise », selon d'autres, de moins en moins occidentale et, par là, pas assez universelle,
- Jean Paul II en tant que chef spirituel d'une Église ou « généralissime » des « divisions du Vatican »,
- Jean Paul II face au dogme et aux dogmes,
- Jean Paul II en tant que pape chrétien ou catholique, avec les malentendus et les contradictions que ce problème implique,
- la participation de l'Église à la vie politique et sociale.

Dans le cadre de ces grands thèmes, on abordera, par la force des choses et des événements, des sujets à première vue plus marginaux qui permettront peut-être de se faire une idée de ce qui se passe au sein de l'Église catholique et de savoir quel courant de pensée prend actuellement le dessus en son sein.

Si l'élection de Karol Wojtyła a constitué un choc dans l'opinion mondiale, l'évolution de la situation au sein de l'Église même semblerait démontrer que ce choc a été particulièrement brutal tout d'abord chez les catholiques, pas seulement chez les Italiens. Depuis plus de quatre siècles, on trouvait normal que le Vatican soit entre des mains italiennes. Aujourd'hui par contre, dans ce même Saint-Siège, on accepte difficilement les Polonais et aussi les non-Italiens que Jean Paul II a placés à des postes clefs. Dans cette opération basée sur la mise en pratique du principe de l'universalité de l'Église catholique, nombreux sont ceux qui ne veulent y voir qu'une affaire de prébendes ou de « népotisme » nationaliste. Dans la logique du comportement humain – et il est intéressant à l'occasion de remarquer que même chez les adversaires de Rome on a tendance à déshumaniser le Pape en le voulant « surhumain », presque déifié – il est normal qu'un pape s'entoure de collaborateurs auxquels il fait confiance parce que connaissant leur valeur humaine et intellectuelle. D'où « l'invasion polonaise » à Rome.

Cette présence polonaise ne s'est pas faite du jour au lendemain : elle a commencé bien avant la montée sur le trône de saint Pierre de l'archevêque de Cracovie. Et cela parce que l'Église de Rome s'était rendu compte de l'immense creuset que constitue la Pologne qui, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, était devenue – excusez les mots – le plus gros producteur de prêtres et le plus important exportateur de missionnaires qui, aujourd'hui, sont présents sur tous les continents et en particulier dans le Tiers Monde. Les vocations en Pologne communiste sont tant en chiffres

absolus qu'en quantité relative plus importantes qu'avant la guerre, que dans une Pologne pourtant déjà considérée à l'époque comme le bastion du catholicisme pas seulement face à la Russie bolchevique.

Les Polonais ont probablement été les moins surpris par la décision du conclave d'octobre 1978. Il y a eu, naturellement, un choc, comme partout et comme à chaque fois qu'une tradition paraissant fortement ancrée est rejetée. Mais la nouvelle n'a pas surpris outre mesure. Comme si on s'y attendait. L'auteur de ces propos a rencontré vers 1955, une paysanne polonaise de Mazovie qui lui a dit à cette époque qu'elle était certaine qu'avant sa mort elle verrait un pape polonais. Et que ce serait grâce aux Allemands. Pour cette femme, sa prémonition ne découlait nullement d'une vision future de l'évolution des rapports en Europe et surtout entre Polonais et Allemands, mais tout simplement, tout humainement, du fait que les Allemands selon elle avaient fait tellement de mal à la Pologne qu'ils devaient se racheter et ce rachat devait passer par l'élection d'un pape polonais après un pape aussi germanophile que Pie XII.

Les Polonais, et probablement avec eux Karol Wojtyła, n'ont pas été aussi surpris que les autres nations catholiques, entre autres parce que depuis Juliusz Slowacki, un des grands poètes du romantisme polonais, un Polonais devait tôt ou tard accéder au trône de Saint Pierre. La vision de Slowacki avait été publiée à une époque – dans les années quarante du siècle précédent – où la Pologne avait été rayée de la carte de l'Europe. Cela signifiait – conformément au messianisme de la Pologne que les romantiques préconisaient – que les Polonais, par leurs souffrances, leur foi et leur fidélité à l'Église avaient acquis le droit de diriger une Église qui était un des éléments fondamentaux de leur identité nationale.

Slowacki avait écrit :

« Pologne !,
Le Pape est ta croix,
Ta perte est à Rome. »

Pour ajouter quelques années plus tard :

« Parmi les querelles
Dieu met en branle
une gigantesque cloche
et offre son trône
à un Pape slave. »

Pour les Polonais, pour Karol Wojtyła, la promotion d'un pape polonais constituait plus qu'un événement religieux. Il s'agissait de la reconnaissance de l'appartenance de la Pologne à la civilisation occidentale, à la culture

méditerranéenne. Pour comprendre l'attitude de Jean Paul II face aux autres grandes religions chrétiennes, il ne faut pas perdre de vue que la Pologne, pays du Nord-Est de notre continent, constitue une île catholique battue par les tempêtes protestantes et orthodoxes, aujourd'hui entourée, pour ne pas dire encerclée, par l'océan marxiste.

Jean Paul II est l'héritier de toute une école de pensée et d'action qui souligne qu'être catholique dans cette région d'Europe équivaut à lutter pour sa liberté, le droit de s'exprimer dans sa langue, le devoir de se battre pour le maintien de son identité. Tout en mettant l'accent sur les priorités religieuses de l'Église, le catholique polonais garde dans sa mémoire collective le fait que l'Église orthodoxe et la protestante ont été entre les mains de la Russie et de la Prusse des instruments devant servir à la russification et à la germanisation des Polonais asservis. Et que c'est justement l'Église catholique, alors que les écoles étaient fermées ou muselées, qui constituait le seul endroit où l'on continuait à parler polonais, où l'on enseignait la langue et la culture nationales.

À cela il faut ajouter un phénomène essentiel, à savoir celui de l'existence en Pologne d'une foi authentique. Frossard dans son *N'ayez pas peur*, qui constitue l'exégèse parfois à la limite du tolérable intellectuel des propos du « pape polonais », a raison d'écrire : « Je ne suis pas sûr que tous les chrétiens d'aujourd'hui, surtout les chrétiens du monde occidental à qui la dure nécessité de témoignage a été épargnée depuis longtemps, aient la même vision claire et distincte des promesses de leur religion ». Les Polonais, en raison de leur histoire, de leur situation géopolitique, ont cette vision, et avec eux Karol Wojtyła. Mais cela ne signifie nullement que cette foi authentique et profonde aveugle les esprits et les ferme aux réalités du monde moderne. Karol Wojtyła et aujourd'hui Jean Paul II est parfaitement conscient du fait que les Polonais, et avec eux d'autres catholiques à travers le monde, suivent l'Église dans son action sociale que quand celle-ci dit ce qu'ils veulent entendre.

Deux exemples à ce sujet : la Pologne, cette nation si catholique, est un des pays d'Europe où l'avortement a été légalement introduit bien avant les autres. L'Église a mené une campagne contre cette décision, mais n'a pas été appuyée comme elle l'espérait par un de ses piliers traditionnels, à savoir le monde féminin. Comme partout ailleurs, les femmes en Pologne ont considéré l'avortement comme un des éléments de leur liberté. À plusieurs reprises, les évêques de Pologne ont tenté de faire revenir les autorités sur leur décision, mais toujours sans succès. Et peut-être n'ont-ils pas insisté du fait que la natalité en Pologne est toujours très élevée.

Jean-Paul II, un pape polonais sans concessions ?

Le second exemple est plus récent puisqu'il date de l'époque des grandes grèves de l'été 1980 qui donnèrent naissance au mouvement *Solidarnosc*. Inspirée par le pouvoir qui cherchait à faire d'elle l'interlocuteur privilégié, l'Église polonaise en la personne de son primat le cardinal Wyszynski a, fin août 1980, lancé un appel, retransmis par la télévision officielle, ce qui constituait une première, s'adressant aux ouvriers en grève en leur demandant d'y mettre fin en raison de la possibilité d'une intervention étrangère ou d'une vague de répression qui pourrait s'abattre sur des ouvriers inexpérimentés qui, selon Wyszynski, allaient trop loin dans leurs revendications. À la grande surprise de l'Église et aussi du pouvoir, le monde du travail en grève, qui avait accroché sur les grilles des chantiers navals Lénine de Gdansk des portraits de Jean Paul II et des images de la *Vierge noire* de Czestochowa, ne fit aucun cas des appels du primat et remporta la victoire.

L'Église de Pologne tira-t-elle les conclusions qui s'imposaient ? Certainement, mais nullement celles auxquelles on pouvait s'attendre ou auxquelles on est habitué en Occident. Elle continua à maintenir sa position concernant l'avortement et les moyens de combat employés par le monde du travail pour ses droits. Pour un mouvement politique, ce n'est pas faire preuve de réalisme, mais pour une Église, c'est adopter une attitude conséquente, fidèle aux principes de base. C'est en interprétant de cette manière l'attitude de l'Église que l'on peut comprendre la manière d'agir du cardinal Glemp, le successeur de Wyszynski. Ce n'est pas, il ne veut pas être un homme politique, mais uniquement un homme d'Église au service d'une foi.

Il en est de même avec Jean Paul II que trop souvent l'on cherche à percevoir et à comprendre dans une optique trop fortement ou même uniquement politique. C'est l'Occident et aussi les réalités politiques imposées à la Pologne et aux pays de l'Est européens qui font que l'on a tendance à voir dans le pape un homme politique alors que lui-même se veut uniquement chef d'Église.

Dans la vie politique, tant à l'échelle des États qu'à celle du monde, les règles démocratiques ont imposé pour s'y maintenir les compromis et les concessions. Cela est vrai pour le politique, mais l'est-il pour le spirituel ? Selon Jean Paul II, une des raisons de la perte de vitesse de l'Église était due au fait que pour se maintenir à la surface, elle était prête à de nombreuses concessions, trop nombreuses selon lui. Cette Église avait oublié qu'elle était d'abord universelle avant d'être occidentale. Le choix d'un pape polonais a servi à rappeler que l'Église n'était pas seulement au service de l'Occident, mais que, tout comme à ses débuts, elle était ou se devait d'être

universelle. Il paraît évident aujourd'hui que ce raisonnement a constitué un des éléments sinon la base du choix des cardinaux. Karol Wojtyła a, directement ou indirectement, fait comprendre que l'Église n'était pas au service des « progressistes » des Pays-Bas, des intégristes français, des « révolutionnaires » d'Amérique latine ou des « conservateurs » voire des « réactionnaires » polonais. Qu'elle n'avait aucune raison et surtout aucun intérêt à vouloir maintenir l'idée que ses « filles aînées ou cadettes » avaient, comme par le passé, le droit de l'influencer. Au contraire, c'était aux catholiques de s'adapter à l'Église et non pas le contraire. Il n'y avait selon lui et selon ceux qui l'avaient élu aucune raison pour que quelques millions de catholiques européens décident pour l'ensemble.

Il semblerait que Jean Paul II parte du principe que trop de concessions ne renforcent nullement la position de son Église, mais plutôt l'affaiblissent. Qu'il ne s'agit pas d'un mouvement politique qui cherche des alliés à tout prix. Que la voie suivie par l'Europe depuis des siècles n'est pas obligatoirement celle que doivent emprunter les autres. Surtout, et cela l'Europe a tendance à l'oublier, que les libertés acquises sont en partie le résultat d'une évolution permanente d'une civilisation basée sur le christianisme.

Pour mieux comprendre le phénomène Jean Paul II, il est indispensable de voir dans l'élection des papes non pas une continuité, mais une succession. Cela veut dire qu'un pape ne peut être comparé à ses prédécesseurs, ce que la plupart des analystes et des historiens de l'Église ont tendance à faire ; par contre il faut le voir dans le contexte des sources premières de cette Église. En traitant tel ou tel pape de conservateur, voire de réactionnaire, on le fait en général en le comparant à d'autres Souverains Pontifes qui, eux, n'ont pas été présentés comme étant des « révisionnistes », mais comme des hommes d'ouverture. Certains papes ont acquis une énorme popularité – Jean XXIII par exemple – parce que leur image de marque, leur manière de se mouvoir dans un monde figé, leur manière de penser correspondaient à l'évolution matérielle, politique et spirituelle du monde occidental. On peut, à partir d'une telle constatation, se demander si Rome, en choisissant Jean Paul II, n'a pas voulu justement mettre fin à une situation où l'Église, par des opérations de démagogie publicitaire, se donnait une nouvelle image, accrochait des milieux qui s'étaient détournés d'elle, mais en même temps perdait des positions qui faisaient jusqu'ici sa force. Autrement dit, en courtisant certains milieux intellectuels, surtout d'Europe occidentale, l'Église perdait de son influence dans d'autres régions du monde et surtout là où l'Église constituait une force morale face à l'injustice. Il ne s'agit peut-être que d'un simple concours de circonstances, mais on peut tout de même se demander si l'*aggiornamento* ne correspondait pas à la poussée de

la permissivité des *golden sixties*, alors que l'arrivée de Jean Paul II semble être la conséquence de la crise économique et sociale qui a suivi et continue à durer.

Un ami du pape, Jerzy Turowicz, rédacteur en chef du *Tygodnik Powszechny* de Cracovie auquel Karol Wojtyła collaborait, a écrit récemment : « Le but de l'Église est de transformer la communauté humaine en une collectivité fraternelle où règne la justice et les respects de l'individu et de ses droits ». André Frossard, dans l'ouvrage déjà cité, écrit de son côté « L'affirmation de la liberté intérieure de l'être humain fait donc partie de l'héritage spirituel du pape venu de Pologne ». D'une Pologne où on s'est toujours opposé à toute conversion au christianisme, au catholicisme par la force. Où, dans une Europe occidentale ensanglantée par les guerres de religion, par l'Inquisition, il n'y a jamais eu de bûcher. Où le roi Zygmunt August disait à l'époque de la Réforme et de la Contre-Réforme : « Je ne suis pas roi de vos consciences ».

Intellectuellement et spirituellement, Karol Wojtyła est l'héritier d'une telle manière de penser, d'une telle conception de la tolérance. Jusqu'à preuve du contraire, il ne semble pas être homme prêt à excommunier un autre homme pour ses pensées, car la liberté individuelle passe par le droit à toutes sortes d'opinions. Selon lui, l'homme a le choix entre le mal et le bien, et c'est à l'Église à lui montrer la voie menant au bien. À plusieurs reprises, il a souligné que l'homme constitue la voie, le but de son Église, qu'il est la plus haute valeur de la réalité terrestre. Cette conception de l'homme et de son rôle dans l'Église se retrouve dans les recherches philosophiques de Karol Wojtyła, un auteur auquel on n'a commencé à s'intéresser qu'au moment où il devint pape, du moins dans les milieux laïcs. À Rome par contre, ainsi que chez les chercheurs et les penseurs chrétiens et catholiques, les travaux de l'archevêque de Cracovie, du professeur de l'Université catholique de Lublin, étaient mieux connus et furent sans aucun doute un des éléments qui attirèrent l'attention sur lui au point d'en faire un pape. Rocco Buttiglione, dans *La Pensée de Karol Wojtyła* publiée l'année dernière chez Fayard, écrit que ce Polonais avait dans ses analyses posé le problème d'une philosophie de l'action en état d'inspirer une nouvelle théorie sociale « telle qu'elle aurait fait converger les apports des sciences humaines en une vision adéquate de l'homme ».

En Pologne, où Karol Wojtyła était loin d'être un inconnu, entre autres parce qu'il était considéré comme le successeur logique du cardinal Wyszinski en tant que primat de l'Église – s'il ne l'est pas devenu au moment où Stefan Wyszynski, âgé de septante-cinq ans, envoyait sa lettre de démission à Paul VI, c'est uniquement à la suite des pressions des autorités

polonaises qui firent que Rome maintint Wyszynski à son poste jusqu'à sa mort – l'archevêque de Cracovie était plus connu comme un homme de foi que comme un homme d'Église. Cela peut paraître paradoxal dans un pays considéré comme étant plutôt « bigot », et pourtant le pouvoir politique était parfaitement conscient du danger que représentait pour lui un homme de pensées devant remplacer un prince de l'Église. Karol Wojtyla pouvait être considéré comme un adversaire dangereux entre autres parce qu'il avait écrit et répété : « Mille fois défaite sur le terrain de la force, la nation renaît chaque fois, grâce à la prise de conscience de sa propre identité et de son propre droit, animée par la foi chrétienne ».

Il est vrai que Karol Wojtyla n'a jamais milité en faveur d'un engagement direct de l'Église dans l'action politique ; même en Pologne gouvernée par un régime marxiste, donc *a priori* défavorable à la philosophie chrétienne, elle ne propose aucun choix dans ce domaine ; par contre elle propose une moralité, elle suggère des principes, des règles de comportement – entre autres le respect des droits de l'individu – qui rendraient possibles d'éventuels choix. Mais, en même temps, et on retrouve ce raisonnement dans l'attitude et les prises de position de Jean Paul II, l'Église pense avoir le droit, sinon le devoir, de réagir aux situations qui placent les hommes face à des réalités allant à l'encontre de la liberté du choix qu'elle préconise.

Ce droit au choix qui constitue le fondement de la notion de liberté n'est pas présenté par Wojtyla-Jean Paul II comme un droit divin. Pour lui, il s'agit d'un droit humain. Les Polonais, et avec eux le reste du monde catholique, ont été fort surpris au cours du premier voyage pontifical de Jean Paul II dans sa patrie, en 1979, quand celui-ci parla plus souvent du Christ et de la Vierge que de Dieu. En Occident, et en particulier dans les pays francophones, on a voulu voir, on continue à voir dans le culte de la Vierge que propage le pape, l'expression de son « conservatisme », du caractère rétrograde de sa foi. En Pologne, la chose a été dès le début perçue d'une manière tout à fait différente. En effet, dans ce pays, le culte marial a, dans le conscient collectif, une dimension différente du fait qu'il est avant tout intimement lié à l'amour qui est dû à la mère. Dans son *Encyclopédie de l'Ancienne Pologne* publiée le siècle dernier, Zygmunt Gloger écrivait : « Chez les Polonais, la mère a toujours été honorée, cela a fortement influé sur leurs notions religieuses élevant l'amour et l'hommage rendu à la Vierge au rang de culte national ».

À cela, il faut ajouter le culte du Polonais envers la mère de famille, la femme en général. Pour lui, aujourd'hui encore, c'est elle qui tout au long de la nuit des partages du pays a enseigné la langue polonaise à la maison ; c'est elle qui, lorsque les hommes étaient partis à la guerre, que

ce soit à l'Ouest ou à l'Est, gérait le domaine ou cultivait la terre. C'est encore elle qui mettait au monde les défenseurs de la nation, entourée d'un univers hostile inspiré par d'autres croyances que celle à laquelle se réfère le Polonais, catholique par définition. Pour lui, la Vierge c'est naturellement la mère du Christ, mais c'est aussi (et peut-être avant tout) la « Madone de Czestochowa », couronnée Reine de Pologne. En lui rendant hommage à l'époque des partages, des occupations et des régimes étrangers, les Polonais ont le sentiment de faire non seulement acte de foi, mais aussi de résistance. Ce n'est pas par hasard qu'en 1966, le gouvernement de Varsovie fit tout pour rendre impossible le pèlerinage que le pape Paul VI voulut effectuer à Czestochowa, à l'occasion du millénaire du baptême de la Pologne, de son accès au monde chrétien. C'est dans cette tradition que Jean Paul II a été élevé.

Dès son accès au trône de Saint Pierre, Jean Paul II a rappelé que « l'Église est du côté des pauvres, et elle doit y rester ». Ce rappel a eu pour conséquence que le pape se plaçait à la tête d'une Église qu'il voulait combattante. Le Vatican devait selon lui se transformer en un état-major collectif d'où devaient partir des ordres cohérents. Dans son premier message au monde, il a repris à son compte le principe de la collégialité épiscopale, phénomène nouveau à Rome depuis Vatican II. Jean Paul II déclarait à ce sujet qu'il fallait « approfondir, en vue d'une prise de conscience de plus en plus lucide et d'une responsabilité plus vigilante, ce que comporte le lien de collégialité, qui associe collégialement les évêques au successeur de Pierre et entre eux tous dans l'accomplissement de leurs hautes fonctions ». Il est presque certain que l'attitude adoptée par le nouveau pape envers le principe de la collégialité découle de son expérience, de sa connaissance d'un monde où le manque de collégialité a donné naissance au culte de la personnalité et aux crimes que ce culte a engendrés. Aujourd'hui, sept ans après le début de son pontificat, il serait intéressant de se pencher sur le fonctionnement de cette collégialité au sujet de laquelle planent de nombreux doutes. Ce qui paraît évident, c'est que les contacts avec les églises locales, les conférences épiscopales, les réunions de travail auxquels participe le pape ont changé quelque chose dans le fonctionnement de l'Église, qu'ils ont permis aux yeux de l'opinion une universalisation plus profonde de l'Église de Rome.

Nombreux sont les commentaires, souvent peu favorables, sur les voyages du pape, sur son vedettariat par l'intermédiaire des médias. Ces réflexions sont le plus souvent exprimées par des milieux qui condamnent l'Église, pourtant un phénomène et une institution aussi humains et terrestres que n'importe quel autre mouvement de pensée universel, comme étant par essence rétrograde, fermé aux « nouveautés ». On

remarquera à l'occasion que ces critiques sont loin d'être conséquentes, car elles jugent l'Église comme étant d'abord dogmatique – ce qui est tout de même un peu son rôle puisque basé sur une foi – mais dès que celle-ci sort des sentiers battus, on s'en prend à elle justement parce qu'elle cherche à s'exprimer d'une manière plus moderne. Ajoutons encore que les attaques contre le dogmatisme de l'Église, et aujourd'hui celui de Jean Paul II, proviennent, la plupart du temps, de milieux qui se veulent progressistes, voire révolutionnaires et qui, dans l'histoire récente de l'humanité, ont fait preuve d'un dogmatisme sans précédent depuis les crimes de l'Inquisition. En fait, on peut constater que les critiques lancées par exemple sur les pèlerinages du pape proviennent de milieux qui craignent pour leurs propres dogmes. Il est à cette occasion beaucoup question du viol des esprits et des opinions que l'on oblige, par l'intermédiaire de la télévision par exemple, à suivre un événement considéré comme n'intéressant que les fidèles de l'Église catholique. Mais ces mêmes défenseurs du droit au libre-choix ne se sont jamais érigés en défenseurs du droit du pape de se rendre dans des pays qui lui sont interdits, comme par exemple les républiques baltes de l'Union soviétique, l'Ukraine ou la Tchécoslovaquie. L'adoption d'une optique ou d'une attitude différente selon les périples de Jean Paul II démontre bien que ce pape conservateur peut être gênant pour certains en raison du caractère peu orthodoxe de son comportement. Pour certains catholiques, Jean Paul II est même gênant au sein de l'Église. Probablement parce qu'il est trop exigeant.

En procédant à l'élection de Karol Wojtyła, l'Église de Rome s'est non seulement donné un nouveau chef traditionnel, mais aussi un « généralissime » dont la tâche première était de faire régner la discipline au sein d'une troupe qui n'avait depuis longtemps plus rien de commun avec une armée au service de l'*Ecclesia militans*. Pour Jean Paul II, et cela découle en partie de son expérience polonaise et de ses activités au sein du monde communiste, son Église doit être composée, dirigée et encadrée par des soldats et des officiers qui, ayant décidé d'en faire bénévolement partie, doivent accepter dans tous ses détails la discipline d'une armée. Les catholiques polonais ne comprennent pas par exemple le problème du célibat des prêtres, ou plutôt ils ne comprennent pas qu'un tel problème puisse exister. Un haut dignitaire de l'Église polonaise fort proche du cardinal Wojtyła nous déclarait il y a quelques années que le rêve du pouvoir dans les pays de l'Est serait que l'Église accepte le mariage des prêtres, car cela donnerait à ce pouvoir un moyen de pression sur les ecclésiastiques, inexistant aujourd'hui encore. Pour comprendre cette affirmation, il faut savoir que dans les pays à régime communiste l'emprise de l'État sur les familles est presque totale, surtout en ce qui concerne l'éducation

des enfants à tous les niveaux. Ainsi, par exemple, l'accès aux études supérieures est basé non seulement sur des examens de concours, mais aussi sur un système de points préférentiels qui fait que pour un résultat égal aux examens, seront favorisés les jeunes d'origine paysanne, ouvrière, policière et militaire, car ils obtiendront d'office des points préférentiels et occuperont la plupart des places offertes (en moyenne, il y a quatre à cinq candidats pour une place d'étudiant). Ce système qui, au départ, c'est-à-dire au tout début de la révolution, paraissait logique et démocratique, sert aujourd'hui à éliminer les jeunes dont les parents ne sont pas considérés comme des « alliés naturels » du régime. Dans cette situation, il est clair qu'un enfant de prêtre n'aura que peu de chance d'accéder aux études supérieures. Par contre, le pouvoir fera tout pour faciliter cet accès aux progénitures des « prêtres patriotes » (c'est le nom que l'on donna en Pologne pendant la période stalinienne aux ecclésiastiques qui acceptaient de collaborer avec le régime), ce qui à la longue démobiliserait, pour des raisons purement humaines, une partie du clergé.

Jean Paul II a tiré les leçons de cette expérience. Pour lui, il est évident qu'un homme d'Église ne peut être qu'au service de celle-ci. Il rejoint là paradoxalement ou plutôt logiquement Lénine qui disait qu'un révolutionnaire professionnel ne peut avoir de famille. Il ne peut être qu'au service d'une idéologie. En Occident, et plus exactement en Europe occidentale, la question du célibat des prêtres a été posée dans le contexte non pas, comme d'aucuns voudraient le croire, du droit de chacun à une vie conforme à la nature des êtres, mais bien dans celui de trouver un moyen permettant de faire progresser les vocations. Il s'agissait d'une concession, d'une transaction que le pape ne pouvait cautionner. Tout d'abord parce que l'idée de mettre fin au célibat des prêtres n'était pas celle de l'ensemble de l'Église, mais uniquement de quelques paroisses nationales numériquement faibles par rapport à l'Église universelle. Pour Jean Paul II, ce genre de concessions mènerait à la longue au déclin de l'Église catholique qui deviendrait une secte parmi tant d'autres.

À cela, il faut ajouter la notion de choix que le pape polonais préconise dans tous les domaines, y compris dans l'accès de l'homme au monde ecclésiastique.

Le choix, la liberté, la liberté du choix sont des termes qui reviennent sans cesse dans les propos de Jean Paul II. Frossard reprend ceux-ci dans son livre déjà cité : « Je suis convaincu que Dieu est l'ultime garant de la liberté de l'homme. Non seulement dans l'ordre des causes, lorsque nous pensons à notre origine et à ce fait que, créés 'à l'image de Dieu', nous avons été créés libres ; mais aussi lorsque nous vérifions cette pensée dans l'ordre pratique.

Cela ne veut nullement dire qu'en niant l'existence de Dieu l'homme du même coup perd sa liberté. Évidemment non. En rejetant l'existence de Dieu, il ne cesse pas pour autant dans son humanité d'être 'image de Dieu', et l'acte de négation qu'il produit est en lui-même une confirmation de sa liberté, exactement comme l'acte contraire ». Et d'ajouter : « La liberté est donc dans l'homme une faculté d'autodétermination responsable. Elle se trouve au centre même de la transcendance propre à l'homme en tant que personne. Elle réside également à la base de la morale, où elle se manifeste comme une capacité de choix, une capacité de nombreux choix ».

Mais quand ce ou ces choix sont faits, il faut alors prendre ses responsabilités et surtout les assumer. À ce sujet, Jean Paul II est également sans ambiguïté quand il déclare que « certaines personnes trouvent la morale chrétienne 'gênante'. Chacun d'ailleurs est plus ou moins tenté de la qualifier ainsi lorsque la volonté bute contre ses exigences. L'homme trouve dans les principes mêmes de la morale chrétienne la racine de cette opposition à sa volonté. Souvent la morale chrétienne le place devant des exigences qu'il préférerait éviter, s'il hésite à les refuser tout nets. Alors il est d'avis que la morale chrétienne est gênante, qu'elle enchaîne son libre moi ».

Là est le problème de toute morale, mais le fait que le chef d'une Église le pose dans l'optique de sa philosophie, de sa manière de concevoir le monde le place-t-il dans les rangs des conservateurs ? Il est clair que, comme beaucoup de Polonais, Jean Paul II est fortement attaché aux traditions qui sont celles de l'Église constituent un élément essentiel de sa force. Surtout quand ces traditions ont fait leur preuve en tant qu'instruments ou motivations dans la lutte pour la liberté sociale et politique, pour l'indépendance, pour le droit à sa langue ou sa culture. Est-ce faire preuve de conservatisme que de vouloir faire appel aux traditions ?

Quand, en août 1980, les ouvriers de Gdansk en grève se servirent de symboles religieux, d'aucuns en Occident déclarèrent que certes ce Walesa est fort sympathique, mais il est dangereusement calotin. Cette constatation, on la retrouve dans les propos de nombreux mouvements syndicaux ou politiques dits de gauche, ce qui a constitué pour eux un alibi leur donnant bonne figure au moment du coup de force militaire et de l'écrasement d'un mouvement authentiquement populaire et en fait révolutionnaire tant pour l'Est que pour l'Ouest. Au moment du coup du général Jaruzelski, certains syndicats, certains partis n'ont pas bougé et ont même demandé à leurs adhérents de boycotter les manifestations de sympathie envers *Solidarnosc*. L'exemple polonais, en partie inspiré par une église combattante considérée comme réactionnaire parce que misant

souvent sur les traditions et une foi sans faille, cet exemple a aujourd'hui une influence sur le pape lui-même. Et il n'est pas alors étonnant de voir les idéologues soviétiques attaquer l'Église polonaise et comparer l'attitude de Jean Paul II envers elle et envers la « théologie de la libération ».

Les propos de Jean Paul II concernant le monde du travail, le droit des ouvriers à s'organiser pour lutter contre l'exploitation, pour défendre leur dignité ont provoqué des réactions et des interprétations dans tous les milieux, y compris au sein de l'Église catholique. À l'Est, ce qui a le plus inquiété, c'est d'abord le fait qu'un pape qui ne devrait s'occuper que de religion et de questions spirituelles s'intéresse de près au monde du travail. Les régimes marxistes sont arrivés au pouvoir promettant le paradis sur terre, se gaussant du paradis céleste proposé par l'Église. Mais à vrai dire, cette « division sociale du travail » dans l'endoctrinement paraissait longtemps arranger les épigones du marxisme, car elle leur laissait le champ libre. Aujourd'hui, et surtout depuis Jean Paul II, l'Église catholique se transforme en force concurrente, car en développant des théories sociales de pointe – le marxisme étant idéologiquement moribond partout où il a pris le pouvoir – elle propose en quelque sorte de commencer l'édification du paradis futur en posant les premières pierres sur la Terre. Dans ce domaine, on est arrivé au paradoxe qui veut que les dogmes marxistes-léninistes à peine centenaires sont considérés comme plus avancés que les dogmes bimillénaires de l'Église. Comme s'il s'agissait d'une question d'âge et de durée.

On trouve tout à fait normal que le marxisme rejette les dogmes, les principes de l'Église ; par contre on accepte fort difficilement que cette Église se proclame adversaire du marxisme. Il est clair que dans ce domaine, l'arrivée sur le trône de saint Pierre d'un pape polonais a permis de préciser les positions. Le père Angeli Macchi déclarait dans une interview accordée à l'hebdomadaire italien *L'Espresso* au sujet du rejet du marxisme par l'Église : « Au cours des premières années qui suivirent le Concile, on préféra pour diverses raisons éviter de condamner le marxisme trop directement. Cette tendance provoqua ces dernières années des conséquences aussi sérieuses que celles dont nous sommes les témoins en Amérique latine et aussi en Europe et qui exigèrent la nécessité de faire quelque chose contre elles. Pour la hiérarchie de l'Église, cela signifiait qu'il fallait qu'elle en parle franchement et sans détour. Il fallait condamner ouvertement ce qui devait être condamné ». À la question : « Ne pensez-vous pas que l'on a été trop loin dans cette condamnation ? Quelles peuvent être les fruits d'une telle condamnation pour ceux qui œuvrent en faveur de la détente ? », le père Macchi répond clairement : « Il ne faut pas oublier que vingt années de

détente n'ont pas apporté d'amélioration réelle dans les régimes à dictature du prolétariat ».

Ainsi donc, pour Jean Paul II et son Église, le *flirt* avec les marxistes n'a strictement rien apporté de positif. Au contraire, il a affaibli la position de l'Église en Occident et a servi d'alibi aux régimes totalitaires de l'Est pour écraser encore plus les croyants et leur faisant comprendre qu'ils n'avaient rien à attendre du Vatican. La Pologne est une exception et en fait la confirmation du raisonnement de Jean Paul II, car si le mouvement ouvrier polonais a tout de même remporté une victoire en 1980, si aujourd'hui, malgré sa mise hors-la-loi, le syndicat *Solidarnosc* continue à exister et réussit même à provoquer le boycottage d'élection par vingt-cinq pour cent du corps électoral – ce qui représente tout de même six millions d'adultes – c'est justement parce que ce mouvement ne se veut pas marxiste, c'est justement parce que pour les Polonais le marxisme constitue à l'heure actuelle l'idéologie la plus rétrograde qui soit face à l'évolution accélérée de l'humanité.

L'attitude de Jean Paul II face à la « théologie de la libération » n'est pas une prise de position nouvelle, elle découle de ce que le pape pense de la participation de l'Église dans la vie politique : « L'Église enseigne l'éthique sociale en laissant aux personnes compétentes le soin de gouverner, en exprimant sans cesse le souci pastoral et magistral que la technique ou l'art de gouverner ne soit pas une pure technique de conservation du pouvoir, mais serve la justice sociale, c'est-à-dire le bien commun des membres de la société politique. La justice sociale et le bien commun sont des notions rapprochées, car toutes deux désignent une disposition des rapports sociaux qui préserve le caractère transcendant de la personne dans le respect de ses besoins primordiaux ». Au risque de me faire excommunier par les uns et les autres, ces propos rappellent assez l'argumentation en faveur du suffrage universel dans une Belgique qui, il y a juste cent ans, voyait naître son premier parti ouvrier.

Dans la lutte pour la liberté, la dignité, la justice sociale, Jean Paul II rejette catégoriquement le principe de la lutte des classes, principe qui est plus ou moins tacitement accepté par les idéologues de la « théologie de la libération ». Le pape a dit clairement à ce propos : « De toute façon, pour le monde qui est le nôtre et que nous appelons 'notre monde », pour ce monde où nous vivons et où vivront les générations futures, il est d'une importance capitale que soit surmonté le postulat de la lutte contre l'homme, à quelque niveau idéologique que ce soit, comme nécessité et principe, le règlement des problèmes entre personnes et entre nations. Je parle de la lutte menée contre l'homme avec l'intention de l'anéantir ou de

le soumettre pour établir le trône d'une nouvelle puissance et d'un nouveau pouvoir ». Et si en Pologne ou dans les autres pays de l'Est européen, on conçoit ces propos comme étant un appel au droit à la liberté, car il est aujourd'hui clair que la fameuse lutte des classes a engendré un système humainement monstrueux, ce que dit Jean Paul II concerne également un monde qui se dit libre tout en faisant de cette liberté matérielle un dogme empêchant la marche en avant de l'humanité.

C'est encore Jean Paul II qui déclare à ce sujet : « La véritable libération de l'homme exige de profondes transformations dans les façons de penser, d'évaluer, d'agir que les civilisations issues du fond matérialiste imposent à l'humanité. En attendant, l'interprétation et la réalisation des droits de l'homme se heurtent aux obstacles fondamentaux et préalables de type libéral et individualiste et, strictement parlant, totalitaire. Étant entendus, en outre, que les systèmes assignent aux mots des sens différents ».

L'Église critique donc la « théologie de la libération » en raison non pas du but qu'elle se dit poursuivre, mais des méthodes qu'elle désire appliquer, des alliances contre nature qu'elle recherche. À l'Est, la propagande contre Jean Paul II met en exergue son attitude envers ce courant tout en soulignant la sympathie exprimée par le Pape envers le père Popieluszko, assassiné par la police politique et connu pour ses prises de position contre le régime du général Jaruzelski. Il s'agit là d'un amalgame douteux à plusieurs titres. Tout d'abord, on ne peut comparer – ce qui se fait souvent – le père Popieluszko et les ministres en soutane au Nicaragua. Popieluszko n'a jamais été membre d'un mouvement politique, ce qui aurait été contraire au nouveau code de droit canon interdisant aux prêtres de participer activement et directement à la vie politique, et ses discours ou sermons n'étaient pas prononcés uniquement en faveur du syndicat dissous – ce que veut faire croire le pouvoir en Pologne – mais en faveur du pluralisme, du droit au choix, fondement de toutes les libertés, que l'existence de *Solidarnosc* dans la légalité rendait réel. En préconisant le retour de *Solidarnosc* sur la scène sociale polonaise, les prêtres présentés comme dissidents en Pologne ne ressemblent en rien aux « ministrables » du Nicaragua ; par contre ils sont proches de ceux qui au Chili ou au Brésil se dressent contre un pouvoir antidémocratique.

L'attitude du Vatican envers les prêtres-ministres du Nicaragua sert à certains à faire la démonstration que l'Église se dresse contre ses membres qui s'engagent dans des activités politiques de gauche. On passe alors sous silence le cas du père Drinan, un jésuite américain, élu au Congrès des États-Unis, qui a été obligé de remettre son mandat justement parce que « soldat de l'Église ». Pour ce qui est des fidèles, l'Église depuis Jean XXIII –

et elle a confirmé son attitude avec Jean Paul II – n'est plus restrictive. Ils peuvent appartenir à toutes les tendances de la vie politique et justement, par le choix qui leur est offert dans les sociétés pluralistes, ne pas se servir de l'Église à des fins politiques.

Il faut bien le constater, cela ne convient pas toujours aux partis d'obédience démo-chrétienne qui auraient voulu comme par le passé avoir droit à un électorat stabilisé par la caution de l'Église. Cela est, semble-t-il, terminé en Europe et disparaît aussi en Amérique latine. À ce propos, on doit également constater que Jean Paul II est devenu une cible privilégiée des partis marxistes, surtout dans les pays de l'Est, mais pas seulement, parce qu'il apparaît au moment où se meurt une idéologie qui s'est voulue la plus avancée et dont les fruits sont plutôt empoisonnés. C'est certainement en pensant aux régimes totalitaires dits de gauche (ceux de droite comme le montrent l'Espagne, la Grèce ou le Portugal pour ne rester qu'en Europe ont heureusement tendance à évoluer vers la démocratie) qui s'arrogent le droit de parler au nom des travailleurs, que Jean Paul II déclarait ce qui suit à Saint-Denis, au cours de son premier pèlerinage en France :

« Le monde du travail humain doit être construit sur la force morale, ce doit être un monde d'amour et non de haine. Un monde de création et non de destruction. Dans le travail humain sont profondément inscrits les droits de l'homme, de la famille, de la nation, de l'humanité. Du respect de ces droits dépend l'avenir du monde.

Est-ce à dire que le problème fondamental du monde du travail n'est pas la justice et la lutte pour la justice sociale ?

Au contraire : cela veut dire que la réalité du travail humain ne peut être séparée de cette justice et de ce combat généreux... Cependant cette faim de justice, cette ardeur à combattre pour la vérité et pour l'ordre moral dans le monde ne sont pas, ne peuvent pas être la haine, ni une source de haine dans le monde. Elles ne peuvent se changer en un programme de lutte contre l'homme, uniquement pour cette raison qu'il se trouve pour ainsi dire 'de l'autre côté'. Cette lutte ne peut être transformée en un programme de destruction de l'adversaire, elle ne peut créer des mécanismes sociaux et politiques centrés sur des égoïsmes collectifs de plus en plus violents, puissants, meurtriers, prêts à détruire sans scrupule des nations entières, des groupes sociaux plus faibles du point de vue économique et culturel, en les privant de leur indépendance, de leur souveraineté nationale et en exploitant leurs ressources... »

Malgré tout ce que dit Jean Paul II en faveur de la liberté, de la justice sociale, malgré la facilité avec laquelle il semble saisir et s'adapter aux réalités contemporaines, ce pape fait peur aux milieux progressistes ou considérés

Jean-Paul II, un pape polonais sans concessions ?

comme tels. Ce sont eux qui mettent en avant son attitude traditionnelle (donc conservatrice) envers les problèmes du sacerdoce des femmes, du mariage, de la contraception, alors que pour lui il s'agit avant tout d'une question de principe sans lesquels l'Église tôt ou tard cessera d'être, ce qu'il ne peut logiquement accepter, sans quoi il cesserait, lui, d'être pape. En soulignant son côté conservateur dans des domaines qui justement « font la différence », on ne cherche pas à mettre l'accent sur ce qui fait l'unanimité, car ce serait probablement reconnaître aux catholiques des droits intellectuels qu'on ne veut accorder qu'à soi-même.

Ce qui est désormais certain, ce que l'on est dès maintenant obligé de reconnaître c'est que dorénavant, avec Jean. Paul II, l'Église ne sera plus jamais comme avant. Conservateur ou non, son élection et son pontificat vont provoquer une évolution de l'Église catholique qui nous obligera à la percevoir d'une manière moins figée que jusqu'ici.

Conséquence d'un présent mouvementé, le pape polonais sera la cause d'un futur difficilement prévisible.

L'influence de l'islamisme sur les sociétés arabes modernes

Olivier CARRE

Nationalisme et États modernes, et islamisme¹

Les mouvements nationaux orientés vers l'État national à l'européenne sont un fait récent et caractéristique de l'influence de l'Europe sur les sociétés arabes². L'idéologie nationaliste arabe la plus élaborée (le Ba'ath) fait remonter, évidemment, la Nation arabe aux origines de l'histoire du Moyen-Orient tout entier. On peut, certes, parler de formes antérieures d'un nationalisme arabe, d'ailleurs indistinct d'un quasi-nationalisme musulman. Mais la mythologie nationaliste arabe copie aussi les mythologies nationalistes européennes des XVI^e-XIX^e siècles, l'italienne et l'allemande davantage que la française ou l'espagnole. Les fondateurs du Ba'ath – Aflaq, Bitâr (m. 1980), Arzouzi (m. 1968) – le reconnaissent expressément. Le proto-ba'athiste Sâti' al-Husri (m. 1961) assurait que la contagion nationaliste européenne était inévitable et désirable dans l'Asie arabe, y compris l'Égypte. Mais dans le même temps, il insistait sur les spécificités du nationalisme arabe.

On peut en effet, en dépassant un peu les perspectives de Husri, reconnaître la caractéristique principale que voici des mouvements nationaux dans le monde arabe : c'est qu'il y a quatre niveaux d'appartenance nationale ou quasi nationale. Le niveau national arabe englobait d'abord l'Asie arabe – Grande Syrie et Irak et Péninsule arabe –, puis l'Égypte

¹ « Islamisme » : mouvement - varié, pluriel - de recours à l'islam social, politique, économique. Intégralisme intransigeant, pas nécessairement intégriste.

² W.-L. CLEVELAND, *The making of an Arab nationalist : Ottomanism and Arabism in the life and thought of Sa' al-Husri*, Princeton Univ. Press, 1971. J.F. Devlin, *The ba'ath Party : A History from its origins to 1966*, Hoover Institution Press, Stanford, California, 1976.

Pour les positions actuelles des historiens sur la formation des nationalismes au sein de l'empire ottoman réformateur et mourant, cf. W. Haddad, W.-L. Ochsenswald ed., *Nationalism in a non-national state : the Dissolution of the Ottoman Empire*, Columbus, Ohio State University Press, 1977, pp. 3-25 principalement.

également, puis, selon le Ba'ath, la totalité des territoires de langue arabe, depuis l'Atlantique jusqu'« au Golfe arabe » (persique). Le second niveau est celui des communautés locales ethno-religieuses, si nombreuses en Orient arabe et indissociables de l'histoire même de la communauté musulmane dès l'origine. Ajoutons le niveau des vingt États nationaux distincts avec leurs frontières, leurs armées, leurs intérêts étatiques propres.

Enfin le quatrième niveau est l'appartenance musulmane, la *oumma* (communauté, nation) musulmane tout entière. Chacun des quatre niveaux tient obligatoirement compte des autres, et c'est ainsi que les nationalismes, en terre arabe, ne sont pas foncièrement laïques, ni anticléricaux, ni même anticommunautaires, malgré certaines prétentions idéologiques. Il est évident que les frontières des États nationaux actuels, surtout en Asie arabe, sont le fait des puissances coloniales. L'appartenance nationale étatique sur le modèle européen est donc, à l'évidence, la plus récente, la plus moderne, la moins enracinée, la moins sensible à la « culture populaire ».

Comment jouent ces quatre niveaux d'appartenance nationale ? L'inspiration islamiste des résistances nationales avait prédominé, avant les indépendances, au Maroc, en Algérie, en Libye, en Arabie, en Égypte aussi. Il y avait là, en effet, un réformisme musulman inspiré surtout du Muhammad Abduh (mort en 1905) et de Rachid Rida (m. en 1935) en Égypte et de ses disciples Ben Badis (en Algérie) et Allâl al-Fassi (au Maroc). C'est une importante erreur de quelques observateurs européens d'avoir négligé ou nié cet accent islamique prédominant pendant les luttes d'indépendance, puis réduit au silence par les pouvoirs postcoloniaux. Il s'agissait aussi de deux mouvements revivalistes, le mouvement wahhabite en Arabie et le mouvement sénoussi en Libye.

Ces inspirations islamistes animaient des mouvements nationaux locaux vivaces dans la perspective aussi de la renaissance de l'islam dans son entier ; l'arabisme n'était alors revendiqué qu'en sourdine, ou même combattu comme anti-islamique. Dans d'autres pays – Syrie (et ensemble syrien), Irak – l'inspiration prédominante était l'arabisme, dans le sillage du grand mirage des quelques mois du Royaume arabe indépendant de 1919-1920 à Damas. Enfin la Tunisie suivait surtout l'inspiration du réformisme constitutionnaliste dans le sillage du mouvement Jeune-Turc et un peu à l'image du kémalisme. Selon ces deux dernières inspirations, les plus laïcisantes à l'euro-péenne, l'islam était mis en sourdine ou même combattu dans ses formes héritées, comme étant opposées au modernisme, mais pas exclu lui-même, plutôt réinterprété librement afin d'être mis au service de l'élan national.

L'influence de l'islamisme sur les sociétés arabes modernes

Depuis les indépendances, les inspirations non islamistes se sont répandues dans tout le monde arabe et prédominent dans ce qu'on peut appeler³ les « Républiques révolutionnaires » – Égypte, Syrie, Irak, Algérie, Tunisie, les deux Yémen –, tandis que les « monarchies modernisatrices » – Arabie saoudite et royaumes du Golfe, Jordanie, Maroc –, maintiennent, en principe, une fidélité islamique.

La Libye de Kadhafi se veut à la fois révolutionnaire et intégralement islamiste : c'était le début d'une vague néo-islamiste très remarquable, depuis les années 1970, dans l'ensemble du monde arabe, en réaction contre les pouvoirs étatiques postcoloniaux ressentis comme encore colonisés par l'Europe.

Ces pouvoirs étatiques postcoloniaux donnaient lieu à des expériences tour à tour épiques et tragiques. Ainsi de l'immense espérance active d'unité nationale arabe sous la bannière de l'Égypte Nassérienne (de 1956 à 1967). L'union syro-égyptienne dans une République arabe unie (Rau en 1958 - 1961) représentait le moment de grâce. Depuis 1967, après la défaite totale devant l'État israélien, ce nationalisme arabe unitaire se transformait en une cohésion assez souple, particulièrement efficace en 1973-1974, entre des États nationaux divers. Cette cohésion est maintenue par le poids des États rentiers pétroliers du Golfe. Or c'est l'arabisme quelque peu laïcisant dont le nassérisme était le modèle (et qui est copié par la Syrie, l'Irak, l'Algérie actuelle depuis les années 1970) qui, de plus en plus souvent à travers le monde arabe, est considéré comme responsable des échecs politiques, militaires, économiques. Et à la place, une culture populaire islamiste (pas encore théorisée en un « populisme islamique ») se diffuse de plus en plus avec le soutien financier et moral des royautes du Golfe. La révolution populaire islamique iranienne de 1978-1979, plus encore que celle (solitaire) de Kadhafi en 1969, est perçue comme exemplaire, notamment en Égypte, en Syrie, en Irak et au Liban. Un tel affleurement de l'islam politique populaire qui n'avait jamais disparu, mais avait été en partie occulté par les régimes laïcisants postcoloniaux, ne va pas dans le sens d'une modernité laïque. Il exprime bien plutôt l'expression d'un refus de l'imitation européenne laïcisante.

³ Selon les termes de M.- C. HUDSON, *Arab Politics : The Search for Legitimacy*, New Haven, London Yale Univ. Press, 1977. Sur l'importance de l'islam pour l'idéologie vulgarisée des Républiques révolutionnaires, nous suggérons notre : *Légitimation islamique des socialismes arabes : Analyse conceptuelle combinatoire de manuels scolaires égyptiens, syriens et irakiens*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1979. Cf. aussi, sur les régimes coloniaux et postcoloniaux, M. FLORY, R. MANTRAN, *Les régimes politiques des pays arabes* (Coll. Thémis), Paris, PUF, 1968.

Une autre manifestation, tragique celle-ci, de la complexité des nationalismes en terre arabe, c'est la réalité, ancienne et nullement résorbée, de séparatismes locaux, créés ou encouragés fortement par les puissances coloniales. Il y eut deux tendances séparatistes d'origine exogène directement liées à la pénétration coloniale européenne : seul reste – et irréversible – le nationalisme juif sioniste en Palestine, puisque l'autre, qu'on peut appeler un nationalisme franco-algérien dans l'Algérie coloniale, a été résorbé brusquement depuis 1963. L'évolution récente du sentiment national arabo-musulman – à ses quatre niveaux – vers une accentuation du rôle des multiples nations États aux dépens de l'épopée nationaliste arabe unitaire a permis plus aisément le processus qui est en marche, de l'intégration de l'État national israélien dans la région en contrepartie d'un autre État national, palestinien, en plus ou à la place du royaume jordanien. Cette adaptation récente et inachevée à la réalité est souvent vue comme un progrès sensible dans la modernité. L'Europe, responsable de l'intrusion de l'État israélien dans la région, après une phase pro-israélienne à la fin de l'ère coloniale et un peu après, ressent aujourd'hui l'importance de l'achèvement, honorable pour les Arabes, de ce processus de paix. Le vrai problème, et il est récent dans son expression, c'est, vis-à-vis à la fois de l'État national israélien et des États nationaux arabes, un particularisme palestinien.

Il s'ajoute ainsi aux autres séparatismes, endogènes cette fois : un nationalisme chrétien-maronite au Liban, qui refuse et l'arabisme et le nationalisme islamique tout en revendiquant un territoire à population majoritairement musulmane qui est, par tradition, tournée vers l'arabisme de Damas ; un nationalisme kurde en Turquie-Irak-Iran qui, en Irak, refuse le nivellement arabiste et revendique l'autonomie nationale dans un État irakien devenu binational.

Ajoutons les séparatismes chiites (imâmites) en Irak et au Liban depuis 1980 et le séparatisme alaouite exacerbé dans la Syrie dite bathiste depuis 1966. Ces séparatismes, israélien, maronite, kurde, chiite, alaouite, palestinien, sont loin d'être résorbés, au contraire, et ils représentent des blessures graves dans le corps de tous les États nationaux arabes. Refus dramatique du modernisme laïque national étatique forgé en Europe, ou gestation d'un système moderne (mais non européenisé) de nationalités à bases communautaires, qui serait spécifiquement arabo-musulman ?

Les deux diagnostics sont exprimés et justifiables. Comme l'on voit, en toute hypothèse l'influence européenne qui est certaine, se moule dans des déterminations culturelles locales très vigoureuses, par des réactions de la base plutôt que par réflexion et volonté des responsables.

Science, islam et islamisme

La renaissance musulmane culturelle et politique insistait dès la fin du siècle dernier sur le fait que l'islam est par origine en plein accord avec la science et avec le progrès technique. On s'étonnait que les sciences et les techniques modernes aient fleuri dans l'Europe chrétienne plutôt que dans l'Orient musulman. On cherchait les causes sociales, politiques, religieuses de cette anomalie. Et surtout on affirmait qu'il fallait au plus tôt être comme l'Europe en adoptant ses sciences et ses techniques, et même beaucoup mieux que l'Europe, en faisant revivre l'islam. Tel était le message principal du réformisme et du panislamisme du persan Jamâl Eddine al-Afghâni dont l'influence dans le monde arabe a été et reste considérable⁴.

Il convenait même avec Renan, lors d'une controverse célèbre à Paris, que l'islam populaire, comme toute autre religion des masses, entravait de développement de la science moderne. Autant que lui, ses disciples arabes – Muhammad Abduh principalement – se sont satisfaits d'une distinction (traditionnelle dans la pensée musulmane et dans les confréries musulmanes) entre l'élite qui sait, en secret, interpréter l'islam, en l'occurrence en accord avec la raison et la science moderne, et la masse qui aura indéfiniment besoin d'un islam populaire passablement superstitieux et nuisible au progrès. Ils se contentaient de prêcher contre les déformations du culte musulman, maraboutisme et superstitions. Ou alors ils ont milité pour purifier la pensée musulmane traditionnelle des commentaires scolastiques qui cachaient l'islam pur des origines. Mouvement réformiste modéré peu à peu devenu un fondamentalisme volontiers intégriste dont le regain actuel, dans les années 1970, est frappant.

Il est important de voir qu'il n'y a pas eu dans l'islam contemporain ni de Réforme comparable à la Réforme protestante du XVI^e siècle, ni de « siècle des Lumières » européen, ni de « crise moderniste » du catholicisme romain au début du XX^e siècle. L'esprit scientifique moderne s'est attaqué en Europe à la Bible, aux Évangiles, à l'histoire de Jésus et de l'Église, avec des crises, des schismes et des excommunications célèbres, et avec pour résultat patent que les textes sacrés et la tradition sont lus aujourd'hui d'une manière très différente de celle d'il y a deux siècles. Rien de tel en islam arabe moderne. Aucun « réformiste » arabe n'a entrepris de critique historique ou littéraire des textes sacrés et des dogmes musulmans, du moins pas publiquement et « scandaleusement ». En affirmant que l'islam – à la différence des autres religions monothéistes révélées – est *a priori* en

⁴ Cf. N.R. KEDDIE, *Sayyid Jamâl ad-Din « al-Afghani » : A political biography*, Berkeley, Los Angeles, London, Univ. of California Press, 1972.

accord total avec la raison et avec la science, on interdit en même temps à la science d'entrer dans la foi musulmane elle-même, de soumettre à ses méthodes le texte du *Coran* et des traditions du prophète Mahomet, la vie même de ce dernier et l'histoire de l'islam depuis les origines. En ce sens, il faut dire que dans le monde arabe l'islam a refusé jusqu'à présent l'influence européenne scientifique. Le rejet de l'orientalisme scientifique en est l'aspect le plus clair.

Il est indéniable que l'orientalisme a eu, et a encore parfois une intention dénigrante et des orientations partiales. Certains orientalistes s'intéressent à l'Orient arabe et musulman pour des motifs religieux, fondamentalement missionnaires. Aussi leur instinct les porte-t-il à voir l'islam, et singulièrement l'islam arabe, par comparaison avec le christianisme, en donnant a priori l'avantage à ce dernier. D'autres ont au contraire une intention scientifique, de science religieuse avec les ressources de la critique historique, puis des sciences humaines avec les ressources de la linguistique. Les effets de ces recherches sur les orientations de pensée des musulmans sont importants certes, dans tous les milieux de pensée. Mais jusqu'à présent, il s'agit de quelques emprunts purs et simples aux orientalistes au lieu de la fécondation d'une pensée musulmane critique à l'intérieur de l'islam. C'est que l'orientalisme fait encore peur et que, par conséquent, on en rejette même les éléments les plus scientifiques, de soi les moins discutables pour tout être raisonnable. Il est exceptionnel, par exemple que les éditions et études critiques européennes du *Coran*, notamment celles de Nöldeke et de Blachère, soient utilisées par les théologiens musulmans officiels⁵. L'argument du rejet, c'est que ces études critiques émanent d'athées et de missionnaires chrétiens. Argument souvent exact, mais non pertinent. Telle est la réaction la plus massive des intellectuels musulmans arabes, non compris la frange – minime en nombre et en influence – des intellectuels « modernistes » qui jusqu'à tout récemment, ne s'intéressaient plus du tout à l'islam.

Ce que l'intellectuel arabo-musulman moyen et influent retient, en revanche, volontiers, de l'orientalisme, ce sont des ouvrages orientalistes de bas étage, rapidement traduits en arabe, qui permettent de grossir le foisonnement des opuscules apologétiques locaux⁶. Dans les cercles savants,

⁵ Exception notable : S. EL-SALEH, *La vie future selon le Coran*, Coll. Études musulmanes, Paris, J. Vrin, 1971, mais l'ouvrage est en français.

⁶ Ainsi de M. BUCAILLE, *La Bible, le Coran et la science : les Écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Paris, Ed. Seghers, 1976. Ouvrage traduit en arabe aussitôt et distribué dans les librairies des Frères musulmans. Ainsi encore, étoile fixe sans déclin, de G. LE BON, *La civilisation des Arabes*, Paris, 1884. Ainsi aussi, dans le même héritage, R. GARAUDY, *Promesses de l'islam*, Paris, Seuil, 1981, et *varia*.

on exploite des études érudites sur de grands penseurs musulmans anciens ou récents (Henri Laoust aura ainsi contribué à la renaissance hanbalite en Arabie et ailleurs). Enfin dans les milieux arabistes et/ou « modernistes », on s'est enchanté de tout un courant orientaliste

qui souligne les spécificités de la culture arabo-islamique⁷ : les modes de pensée seraient originaux, sémitiques et non grecs, descriptifs plutôt que déductifs, prophétiques plutôt qu'apodictiques, pratiques et juridiques plutôt que théoriques et philosophiques et, par homologie sinon par causalité, l'organisation sociale et politique aurait comme caractéristique des juxtapositions de groupes plutôt que des hiérarchies, ce qui se refléterait dans la topographie des villes musulmanes, dans les conduites commerciales, financières, économiques, etc. Seuls quelques penseurs pionniers musulmans indépendants, souvent d'expression européenne, prennent aujourd'hui à leur compte les méthodes critiques du meilleur héritage orientaliste et entendent faire subir eux-mêmes à l'islam sa « crise moderniste »⁸.

Sauf exception pionnières rarissimes, c'est donc hors du noyau dogmatique islamique que l'islam accueille les sciences et les techniques modernes. Aussi toute résurgence islamiste populaire, aujourd'hui, semble-t-elle obligatoirement vouée à une phase d'obscurantisme et d'intégrisme, à l'encontre de l'authentique tradition musulmane, trop négligée par les intellectuels arabes modernes de valeur.

Pour organiser idéologiquement la modernisation technique, on recourt volontiers, dans plusieurs pays arabes, à un socialisme non marxiste, mais arabe ou islamique. Certes, il y a dans le monde arabe depuis les années 1920 déjà, des noyaux marxistes et communistes d'une certaine importance, mais leur idéologie est vigoureusement rejetée – parfois de manière sanglante – par l'arabisme comme par l'islamisme. L'analyse marxiste arabe des problèmes du développement et de la planification se joint toutefois au modèle soviétique de développement pour s'imposer, notamment dans les années 1960, avec la caution de l'euphorie « économiste » européenne et américaine, dans les « Républiques révolutionnaires »⁹. Cela n'empêche

⁷ Cf. L. MASSIGNON dans ses différentes études, mais aussi L. GARDET et G. ANAWATI ; et J. BERQUE, particulièrement dans *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, Seuil, 1960. L'influence de Massignon sur les maîtres à penser ba'athistes, Arsouzi, Aflaq, Bitar, à la charnière des années 1920 et 1930 à Paris est patente et confessée.

⁸ Ainsi M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1973 ; *La pensée arabe*, Paris, Puf, coll. Que sais-je ?, 1975 ; « Comment lire le *Coran* ? » dans *Le Coran*, trad. par KASIMIRSKI, Paris, Garnier-Flammarion, 1970. Ainsi encore H. DJAIT, *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Paris, Seuil, 1974 ; *L'Europe et l'islam*, Paris, Seuil, 1978, et A. LAROUÏ, *varia*.

⁹ W.W. ROSTOW, *The Stages of Economic Growth : A non-communist manifesto*, Cambridge (Mass.), 1961, traduit d'urgence en arabe et distribué pour l'étude à tous les grands commis de l'État nassérien, selon le

pas de réprimer les formations communistes à l'intérieur. Le « socialisme arabe », dans sa version ba'ithiste comme dans sa version nassérienne, est, à l'origine, antimarxiste, et par là il exprime un certain rejet de l'Europe au profit d'un modernisme arabe socialisant qui met à contribution les exhortations islamiques à la justice sociale. Le socialisme ainsi conçu encourage l'étatisme planificateur et le parti unique qu'on espère mobilisateur.

Mais il y a aussi, surtout depuis la faillite du nassérisme et à la faveur de l'enrichissement rapide de l'Arabie saoudite et des autres États rentiers du Golfe, un idéal social et économique d'un islam de droite. Cet idéal rejette l'expression « socialisme », lui préfère celle de justice sociale islamique qui doit inspirer un système qui n'est ni socialiste ni capitaliste. On prétend ainsi défendre et restaurer les droits de tous les propriétaires privés, y compris la grande propriété foncière, et en même temps assurer le bien-être populaire grâce au sens social des riches musulmans, grâce à la rente pétrolière qui se met au service de la renaissance islamique, grâce enfin à un gouvernement islamique autocratique (sans Constitution ni Parlement parfois, comme en Arabie saoudite). Dans cette optique, libéralisme politique et démocratie à l'euro-péenne sont exclus également¹⁰.

Dans toutes ces variantes, l'influence européenne est à la fois réelle et suspecte, voire refusée. Pourtant les aspirations matérielles des gens prennent presque toutes modèle sur les conduites, les modes de vie des sociétés européennes ou américaines. Or, quelle que soit l'idéologie, aucun pays ni ensemble de pays arabes n'a aujourd'hui accédé à un stade de développement économique moderne significatif¹¹. La plupart ont encore tous les caractères du sous-développement, quelques autres sont des États rentiers pétroliers eux aussi sous-développés et sans influence économique positive notable, jusqu'à présent, sur le développement de leurs voisins non-rentiers. L'intégration économique du monde arabe en vue d'un développement global modernisé n'existe pas encore. On peut donc parler d'un échec relatif de la modernisation technique dans ses résultats actuels. Mais les moyens occidentaux de modernisation, et aussi les modes de vie occidentaux sont adoptés et adaptés aux traditions locales, quitte à

témoignage de M. M. HEYKAL. *The Cairo Documents*.

¹⁰ Bel exemple dans *Colloques de Ryad, Paris, Vatican, Genève, Strasbourg, de juristes d'Arabie saoudite et d'Europe : Le dogme musulman et les droits de l'homme en Islam* (trad. française), Beyrouth, 1974. Et une foison d'ouvrages apologétiques en arabe.

¹¹ Cf. M. CHATELUS, *Stratégies pour le Moyen-Orient*, Paris, Calmann-Lévy, 1974 ; A. BRAHIMI, *Dimensions et perspectives du monde arabe*, Paris, Economica, 1977 ; Y.A. SAYEGH, *The Determinants of Arab economic Development*, Londres, Croom Helm, 1978, R. MABRO, *The Egyptian Economy 1952 - 1972*, Oxford, Univ. Press, 1974. Etc.

être parfois rejetés symboliquement, rituellement, dans des émeutes, des « révolutions ».

La grande aristocratie foncière a été supprimée ou réduite dans plusieurs pays, au profit des couches moyennes, déjà existantes de longue date, rurales et urbaines. Ce sont ces couches moyennes qui, pour une grande partie d'entre elles, sont réceptives à la culture et aux modes de vie occidentaux dans la mesure où elles ont assumé des rôles économiques non traditionnels associés de près aux rôles des capitalistes européens. En ce sens, et en ce sens seulement, l'on peut parler de « nouvelles classes »¹².

Un prolétariat urbain, également, s'amplifie, autre aspect caractéristique de la modernité. Son système de valeurs et son mode de vie sont en général copiés sur les classes urbaines « nouvelles » dominantes – ces couches moyennes partiellement sociales sont aujourd'hui suffisamment déçues par les expériences socialisantes des régimes à la nassérienne pour redevenir sensibles à l'appel d'un islam politique que leur européanisation et leur modernisme n'ont jamais effacé ni même sensiblement modifié. Ce qui était latent affleure.

Modernisation institutionnelle et islamisme

Quelles que soient les inspirations nationales d'origine et les évolutions récentes des régimes, nulle part, dans le droit public, la laïcité n'est adoptée comme elle l'a été dans la Turquie kémaliste. En effet, aucune des *Constitutions* des pays arabes (à l'exception du Yémen démocratique) – républiques ou monarchies – ne déclare une nationalité sans relation avec l'islam ni l'exercice du pouvoir politique indépendamment de l'appartenance à l'islam¹³.

Voilà pourquoi, en conséquence, l'égalité civique pleine et entière n'est reconnue ni appliquée dans aucun pays : le non-musulman (chrétien, juif, sans religion) ne peut exercer le commandement politique, et les

¹² Sur cette importante question de la *New Middle Class* moyen-orientale, cf. notamment les points de vue contrastés (et quelque peu nuancés depuis les années 1960) dans Cao VAN NIEUWENHUIJZE ed., *Commoners, Climbers, and notables*, Leiden, E.J. Brill, 1977, pp. 1-101.

¹³ Cf. *The Middle East and North Africa 1977 - 1978*, Europa Publications Ltd., 1977. C. CHEHATA, *Droit musulman : Applications au Proche-Orient*, Paris, Dalloz, 1970 ; *Études de droit musulman*, Leiden, E.J. BRILL, 1971.

Déclaration islamique universelle des Droits de l'homme, 19 septembre 1981 (traduction française officielle), Conseil islamique, Londres 1981. avancée très nette sur les *Colloques de Ryad ...*, (op. cit.).

Texte dans *Majallat al-Azhar*, avril 1979 (Le Caire) et dans *Al Da'wa*, avril 1979 (Le Caire), notamment. Cf. B.S. TURNER, *Weber and Islam : A critical Study*, Routledge and Kegan Paul, London, 1974, p. 151 sqq.

mariages sont confessionnels (juridictions du statut personnel propres à chaque confession religieuse et interdictions précises de beaucoup de mariages mixtes). Cette absence déclarée de laïcité de l'État et des lois telle que nous l'entendons en Occident paraît choquante et retardataire par rapport à l'idéal occidental moderne. Plusieurs intellectuels arabes, parfois musulmans croyants, sont eux aussi choqués par ce retard. D'autres, au contraire, s'efforcent de montrer que l'égalité politique, civique, judiciaire la plus parfaite pour aujourd'hui, c'est la fraternité musulmane tolérante envers les non-musulmans à l'intérieur d'une nation arabo-islamique ; et que, pareillement, la liberté politique et civique la meilleure, c'est l'allégeance à un chef tout-puissant contrôlé et éclairé par les injonctions d'une loi foncièrement inspirée par la *charia* (loi islamique).

C'est sans doute la réticence des sociétés arabo-musulmanes à la laïcité du Droit, de l'État et de la nation, qui maintient les quatre niveaux que nous avons énoncés de l'appartenance nationale. Ainsi le socle islamique ne cède pas, au contraire.

L'islam politique prôné à Riyad est nettement plus à droite que les idées classiques des *Frères musulmans* (ainsi s'explique, d'ailleurs, le virage à droite qu'ont pris certains de ceux-ci depuis quelque temps). Cet islam de droite est aussi moins élaboré. Il insiste sur les bienfaits pratiques du capitalisme mondial et sur la grâce que représente pour la communauté musulmane l'immense rente pétrolière. Aussi bien les hommes de religion que les technocrates de grande envergure (de plus en plus influents depuis 1975) admettent facilement la thèse selon laquelle le *Coran*, lu avec la rigueur wahhabite et conjugué avec les pétrodollars, assure le salut et la renaissance de ce monde arabe et musulman qu'avait tant malmené l'Europe impie – un tel traitement apparaissant rétrospectivement comme le châtement divin d'une déperdition de la piété musulmane. Cette idéologie estime qu'il faut en tout et pour tout réaffirmer les « droits de l'islam » tels que les expriment les commentaires juridiques traditionnels, notamment en matière de droit civil et de droit pénal. Même le droit public est pris en compte ; une *Constitution* islamique type a été élaborée fin 1978. On peut raisonnablement envisager que toute aide financière saoudienne pourra être soumise à l'engagement de respecter les droits de l'islam et d'adopter cette Constitution modèle. Un autre point de l'idéologie islamique de droite consiste à mettre en honneur toute forme de propriété privée, principalement la grande propriété foncière, au nom du devoir de vivification des terres mortes.

Cet islam de droite rencontre une oreille attentive dans les classes moyennes des divers pays, lesquelles ont été souvent vivement déçues par les « révolutions » arabes nationalistes et socialisantes.

La *Constitution islamique modèle* (1979), qui vise à restaurer de manière moderne la *charia*, est à compléter par la *Déclaration islamique universelle des Droits de l'homme* (1981). Deux documents qui, certes, tactiquement, servent incontestablement à revendiquer l'islam modernisateur face à un islam « obscurantiste », dangereux pour les monarchies du Golfe, venu d'Iran. Il faudrait comparer ces deux documents récents à un autre document-modèle, le *Dustûr* du *parti Ba'ath* (1947), qui devait servir de modèle à toute *Constitution* d'un État arabe progressiste futur. Ces trois documents types, en fait, à leur façon, héritent à la fois de l'ère coloniale européenne et s'en démarquent. La laïcité à l'européenne – et à la mode kémaliste – est soit modérément prônée, soit élégamment exclue. Et le parlementarisme européen est très fortement modulé au profit d'un régime autocratique contrôlé directement par le peuple, dans les deux inspirations, l'arabiste et l'islamiste.

La laïcité est proclamée par la *Constitution* du Ba'ath à cause de la distinction entre islam-religion et islam-culture nationale arabe. « Pas de distinction de religion ou de confession » (art. 18), mais liberté de croyance, dite Aflaq. Il n'empêche qu'il presse aussi les Arabes non musulmans « de s'attacher à l'islam comme à l'élément le plus précieux de leur arabité » (art. 19). C'est donc un laïcisme très teinté d'islam. On ne voit d'ailleurs pas comment il pourrait raisonnablement ne point en être ainsi. La *Constitution* du parti se contente de ne pas mentionner l'islamité de l'État, ni non plus la laïcité du régime politique envisagé par le Ba'ath (cf. art. 8, 9, 10 et 15, 16, 17).

Il n'est pas exact de dire que l'idéologie ba'athiste efface les distinctions confessionnelles et résout les problèmes des « minorités » non musulmanes sunnites au Proche-Orient arabe. En fait, ces problèmes doivent se dissoudre dans l'unification nationale arabe islamiquement inspirée, ce qui n'est pas une façon de les résoudre. Aflaq estime même que c'est le socialisme arabe qui réglera les divisions communautaires, aussi bien pour les chrétiens du Proche-Orient que pour les Berbères d'Afrique du Nord et pour les Kurdes d'Irak. Sur ce sujet, la *Constitution* du parti est explicite et cassante : tout groupement qui ne partage pas l'idéal nationaliste arabe au sein de la patrie arabe est illégal, ennemi, sans droit à la liberté (art. 11, 15, 20).

Pour ce qui est de la *Constitution islamique modèle*, adoptée en décembre 1978 par le neuvième Congrès des Uléma musulmans au Caire,

et de la *Déclaration islamique universelle des droits de l'homme*, promulguée à Paris, à l'Unesco, le 19 septembre 1981 par le *Conseil islamique mondial*, les deux documents se recoupent souvent, la marque égyptienne et l'expérience politique du despotisme nassérien au Caire et ba'thiste à Damas et à Bagdad se retrouvent dans les deux. La pensée des *Frères musulmans* et leur expérience des prisons et des tortures y affleurent. La *Constitution islamique* est souvent plus précise, plus contraignante, que la *Déclaration*, qui ménage des zones de silence remarquables. Les deux textes ont, foncièrement, la même orientation et, souvent, la même expression littérale. Il s'agit « d'établir un ordre islamique où tout pouvoir terrestre soit considéré comme un dépôt sacré, à exercer dans les limites prescrites par la loi, d'une manière approuvée par celle-ci et en tenant compte des priorités qu'elle fixe ; où toutes les affaires publiques soient déterminées et conduites et l'autorité administrative exercée, après consultation mutuelle (Shura) entre les croyants habilités à prendre part à une décision compatible avec la loi et le bien public » (*Déclaration...*, Prologue). Une note d'explication finale informe que le terme « loi » signifie la *charia*, c'est-à-dire la totalité des ordonnances tirées du *Coran* et de la *Sunna* et toute autre loi déduite de ces deux sources par des méthodes jugées valables en jurisprudence islamique ... », en se gardant d'invalider les Codes actuellement existants.

La *Constitution islamique*-type, en revanche, met en valeur le droit musulman dans la pratique judiciaire (22 articles sur les 93), dans les libertés individuelles (16 articles), et au sujet du chef de l'État (*imam*) (17 articles). Le Parlement est présenté comme souhaitable, mais non obligatoire ; le suffrage universel n'est pas exigé ; le régime politique ici réglementé est présidentiel, avec ou sans Parlement. Les peines corporelles coraniques (*hudûd*) sont à appliquer sans aucune exception. Confiscations, incarcérations, résidences forcées, tortures, interdictions de quitter le pays, etc. toutes ces méchantes pratiques nassériennes sont à abolir grâce à l'intervention continuelle de l'autorité judiciaire entre le pouvoir et les individus de la société. Mais les codes civil et pénal doivent être foncièrement islamisés, là est le but de ce document. Un État de musulmans qui n'aura pas adopté cette *Constitution islamique* et modifié en conséquence ses lois, peut logiquement être tenu pour non islamique. Le croyant doit désobéir au chef fautif en certaines matières fautives (art. 45 de la *Constitution islamique* et II. b et XII. e de la *Déclaration*), encourageant ainsi une désobéissance civile et une voie réformatrice progressive. Le silence total de la *Constitution islamique* sur la légitime violence au service de l'ordre islamique, est rompu par la *Déclaration* qui, toutefois, reste vague (XXI. c et II. b, surtout).

L'influence de l'islamisme sur les sociétés arabes modernes

Un autre champ important et difficile de modernisation institutionnelle, c'est le mariage et le statut de la femme. Depuis le mouvement féministe égyptien du début du XX^e siècle (Qâsim Amin), puis de l'entre-deux-guerres (Hudâ Sha'rawi) avec l'influence de la réforme radicale d'Atatürk, c'est, au fond, dans la brève période libérale en Orient arabe (Égypte et Syrie), que l'institution familiale a été modernisée par le Droit, avec une très forte influence des Codes européens, mais en évitant de couper entièrement avec la *charia*. Le mariage civil, laïque, n'existe dans aucun pays arabe, alors qu'il a été imposé en Turquie Kémaliste – sans succès effectif total. Un juriste moderne et cultivé, ouvert sur l'Europe, mais profondément musulman, comme Sanhûri, en 1930, a été, dans ces modernisations arabes du Droit de la famille, plus efficace, semble-t-il, que le radicalisme autoritaire d'Atatürk. Si nous, Européens, sommes tentés de voir dans la Turquie kémaliste la preuve de la modernisation par la laïcisation pure et simple, c'est que nous oublions qu'en réalité ce sont les modernisateurs turcs qui, européanisés et coupés de leurs racines et de la « culture populaire », voulurent moderniser leur pays à l'européenne, par la laïcité. La Tunisie indépendante, avec Bourguiba, la plus radicale en matière matrimoniale ne fait cependant pas fi de ses racines islamiques.

On peut montrer, d'une part, la modération à l'heure actuelle, de l'émancipation de la femme arabe dans le Droit, et d'autre part le fait que, sauf au Yémen du Sud, ce ne sont pas les régimes « révolutionnaires » qui l'ont le plus accentuée¹⁴.

La modernisation, en ce domaine, consiste surtout dans le mélange de toutes les écoles juridiques musulmanes, y compris la chiite imâmite, la zaydite, l'ibâdite, pour moderniser le droit de la famille au mieux des intérêts des sociétés modernes musulmanes. Ainsi le droit hanbalite aux stipulations dans le contrat de mariage et le droit de demande de répudiation par la femme permettent, en fait, de transformer la polygamie en divorce judiciaire, sans toucher aux bases coraniques de la *puissance masculine* radicale de répudiation, de mariage et de polygamie restreinte.

Les autres modernisations institutionnelles se font sans difficulté juridique traditionnelle majeure, en matière d'éducation, de commerce, de propriété même, grâce à l'outil juridique musulman de l'intérêt public, *maslaha 'amma*, tant chez les « révolutionnaires » nassériens, ba'athistes ou algériens, que chez les traditionalistes « modernisateurs » saoudiens, jordaniens ou marocains. Le trait le plus frappant est, comme dans le

¹⁴ D'après Elizabeth H. WHITE, Noël COULSON, Doreen HINCHCLIFFE, Nikki KEDDLIE, Lois BECK, *Women in the Middle East*, London, Berkeley, California University Press, 1978, pp. 49-50 et p. 60.

reste du Tiers-Monde et dans l'Europe dite socialiste, l'excroissance dramatique et nuisible de la bureaucratie, en général double, celle de l'État et de l'administration d'une part, celle du parti (unique ou dirigeant), d'autre part. Mais en terre arabe, elle est le moyen moderne d'expression des solidarités primordiales – familiales, locales, confessionnelles ou ethniques – bref de ce niveau d'appartenance quasi nationale que nous avons dénommé « » communautaire ».

Il n'est pas évident qu'une telle bureaucratie ne soit pas moderne dans son inspiration et ses ressources futures. La « rationalité anonyme » n'est peut-être pas ce qui est le plus mobilisateur. Dans l'ensemble, toutefois, jusqu'à présent, l'effet de mobilisation n'a guère lieu, ni dans une bourgeoisie d'entreprise (sauf, sans doute, en Arabie saoudite et en Jordanie depuis dix ans), ni dans les « classes laborieuses ». Mais le goût à la mobilisation a été inoculé, et il semble s'exprimer volontiers dans l'islam global – religieux, politique, juridique, économique, qui en définitive, une fois sûr de ses racines, intégrera haut la main – même sans le dire explicitement – le champ moderne du politique. L'État séculier moderne est en passe d'être naturalisé islamique. C'est en effet précisément l'ambition intégraliste, disons poliste, de l'islam politique qui rend inévitable cette naturalisation ou, vue de l'autre face, cet accommodement. Il n'y a, dès lors, pas lieu de renvoyer dans l'illusion éthico-religieuse l'idée qui est la nôtre parce qu'elle exprime la réalité, pensons-nous, selon laquelle l'islam politique d'aujourd'hui pourrait changer la dynamique des groupes ethniques, des États, des cultures, des systèmes économiques¹⁵. Enfin, s'il est courant de voir une lacune grave dans le fait que l'islam n'a pas connu sa propre crise de Réformation et de Modernisme¹⁶, ce peut être aussi bien considéré comme un privilège, un immense avantage. Selon Gellner, l'islam s'avère être la seule religion passant brillamment l'épreuve de la modernisation (et précisément par son allergie foncière au laïcisme, et l'actuel « réformiste des réformistes précédents » est le porteur obligé d'un « radicalisme social » : en effet, les tenants du « puritanisme nouveau style » mettent à mal « les tenants du puritanisme traditionnel », en recourant sans complexe, s'il le faut, aux mots d'ordre des marxistes du Tiers-Monde « depuis le Che jusqu'à la variante coréenne »...¹⁷. L'aspect fondamentaliste, c'est-à-dire scripturaire, lettré, quelque peu cultivé et citadin, de ce puritanisme

¹⁵ CAO VAN NIEUWENHUIJZE, « Secularism or essentialism ? Fertile ambiguity in contemporary Middle Eastern Civilization », dans Jean-Pierre DIGARD, ed., *Le cuisinier et le philosophe. Hommage à Maxime Rodinson*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982, pp. 283-292. Nous nous inspirons ici de cette analyse.

¹⁶ Ainsi Mohammed ARKOUN, notamment dans *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982, *passim*, contre la « Raison orthodoxe » qui refuse l'entrée des sciences dans la foi et les Écritures.

¹⁷ Ernest GELLNER, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 67.

nouveau style garantit son succès et la pertinence de sa fonction, car, à en croire Gellner, c'est la permanente lutte entre l'islam lettré, donc réformiste éventuellement, et l'islam illettré, donc à réformer, qui a assuré le succès de l'islam moderne et contemporain en pleine révolution technique importée et accélérée. En fait, selon cette vue, l'islam se porte bien, et c'est ce qui ennuie l'Occidental.

Cet ennui s'exprime en général par les ancestrales réactions antisémites (à la Renan qui voyait dans la destruction de l'État musulman le sommet de la lutte contre « la chose sémitique »)¹⁸ et plus récemment, par les pamphlets contre l'islam de la veine chrétienne médiévale la plus étriquée; l'apologétique musulmane de bas étage, qui couvre les étals des kiosques en pays musulmans et en banlieues européennes d'immigrés, a eu un effet inattendu : une apologétique antimusulmane de même niveau, qui, de lecture aisée, sert parfois de guide à ceux qui nous gouvernent¹⁹. Les excès policiers voyants de la Révolution islamique iranienne permettent d'ignorer la terreur d'État en Irak et en Syrie, en Arabie Saoudite et en Libye, etc. et servent de couverture à des pratiques précisément antimusulmanes profondément humiliantes, sur le sol français par exemple.

Kedourie (Élie)²⁰, estime qu'un pouvoir tenu par des *Frères musulmans* activistes serait incapable – comme en Iran, dit-il, et au Pakistan – d'assurer la marche de l'appareil complexe d'un État moderne. Mais peut-être la question n'est-elle pas là. Malcolm Kerr²¹ avait naguère, bien avant la tempête, estimé que la probable revendication des *Salafiya* était celle d'un symbole, d'une déclaration de principe, d'une orientation fondamentale, le clerc n'entendant pas se substituer au technocrate, mais l'islamiser, selon le vocabulaire commode de Laroui²². Cette nuance peut paraître purement formelle. Pourtant, la même action du pouvoir qui, conduite sans la caution de l'islam populaire, était sans *autorité*, avec cette caution

¹⁸ Ernest RENAN, *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*, Paris, 1875, qui dit encore : « L'islamisme n'est pas seulement une religion d'État, c'est la religion excluant d'État ». La science politique orientaliste, dans son courant dominant, glose cet *a priori*, de nos jours. Et la pratique politique l'exploite amplement depuis 1995 : ainsi la France socialiste de 1954-1958 combattait à la fois Nasser en Orient et les « musulmans d'Algérie » ; en France 1980, elle combat à la fois la Révolution khomeyniste en Orient et les musulmans français ou immigrés en France.

¹⁹ Jean-Pierre PERONCEL-HUGOZ, *Le radeau de Mahomet*, Paris, Lieu commun, 1983, pp. 47-50 ; l'auteur signale qu'il a alerté Monsieur Defferre sur le danger des « islamistes » à Marseille à cause de leurs lectures. Le ministre de l'Intérieur en a tenu grand compte, publiquement et poliquement, favorisant ainsi les crimes antimusulmans perpétrés en France depuis 1982.

²⁰ E. KEDOURIE, dans G. WARBURG ed. *Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan*, New York, Praeger, 1983 p. 381.

²¹ Malcolm KERR, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of M. Abdub and R. Rida*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.

²² Abdallah LAROUÏ, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, Iviaspero, 1967.

bénéficiera de l'*autorité*, et donc d'une force de mobilisation. Il est de même vraisemblable – malgré des divergences surprenantes d'interprétation des mêmes données de l'érudition – que le bagage coranique en matière de droit public soit mince et très général²³. La thèse du caractère foncièrement apolitique de l'islam en lui-même est donc défendue avec succès²⁴. Pourtant l'idée dominante est celle de la congénitale théocratie ou nomocratie ou logocratie de l'islam²⁵. Cette idée veut que les conditions d'origine de l'islam – qui obligèrent le prophète à être aussi chef de guerre et chef politique – déterminent à tout jamais le contenu de l'islam qui resterait inséparablement religion et État, dit-on. Si cette idée, aussi répandue qu'elle soit, est pourtant fautive, alors la revendication d'un État islamique devient, ni plus ni moins, l'une des nombreuses revendications d'authenticité culturelle, de fidélité au patrimoine. La diversité possible des rationalisations, évoquée par Weber lui-même²⁶, est le contraire de l'idée d'un modèle unique de modernisation, idée qui sert de base profonde, aujourd'hui comme hier, au totalitarisme du cartel des pays du nord de la planète.

²³ Roger ARNALDEZ, *Le Coran. Guide de Lecture*, Paris, Desclée, 1983, p. 133.

²⁴ M. ARKOUN, *Lectures...op. cit.*, notamment p. 147 concernant ce « poncif explicatif » sur lequel se retrouvent « les spécialistes islamologues et les ... journalistes », sur ce point en accord avec le DDD (*Din-Dunya-Dawla*) dans « la Raison orthodoxe ». Dans le même sens que Arkoun, cf. l'abondante et sérieuse littérature de plusieurs penseurs musulmans arabes, tel 'Imara (ou : *Ammâra*) au Caire. Sur la très rapide (après deux siècles et demi) séparation *théorique* (et pas seulement pratique) du spirituel et du temporel en islam, cf. Ann K. LAMBTON, *State and Government in Medieval Islam : An introduction of the Study of Islamic political theory : the jurists*, Oxford University Press, 1981, p. 68 et *passim*, qui entérine Van Ess, « The beginnings of Islamic Theology », dans J.E. MURDOCH, ed., *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht, 1975, p. 107 sq. All Abdal-Raziq, – comm Ibn Khaldoun qu'il glose dans son *Islam et les sources du pouvoir*, 1925 trad. J. Bercher, *Rev. Et. isl.* 7 (1933) et 8 (1934) – était plus conforme à la tradition dominante que la présente « Raison orthodoxe ». L'actuel « puritanisme traditionnel » (Gellner) a suivi la ligne, exceptionnellement holiste, intégraliste, et non quiétiste, de Ibn Taymiyya et de son diffuseur Ibn Qayyim al-jawziyya. Le « puritanisme nouveau style », *a fortiori*, suit cette même ligne DDD et requiert la Raison orthodoxe (= puritanisme traditionnel = islam officiel) d'être conséquente en pratique avec sa théorie intégraliste (DDD).

²⁵ Accord fondamental, sur ce point, entre Louis GARDET (« Théocratie laïque égalitaire », cf. *La Cité musulmane : vie sociale et politique*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1961), Maxime RODINSON (c. Mohammed, New York, Pantheon Books p. XX et sq. : l'islam est par origine religion et État), Bernard LEWIS (cf. « The return of Islam », dans Michael CURTIS, ed., *Religion and Politics in the Middle East*, Boulder (Colorado), Westview Press, 1981 : pp. 11, 24 : « Autocratie musulmane », et : « l'islam était l'État »), Ernest Gellner, *op.cit.*, p. 54, « nomocratie divine » (en s'inspirant de M. WATT). Lewis, toutefois, restreint l'autocratie par la souveraineté de la *charia*, et Gelsner indique que la nomocratie musulmane instaure, du fait même, la séparation du pouvoir législatif (divin) et du pouvoir exécutif.

²⁶ Max WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad., Pion, 1964, p. 25 et p. 21 européocentrisme déclaré, comme méthode appropriée à l'objet de sa recherche. Les webériens oublieront cette réserve méthodologique souvent, mais Turner, *op.cit.*, et VAN NIEUWENHUIJZE, *op.cit.*, ne l'oublient pas.

Le radicalisme islamique du *sheykh* Fazlollah Nuri et son impact dans l'histoire de l'Iran contemporain

Yann RICHARD

La Révolution constitutionnalise iranienne a été glorifiée par le discours historique de l'orientaliste anglais E.G. Browne, qui lui consacre un grand livre dès 1910 alors qu'elle était à peine achevée, et par une lignée d'intellectuels libéraux iraniens, de Kasravi à Adamiyat, qui y cherchent la preuve que la nation iranienne est bien déjà située dans la tradition démocratique, malgré les retours du despotisme. Il est frappant de voir combien ces deux types de récits objectifs, tout en rendant compte fidèlement des principaux événements, minimisent, par leur interprétation engagée, la signification profonde du fait qui nous occupe ici, dont les conséquences sont perceptibles dans la révolution islamique actuelle : il s'agit de l'exécution en 1909 du plus grand dignitaire islamique de Téhéran, Fazlollèh Nuri. Cet acte insensé, dont il faut mettre le caractère excessif sur le compte de l'agitation révolutionnaire, résultait d'une volonté de sécularisation contrariée par les objections d'un théologien. La pendaison de Nuri n'était donc pas fortuite. Je me propose ici d'en analyser les significations pour l'histoire de l'Iran moderne, et notamment pour mieux connaître les origines du radicalisme religieux dans ce pays.

L'histoire récente de l'Iran est en effet prisonnière d'un dilemme : ou bien on présuppose qu'une loi de Progrès, de développement, de libéralisation inéluctable la régit, comme si son destin devait suivre le modèle des nations européennes. Ou bien on se résigne à ne voir dans l'histoire de ce vieil empire qu'une récurrence irrationnelle, incompréhensible hors de la « sphère iranienne » (ou chiite), et on se résout implicitement à justifier les solutions autoritaires imposées à l'Iran, parfois à contre-courant des transformations culturelles et politiques habituelles dans des contextes voisins. Je propose ici une étude de cas qui pourrait servir à la fois aux historiens et aux sociologues comparatistes pour chercher les traits communs de mouvements religieux intransigeantistes en réaction contre le modèle d'une société libérale sécularisée. Je ne cherche donc pas à définir

une ligne d'évolution quelconque, ni à illustrer un quelconque héroïsme, mais à décrire un phénomène qui apparaît avec plus ou moins d'intensité dans des contextes culturels très différents.

La Révolution constitutionnalise iranienne et le clergé

Un système triangulaire pourrait faire comprendre grossièrement le fonctionnement de la société iranienne avant 1906. Un des pôles, le plus indifférencié en raison du manque d'identité nationale, serait le peuple, et les deux autres, le pouvoir civil et l'institution religieuse. « Pouvoir civil » dans l'Iran du XIX^e siècle ne veut pas dire « État » au sens européen : c'est plutôt une sorte de pouvoir monarchique traditionnel, fondé sur les liens tribaux, dépourvu du charisme religieux qui affermirait sa légitimité, et d'autant plus respectueux de l'autorité islamique. La dynastie Qâjâr ne dispose que de forces militaires limitées pour tenir tête aux révoltes locales et aux pénétrations des Russes et des Britanniques ; elle a été affaiblie par des crises sociales profondes, comme la révolte du Bâb (1848-50) et le boycottage de la Régie des Tabacs (1891-92). L'administration centrale est quasi-inexistante, malgré un début d'organisation de « ministères ».

L'institution religieuse est le plus complexe, le plus sophistiqué des trois pôles : elle n'a, en principe, pas de force coercitive, bien qu'elle exerce souvent localement un pouvoir-celai, ou même l'administration politique. Les clercs iraniens dépendaient certes du pouvoir pour certains offices, comme celui de prier du vendredi (*emâm-jom'a*), de juge *Nazi* et de théologien officiel (*sheykh ol-eslâm*) dans les villes, et de directeur de la prière (*ish-namâz*) dans certaines mosquées. Mais ces nominations n'étaient faites en général qu'après avoir obtenu des assurances sur leur approbation par la population¹. Le clergé dépendait plus généralement pour sa subsistance de sources de revenus non étatiques, ce qui lui conférait une grande indépendance vis-à-vis du pouvoir : il gérait les fondations de mainmorte (*vaqf*), et recevait surtout directement des fidèles les taxes islamiques (dîme et aumônes légales, la « part de l'*imam* ») spécificité notable du chiïsme à laquelle les clercs sunnites, généralement appointés par l'État, ne pouvaient prétendre. Ajoutons à ces fonctions institutionnelles des fonctions plus intimement intégrées à la vie quotidienne : rendre la justice, enregistrer les transactions commerciales, les mariages et les divorces, prêcher dans les réunions privées pour commémorer le martyr des *imams*, et avant tout

¹ LAMBTON, Persian « Ulama », 248.

enseigner. Rien d'étonnant donc au fait que le clergé, proche du peuple servait de porte-parole à ses aspirations ou à ses revendications. Il ne le faisait du reste pas sans profiter du prestige que lui conférait cette situation face à la monarchie.

Hors de portée, à Najaf ou Samarra (en Irak, territoire ottoman) des pressions de Téhéran, les chefs du clergé chiite manifestaient en effet, dans les crises de l'autorité monarchique, une certaine solidarité avec le peuple, au moins quand les intérêts des grands commerçants (*tojjâr*) et des propriétaires fonciers (*toyuldâr*, plus tard *malek*) les y poussaient. Une récente étude sur la révolte contre la Régie des tabacs montre ainsi que le soutien du clergé, qui fut indispensable à la victoire du mouvement populaire, et fit révoquer le monopole accordé à un Britannique, était en réalité un soutien réticent, la main forcée par la pression des masses, et que les clercs essayaient de temporiser plutôt que de mettre en péril l'ordre établi².

Ce n'est pas un hasard si cette épreuve de force, où l'union du peuple et du clergé fit céder l'absolutisme royal, eut lieu contre une entreprise étrangère, titulaire d'un monopole cédé à bas prix par le *Shah*. En effet, le jeu triangulaire décrit ici fut bouleversé par l'arrivée des Russes puis des Anglais dont les armées et les marchandises envahirent lentement l'Iran depuis les premières années du XIX^e siècle, jusqu'à en faire le théâtre d'un affrontement entre deux empires. Politiquement, les Russes et les Britanniques exerçaient des influences antagonistes. Les premiers poussant les souverains Qâjâr à défendre leur pouvoir absolu face aux revendications démocratiques, les seconds, parce qu'ils serviraient de modèle, encourageant les élites européanisées à épouser les idées libérales et à œuvrer pour l'établissement d'un régime parlementaire démocratique.

La « Révolution constitutionnelle » de 1906 éclate à la suite des tensions provoquées par la pénétration russe et britannique, et l'instabilité qui suivit la défaite de l'empire tsariste devant le Japon à Port Arthur (1905). Pour la première fois, une nation d'Asie, qui avait adopté un régime parlementaire, humiliait un État « européen », qui se trouvait être un bastion de l'absolutisme. La preuve était faite : pour que l'Iran se défende à son tour contre les interventions étrangères, il fallait imposer une constitution à la monarchie. Cette revendication ne fut toutefois formulée que par étapes : les premières manifestations avaient pour but de protester contre la répression policière à l'égard de commerçants que

² F. ADAMIYAT, *Shuresh bar emtiyâz-nâma-ye Rezhi, tablil-e siyâsi*, Tehrân 1360/1981.

la défaite russe avait contraints de monter le prix du sucre ; le clergé se chargea de la mobilisation populaire, tandis que les élites occidentalises battaient la campagne pour la démocratie au moyen de tracts clandestins et de la presse.

Il y avait certes un grave malentendu : ces jeunes « intellectuels » fascinés par la démocratie n'avaient dans l'ensemble qu'une faible considération pour le clergé, et certains rejetaient même l'islam, comme leurs modèles européens avaient rejeté le christianisme pour une philosophie rationaliste, matérialiste, et l'idéal socialiste. La scission ne s'est pas produite dès le début. Des sociétés plus ou moins secrètes, les *anjoman*, réussirent à mobiliser le peuple des villes, et notamment les commerçants du Bâzâr, tandis que le clergé, par des actions spectaculaires, croyait diriger le mouvement, mais ne faisait en réalité que lui donner une légitimité. Au sein du clergé de Téhéran –, de rang inférieur à celui de Najaf, mais situé au centre de l'activité politique –, deux *seyyed*, Mohammad Tabâtabâ'i et 'Abdollah Behbahâni, tiraient un grand prestige de leur complaisance pour les revendications démocratiques. Behbahâni avait montré, depuis la révolte des Tabacs en 1891 une certaine connivence avec l'ambassade britannique³.

La rupture entre les libéraux et les religieux aurait bien pu se produire dès juillet 1906 lorsque Tabâtabâ'i prononça un sermon où il conclut : « Quant à nous, c'est la justice et une 'maison de justice' (*'adâlat-khâna*) que nous voulons, nous voulons l'application de la loi de l'islam. Dans le parlement que nous voulons, le *Shah* et le mendiant seront égaux. Nous ne disons pas 'constitution' (*mashrûta*) et 'république', ce que nous disons, c'est 'parlement appliquant la loi islamique' (*mashru'â*), une 'maison de justice'.⁴ »

Quelques jours après ce sermon l'occasion d'une scission survint avec le « Grand exode » des ulémas à Qom (ville religieuse, cent trente kilomètres au sud de Téhéran) pour protester contre la répression et l'absolutisme. Les représentants de la « société civile » se retirèrent en effet quant à eux dans les jardins de la Légation britannique, geste très significatif de la tendance des démocrates. Il s'y retrouvèrent bientôt environ quinze mille personnes, masse faisant pression directement sur le pouvoir, la capitale étant privée de ses juges (partis à Qom) et de ses forces productives (fermeture du Bâzâr). Or les revendications finalement acceptées par Mozaffaroddin

³ *Ibid.*, 103-104. Cf. H. ALGAR, « 'Abdallâh Behbahâni », *Encyclopaedia Iranica* I, London, 1982.

⁴ KERMÂNI, *Târikh-e bidâri* I, 373 (même restriction de Behbahâni) 453. Cf. ARJOMAND, « Ulama's Traditionalist Opposition », 177.

Shâh allaient beaucoup plus loin que la simple « maison de justice » des ulémas : il s'agissait maintenant d'une « Assemblée délibérative nationale » (*majles-e shurâ-ye melli*). Les manifestants de l'ambassade britannique avaient bien une visée différente du clergé. Ils associaient les diplomates qui les hébergeaient aux négociations avec le gouvernement, demandèrent qu'ils soient garants de l'exécution du décret royal⁵. Ils refusèrent l'adjectif « islamique » dont le gouvernement voulait qualifier l'assemblée, disant que des députés risqueraient d'être exclus sur un simple anathème prononcé pour des raisons individuelles, et que les représentants des minorités religieuses risqueraient également d'être rejetés⁶.

Il n'y eut cependant pas de scission. Les ulémas rentrèrent de Qom en triomphateurs, semblant ignorer les penchants laïques de leurs alliés téhéranais. Dans la loi électorale, les ulémas formaient du reste un corps séparé, ce qui leur assurait une représentativité honorable. Et après les élections, nul – sinon des tracts anonymes – ne chercha à contester aux *mojtahed* de premier rang qui ne s'étaient pas soumis au scrutin des urnes le droit de siéger et de parler à l'Assemblée⁷.

Aussitôt réunie, l'Assemblée rédigea la *loi fondamentale* (*Qânun-e asâsi*) qui, bien qu'inachevée, fut donnée à la signature de Mozaffaroddin *Shah* le 30 décembre 1906, une semaine avant sa mort que tout le monde sentait proche. On craignait en effet à juste titre les tendances absolutistes du prince héritier Mohammad 'Ali Mirzâ qui dûnt contresigner le texte (encore incomplet) du vivant de son père pour préserver son droit de succession.

Bien qu'ils aient participé à cette victoire, les religieux ne tardèrent pas à sentir qu'ils avaient été dépassés par leurs rivaux laïques : rien du reste dans le texte de la *Constitution* ne garantissait de maintenir l'islam chiite dans son intégrité comme religion officielle. On n'y parle que de représentativité démocratique, des droits de la nation, de l'égalité des citoyens devant la loi, de la liberté d'opinion et d'expression. L'explosion de la presse, dominée par les intellectuels laïques, fit dresser l'oreille du clergé. Le supplément à la *loi fondamentale*, dont la rédaction commença dès janvier 1907, corrigerait certes des lacunes, déclarant notamment religion officielle le chiisme duodécimain de rite jafarite, précisant que le souverain et les ministres devront proclamer leur fidélité à l'islam, et donnant au clergé le contrôle sur la justice ; mais *Sheykh* Fazlollâh Nuri, qui avait participé jusque-là au mouvement constitutionnaliste, fait pression pour que l'Assemblée aille

⁵ KERMÂNI, *Târikh-e bidâri*, 1, 561.

⁶ *Ibid.*, 562.

⁷ KÂSHÂNI, *Vâge'ât*, 1, 135 ; KASRAVI, *Mashruta*, 285.

plus loin en adoptant comme article II du supplément à la *Constitution* le texte suivant, rédigé de sa propre main :

« La vénérée assemblée... ne doit en aucun moment adopter un article de loi qui s'écarte des préceptes vénérés de l'islam. ... Il est décidé que les ulémas les plus savants seront responsables de distinguer si les lois proposées sont contraires aux préceptes de l'islam. C'est pourquoi un aréopage d'au moins cinq théologiens de haut rang et de pieux docteurs de la loi (*mojtahedin va fogahâ-ye motadayyenin*) instruits des nécessités du temps présent, sera institué en permanence de manière officielle... les dignitaires islamiques... présenteront à l'Assemblée les noms de vingt ulémas remplissant les conditions requises ; les députés en choisiront cinq ou plus selon les circonstances... de sorte que tout article qui aura été adopté par les deux chambres sera soumis à leur examen attentif. S'il est incompatible avec les vénérés principes de l'islam, cet article sera rejeté définitivement. L'avis de cet aréopage d'ulémas sera suivi et obéi. Le présent article ne pourra être modifié jusqu'à la Parousie du Douzième *imam*. »

L'adoption de l'article II du supplément à la *Constitution*, le 12 juin 1907, fut le fruit de pressions cléricales et de négociations laborieuses, et suscita les protestations indignées de quelques députés démocrates d'inspiration laïque, comme Hasan Tagizâda⁸. L'article XXVII, disaient-ils, stipulait déjà qu'aucun projet de loi ne devait contredire la *charia* (jurisprudence islamique). La concession faite aux religieux intransigeants ne suffit d'ailleurs pas : revenant sur leur soutien aux nouvelles institutions, ils s'engagèrent dans une campagne de dénonciation de la propagande anti-islamique des constitutionnalistes. En retour, ils furent l'objet d'attaques physiques et durent chercher refuge, pendant environ trois mois, au sanctuaire de Hazrat 'Abd ol-'Azim (à Rey, six kilomètres au sud de Téhéran). Ils dévoilaient ainsi, comme le fait remarquer ironiquement un historien islamiste d'aujourd'hui, les limites de la « liberté d'opinion des révolutionnaires »⁹.

Cet exil volontaire est un acte fondateur. Appuyés par Mohammad-'Ali *Shah* (et probablement par son premier ministre Aminossoltân, qui avait aussi des amitiés dans l'autre camp), ces intransigeants répondirent aux constitutionnalistes en les accusant d'avoir abdiqué devant le matérialisme occidental. Leurs tracts, télégrammes et journaux firent une profonde impression dans les milieux religieux qui avaient soutenu jusqu'alors la

⁸ *Ibid.*, 370.

⁹ TORKAMÂN, Introd. à son édition des *Rasâ'el* de Nuri, 14. Cf. KASRAVI, *Mashruta*, 374-5 ; A. TAFRESHI-HOSEYNI, *Ruznâma-ye akhbâr-e Mashrutiyat va engeiâb-e Irân* (éd. I. Afshâr, Tehrân 1351/1972), 50.

révolution. Il est vrai que les nouvelles institutions tenaient solidement encore grâce à une partie du clergé qui restait fidèle à sa parole. Après l'assassinat d'Aminossoltân (31 août 1907), les religieux qui manifestaient au sanctuaire connurent des difficultés financières, et négocièrent un compromis avec leurs confrères constitutionnalistes. Ils rentrèrent dans l'honneur à Téhéran, mais le conflit n'était pas résolu. Les heurts se firent de plus en plus violents. En décembre, une manifestation sanglante hostile à la *Constitution* risqua de se terminer en coup d'État, mais tourna court devant la détermination des révolutionnaires. Pour finir, le 23 juin 1908, après des péripéties diverses, le *Shah* fit bombarder le Majles par la garde cosaque (commandée par des officiers russes), tuer les chefs démocrates et exiler les survivants. La *Constitution* fut suspendue, les religieux traditionalistes triomphaient.

Tout espoir n'était cependant pas perdu pour les constitutionnalistes. Ils s'organisèrent à Londres, Paris, Yverdon et Istanbul. À Tabriz même se créa un centre de résistance qui tint tête au siège des troupes gouvernementales et permit de reprendre le pays aux absolutistes. En juillet 1909, des armées révolutionnaires, après avoir libéré Ispahan, Tabriz et Rasht, opérèrent leur jonction à l'ouest de Téhéran et prirent la capitale. Parmi les exécutions, sur la place publique de Tupkhâna, il y eut celle du sheykh Fazlollâh Nuri.

Le risque d'une intervention étrangère n'était pourtant pas écarté. Dès 1907 Russes et Britanniques s'étaient entendus pour partager l'Iran en deux « zones d'influence » séparées par une zone neutre. La victoire des révolutionnaires ne les mettait pas en échec, en raison de la connivence de certains des chefs vainqueurs avec Londres et Moscou¹⁰. Pour finir, en décembre 1911, les Russes envahissent le nord de l'Iran, obtiennent la dissolution du Parlement et le renvoi d'un expert financier américain trop zélé et trop favorable aux démocrates.

Pour les religieux, l'idéal constitutionnaliste avait commencé à pâlir avant cet épisode peu glorieux. Après le coup d'État absolutiste de 1908 et la retombée de l'enthousiasme révolutionnaire, le discours proconstitutionnaliste du clergé avait perdu sa conviction, et, comme un chercheur l'a récemment montré, il reprenait même le flambeau de l'opposition au parlementarisme¹¹.

¹⁰ HAIRI, « Reflections ».

¹¹ ARJOMAND, « Ulama's Traditionalist Opposition », 186.

La vie et la mort du *Sheykh* Fazlollah Nuri¹²

Le personnage qui anima la résistance aux réformes constitutionnelles n'est pas un traditionaliste médiocre et borné. Né en 1843 à Téhéran, Fazlollâh Kojuri Nuri est le fils d'un clerc, et s'oriente naturellement vers les études théologiques. C'est dans ce but qu'il gagne, jeune encore, les lieux saints chiïtes d'Irak en compagnie de son oncle et futur beau-père, Mirzâ Hoseyn Nuri Mohaddes. À Najaf, Fazlollâh est le disciple des élèves du grand *sheykh* Mortazâ Ansâri, dans le centre d'études animé par le *sheykh* Mirzâ Hasan Shirâzi, connu pour son rôle déterminant dans le boycottage des tabacs en 1891. C'est aux alentours de 1883 que Nuri revient à Téhéran, encore pauvre et inconnu.

Il se fait connaître par ses prédications et son enseignement, et gagne une certaine popularité par le soutien qu'il donne au mouvement de boycottage des Tabacs : par l'intermédiaire de son oncle resté à Samarra, il obtient notamment la confirmation du télégramme par lequel Mirzâ Shirâzi aurait interdit sous peine d'anathème la consommation et le commerce du tabac (ce qui ne supprime pas les présomptions de falsification sur l'origine de ce télégramme)¹³. Deux ans plus tard, le nom de Nuri, associé à celui de Mirzâ Ashtiyâni, est l'objet d'attaques anticléricales, ce qui montre l'importance de son rang. Il fait à cette époque un pèlerinage à Machhad, accompagné, nous disent les chroniqueurs, « d'un grand équipage ». Les tracts clandestins qui le visent pourraient avoir pour origine le parti probritannique, effrayé, à la mort de Mirzâ Hasan Shirâzi (déc. 1894) par la perspective de voir Ashtiyâni ou Nuri le remplacer comme premier *mojtahed*¹⁴. D'autres raisons pouvaient avoir suscité de l'hostilité cet antre ce religieux :

« Bien qu'il soit l'un des principaux ulémas de Téhéran, sa situation matérielle était celle de la haute société : qu'il fût assis à la bibliothèque ou dans son pavillon au milieu de son 'parc', ou à donner un cours, toujours et partout il disposait du plus grand confort. Par exemple, il y avait toujours du café et du thé à son cours, et avant et après le cours, il y avait des pains *rowgânis* (briochés) et des gâteaux ; un prédicateur montait en chaire avant le cours pour déclamer le martyre des *imams*. Le soir où nous sommes allés lui rendre visite dans sa bibliothèque, il y avait du thé, du café, du sirop, toutes sortes de douceurs et de fruits. Des

¹² Torkamân, *Intr. aux Rasâ'el*, 9 sq.

¹³ KERMÂNI, *Târikh-e bidâri*, I, 41, 46. Cf. Adamiyat, *Shuresh...*

¹⁴ DOWLATÂBÂDI, *Hayât-e Yahyâ*, I, 135-6.

Le radicalisme islamique du Sheykh Fazlollah Nuri et son impact

paroles du *sheykh* il était clair que son style de vie (*maslak*) s'opposait à celui des autres clercs... »

Suit une description des nappes dressées pour les repas chez Fazlollâh Nuri avec des mets variés préparés pour environ cinquante personnes, etc.¹⁵ Ce portrait est probablement exagéré, comme le soutient un petit-fils du *sheykh* qui le décrit vivant honnêtement et modestement avec les revenus de ses fonctions notariales¹⁶. La richesse ostentatoire de Nuri, sa manière de rouler carrosse à Téhéran, de fréquenter la Cour... ne pouvait certes lui attirer beaucoup de sympathie populaire, mais la plupart des dignitaires religieux faisaient l'objet de semblables attaques, révélatrices de la jalousie que suscitait le pouvoir clérical.

Est-ce seulement pour des raisons personnelles que Nuri s'est retrouvé dans le camp antirévolutionnaire, alors que ses deux rivaux principaux prenaient la tête du mouvement constitutionnaliste ? Plusieurs historiens le prétendent en effet¹⁷. Certains témoignages¹⁸ mettent même dans la bouche du *sheykh* des paroles désabusées et font penser que les arguments théologiques et idéologiques n'étaient qu'une chimère pour dissimuler une rivalité basement vaniteuse entre les deux camps. Je pense cependant qu'on doit chercher des raisons plus profondes à ces comportements politiques.

Il est certes probable que les dissensions ont commencé par une affaire sordide : Fazlollâh Nuri aurait, moyennant rétribution, rédigé pour la banque russe qui voulait s'y installer, l'acte de vente d'un terrain abandonné où il y avait une ancienne école islamique, et où des tombes furent retrouvées pendant les travaux. Le scandale fut exploité par Behbahâni à la fois contre le Premier ministre, contre les Russes et contre Fazollâh Nuri¹⁹. Cette humiliation dut laisser des traces. Le 9 août 1906, lorsque les ulémas se préparent à revenir de Qom, Nuri, qui accompagne alors les révolutionnaires, quitte le groupe dominé par Behbahâni quelques jours avant le départ général et l'attend aux portes de Téhéran (Kahrizak) pour ne pas montrer la désunion au grand jour. Ce geste est interprété aujourd'hui par les défenseurs de Nuri comme le désaveu des transformations des revendications populaires sous l'influence présumée

¹⁵ KERMÂNI, *Târikh-e bidâri*, I, 321 et 565 ; KASRAVI, *Mashruta*, 287 (Kasravi dit plus loin, p. 358, que Nuri faisait des largesses avec l'argent de la Cour). Cf. l'opuscule imprimé anonyme de la bibliothèque Mar'ashi à Qom, 922/44 n° 1, pamphlet contre Nuri, qui revient avec insistance sur sa richesse rapidement amassée.

¹⁶ KIÂ, *Shâhin*, 276 sq. et surtout 282 sq..

¹⁷ Voir ses dernières phrases avant l'exécution, citées par Browne (d'après Md Qazvini), *Persian Revolution*, 444 ; DOWLATÂBÂDI, *Hayât-e Yahyâ*, II, 132 ; KASRAVI, *Mashruta*, 60 ; Hedâyat, *Khâterât*, 164 ; KERMÂNI, *Târikh-e bidâri*, I, 565 ; Malekzâda *Engelâb-e Mashrutiyat*, VI, 115.

¹⁸ MARDUKH, *Târikh-e kord*, II, 262.

¹⁹ KERMÂNI, *Târikh-e bidâri*, I, 324 ; KASRAVI, *Mashruta*, 54 sq..

de l'ambassade britannique²⁰. Il est certain en tout cas que le ralliement de Nuri à la cause révolutionnaire est fragile dès cette première phase. Le succès des constitutionnalistes lui fait ombrage²¹. Mais après la mort de Mozaffaroddin *Shah* et la montée sur le trône de Mohammad-'Ali *Shah* (janvier 1907), les choses allaient changer. Nuri sent en effet qu'il n'est plus seul à s'opposer aux révolutionnaires. À Téhéran et à Tabriz, des religieux commencent à prêcher contre les nouvelles institutions²². Leur inquiétude sur le régime constitutionnel était probablement attisée par les premières mesures « sociales » discutées au Parlement, notamment l'abolition du système des *toyul* (fermage de l'impôt des provinces). Les bénéficiaires de ce système, défendant leurs privilèges, appuyaient efficacement les résistances des religieux²³.

Dès le mois de zî'l-qâda 1324/décembre 1906-janvier 1907, c'est-à-dire au moment où la *Constitution* était signée par le *Shah*, Nuri écrivit une lettre de mise en garde à Aqâ Najafi, *mojtahed* d'Ispahan, et envoya la copie à son fils Ziyâ'oddin à Najaf pour la faire circuler parmi les chefs religieux²⁴. Bien qu'il n'y ait pas encore à l'époque d'attaque contre l'islam dans la presse, le ton libertin des démocrates, leur style inique déplaisait au *sheykh* Nuri qui y voyait – non sans raison – un avatar du bâbisme. Quelques mois plus tard, Seyyed Ahmad Tabâtabâ'i, frère du Seyyed constitutionnaliste Mohammad Tabâtabâ'i, qui avait été lui aussi dans le mouvement révolutionnaire, écrivait à son gendre (qui n'était autre que le même Ziyâ'oddin Nuri) que le Parlement était dominé par des bâbis et des matérialistes, « Que Dieu maudisse, continuait-il, ce Seyyed Jamâloddin (Esfahâni), orateur athée ! Il ne cesse d'égarer le peuple : cet animal a tant déclamé en chaire qu'il ne faut plus prier ou lire le *Coran*, mais lire le journal, qu'ils y voient un nouveau commandement de la religion²⁵ ».

Le premier terrain d'opposition ouverte entre Nuri et les révolutionnaires était donc, on l'a vu, la rédaction du Supplément à la *Constitution* et l'adoption du fameux article II. Mais la radicalisation du discours politique, pour ou contre la *Constitution*, et le séjour de Nuri, pendant plus de trois mois, au sanctuaire de 'Abd ol-'Azim, donnèrent l'occasion d'éclaircir les positions de chacun. Divers événements violents, après la fin de l'exode

²⁰ KERMÂNI, *Târikh-e bidâri*, I, 565, TORKAMÂN, Intr. aux *Rasâ'el*, 12.

²¹ KERMÂNI, *Târikh-e bidâri*, I, 566 ; voir aussi Egbâl YAGMÂ'I, *Shahid-e râh-e âzâdi*, (Tehrân 2537/1978), 234.

²² KASRAVI, *Masbruta*, 224 sq., 239, 287.

²³ *Ibid.*, 228.

²⁴ *Ibid.*, 288.

²⁵ *Ibid.*, 290.

au sanctuaire, rendaient la réconciliation impossible, comme la fameuse manifestation de décembre 1907 à la place de Tup-khâna. Il n'est pas sûr que Fazlollâh Nuri y ait eu un rôle actif ; certains disent même qu'on l'y entraînait de force²⁶. Ce qui domine, semble-t-il, c'est le durcissement idéologique de Nuri. Plus tard en effet, pendant la « petite dictature » (juin 1908-juillet 1909) alors que des politiciens favorables à l'absolutisme monarchique proposaient des concessions aux constitutionnalistes afin d'éviter la révolution, le *sheykh* devint le plus intraitable ennemi de tout retour au parlementarisme. Il réussit à dissuader Mohammad-'Ali *Shah* de rétablir la *Constitution* sous la pression anglo-russe en décembre 1908. Est-ce à l'instigation des ambassades, est-ce par zèle excessif pour la révolution ou bien – comme certains proches du *sheykh* le laissent entendre en privé – à l'instigation du *sheykh* Mahdi Nuri, son fils, et en règlement des sordides querelles familiales, qu'un certain Karim Davâtgar a cherché à tuer Nuri le 8 janvier 1909, ne faisant que le blesser à la cuisse ? Nuri demanda avec magnanimité à Mohammad-'Ali *Shah* qu'on ne tue pas l'agresseur, qui resta seulement en prison jusqu'à l'arrivée des constitutionnalistes²⁷.

Les historiens de la révolution constitutionnelle, même les plus hostiles à Nuri, ont donné un récit édifiant de ses derniers jours. Au lieu de se laisser impressionner par l'avance des troupes révolutionnaires, qui firent leur jonction en approchant Téhéran, Nuri donna l'exemple aux absolutistes en réclamant des armes qu'il fit distribuer aux hommes de main dont il s'entourait. Cette troupe hétéroclite, commandée par un fort à bras nommé Sani'-Hazrat, ne put guère que défendre pendant quelques heures la résidence de Fazlollâh Nuri, et ajouter quelques victimes inutiles à la « libération » de Téhéran²⁸.

Après la conquête de la capitale, tous ceux qui s'étaient compromis avec le monarque absolutiste Mohammad-'Ali étaient en danger²⁹. Le *Shah* lui-même trouva asile à l'ambassade russe. Les religieux proches de Nuri partirent qui en province, qui en pèlerinage, qui dans les ambassades russe ou ottomane. (Par exemple *Sheykh* Hasan Sangalaji, après avoir envoyé ses fils Rezâ-qoli et Mohammad proposer au *sheykh* Nuri de se réfugier chez lui, prit la route de Rasht afin d'aller au Hejâz par Istanbul)³⁰. Avant qu'il ne soit trop tard, *Sheykh* Nuri avait consulté télégraphiquement les

²⁶ KIÂ, *Shâhin*, 215n..

²⁷ KERMÂNI, *Târikh-e bidâri*, II, 274 sq. ; KASRAVI, *Mashruta*, 830; Kiâ, *Shâhin*, 266 sq..

²⁸ MALEKZÂDA, *Engelâb-e mashrutiyat*, VI, 116 sq (récusé par Kiâ, *Shâhin*, 288 sq.) ; KERMÂNI, *Târikh-e bidâri*, II, 488 sq.

²⁹ MARDUKH, *Târikh-e kord*, II, 261 sq.

³⁰ Interview avec le Dr Mashkur, Téhéran 1983.

mojtahed de Najaf, pour savoir s'ils garantiraient sa sécurité là-bas en cas de nécessité. La réponse était claire : « Nous ne pouvons pas vous donner de garantie. Seule la nation (le peuple) peut assurer votre sécurité, nous ne prenons aucun engagement à cet égard³¹. » Une solution moins glorieuse aurait consisté à chercher refuge au Kurdistan, où l'invitait un *sheykh* kurde absolutiste de passage à Téhéran, ou dans une ambassade : croyant encore à la victoire du gouvernement » (de Mohammad-'Ali Shah), et peut-être effrayé d'un voyage dangereux et fatigant, Nuri renonça à partir pour le Kurdistan et s'adressa à l'ambassade ottomane qui lui refusa l'asile ; les Russes lui proposèrent de passer sous leur protection, par exemple en hissant leur drapeau sur sa maison, lui donnant ainsi le statut d'extraterritorialité..., mais les récits unanimes rapportent que le *sheykh* indigné renvoya le drapeau russe qu'on lui fit porter pour ne pas tomber sous la tutelle des « infidèles »³².

Alors que les fortifications du domicile de Nuri étaient prises parmi les dernières (le dimanche 18 juillet 1909, deux jours après l'abdication officielle du *shah*)³³, les révolutionnaires n'inquiétèrent pas le *sheykh* immédiatement. Ils ne l'arrêtèrent que le 11 rajab/29 juillet³⁴, lui laissant peut-être à dessein une occasion de s'enfuir, qu'il n'utilisa pas. Selon une autre version, il y aurait eu amnistie générale, mais le *sheykh* en aurait profité pour réunir chez lui une bande de dix-sept conspirateurs qui furent trahis puis arrêtés alors qu'ils faisaient passer un message secret à l'ex-*shah*³⁵.

On conduisit Nuri dès le lendemain devant un tribunal révolutionnaire présidé par le *sheykh* Ebrâhim Zanjâni, un *mojtahed* constitutionnalise, député de Zanjân, qui fréquentait les milieux maçonniques. On notera d'ailleurs dans le tribunal la présence de francs-maçons notoires comme Seyyed Nasrollâh Taqavi³⁶. Yefrem Khân, le chef des *mojâhedîn* arméniens, récemment nommé chef de la police à Téhéran, serait venu en personne au procès pendant quelques minutes, et aurait interpellé le *sheykh*³⁷.

³¹ KERMÂNI, *Târikh-e bidâri*, II, 437.

³² MARDUKH, *Târikh-e kord*, II, 262 ; MALEKZÂDA, *Engelâb-e Masbrutiyat*, VI, 117 ; H. E'ZÂM OL-VEZÂRA QODSI, *Khâterât-e man yâ roushan shodan-e târikh-e sad-sâla* (Tehrân 1349/1970), I, 265 ; KIÂ, *Shâhin*, 232.

³³ KERMÂNI, *Târikh-e bidâri*, II, 507.

³⁴ KIÂ, *Shâhin*, 235 ; KERMÂNI, *Târikh-e bidâri*, II, 530 ; selon MALEKZAD, *Engelâb-e masbrutiyat*, VI, 119, c'était le 12 rajab.

³⁵ Ahmad PAZHUH, note à sa trad. de Browne, *Engelâb-e Irân*, 2^e éd. revue, Tehrân, Kânun-e ma'refat, 1338/1959, 444 sq.

³⁶ BROWNE, *Persian Revolution*, 444 ; ADAMIYAT, *Fehr-e âzâdi*, 239 sq. ; I. AFSHÂR, ed., *Owrâq-e tâze-yâb-e Masbrutiyat va naqsh-e Taqi-zâda* (Tehrân 1359/1980), 335 sq. ; l'autobiographie de Zanjâni (*Sargozasht-e zendegâni-e man*, Ms. Dânesghâh-e Tehrân, 3939, *Fehrest-e Ket*, markazi... XII, 2930) montre une critique acerbe du clergé et du cléricisme, mais s'arrête malheureusement au début de 1907.

³⁷ E. RÂ'IN, *Farâmush-khâna va farâmasuneri dar Irân*, II, (Tehrân 1357/1978) 54.

Selon le récit standard du procès, une première question générale fut posée à Nuri pour le mettre dans l'embarras pourquoi avait-il condamné sans réserve le régime constitutionnel dont il avait été lui-même un des promoteurs ? « C'est, répond-il, sous la pression de Mohammad-'Ali *Shah* »..., mais nul ne fut convaincu³⁸. Ebrâhim Zanjâni aurait alors lu un réquisitoire rédigé à l'avance, où il énumérait avec quelques répétitions les griefs des révolutionnaires vis-à-vis de Nuri, qui a parjuré, qui a calomnié le peuple en l'accusant d'avoir élu des bâbi au Parlement, qui a désobéi aux *mojtahed* de Najaf, qui a personnellement encouragé les violences des absolutistes, qui a recruté des malfaiteurs pour défendre sa maison contre les forces constitutionnalistes, etc.³⁹ Selon une autre version plus plausible, ce réquisitoire aurait été rédigé après coup pour donner une apparence de procédure légale à un simulacre de procès... il y aurait bien eu un interrogatoire, mais uniquement sur l'exode au sanctuaire de 'Abd ol-'Azim pendant l'été 1908⁴⁰. Un récit incertain (de seconde main, comme tous les autres) dit que le *sheykh* se serait réclamé de sa qualité de *mojtahed* pour légitimer, sans avoir à en rendre compte devant les hommes, les décisions apparemment contradictoires qu'on lui reprochait (comme le soutien à la cause constitutionnaliste et sa condamnation radicale). Il aurait en outre reproché à ses rivaux constitutionnalistes dans le clergé (Behbahâni et Tabâtabâ'i) d'avoir fait de leur cause un domaine exclusif et privé, d'où lui, Nuri, aurait été rejeté par leur vanité méfiante...

Après délibération, le tribunal déclara que selon les décrets religieux émis des *mojtahed* de Najaf, Nuri était reconnu coupable, « corrupteur sur terre » (*mofsed fe'l-'arz*), et devait encourir le châtiment légal. En tant qu'ennemi de la souveraineté nationale, il avait entraîné la mort de milliers de personnes et des malheurs considérables. Il serait donc pendu. (Il est à noter que la sentence a été prononcée en termes islamiques, par des autorités religieuses reconnues. C'est l'interférence maximale entre les querelles cléricales et l'opposition islam/idées nouvelles).

L'exécution eut lieu immédiatement après, sur la place de Tupkhâna à Téhéran, en présence d'une grande foule, le samedi 13 rajab 1327/31 juillet 1909 au soir. (Les défenseurs posthumes du *sheykh* insistent sur cette date du 13 rajab, qui marque bien le sacrilège accompli par les révolutionnaires, puisque les chi'ites célèbrent ce jour-là l'anniversaire de la naissance de 'Ali, le Premier *imam*.) D'après un témoignage rapporté indirectement

³⁸ Kiâ, *Shâhin*, 237 sq. Sur la présence des Arméniens pendant l'exécution, *ibid.* 249 et 251.

³⁹ KERMÂNI, *Târikh-e bidâri*, II, 536.

⁴⁰ Texte complet dans Malekzâda, *Engelâb-e mashrutiyat*, VI, 118-128. Ce texte (légèrement altéré) avait en tout cas été publié quelques jours après l'exécution dans le journal *Majles*, n° 7 et 8 (5 et 7 août 1909).

par Mohammad Qazvini (historien sérieux) , il aurait fait cette ultime déclaration avant de mourir : « Le jour du jugement, ces hommes auront à répondre de (mon exécution). Je n'étais pas plus réactionnaire qu'eux, Seyyed 'Abdollah (Behbahâni) et Seyyed Mohammad (Tabâtabâ'i) n'étaient constitutionnalistes : la seule chose était qu'il voulaient me dominer et réciproquement ; il n'était pas question de principes 'réactionnaires' ou 'constitutionnels' »⁴¹.

Le supplice du *sheykh* fut de courte durée. Un auteur précise que, contrairement aux récits qui montrent le *sheykh* Mahdi Nuri, le fils de Fazlollah (et père de Nuroddin Kiânuri) applaudir au pied du gibet, Mahdi pleurait amèrement sous un platane au palais du Golestan⁴². Pourtant, d'après un proche du *sheykh*, Mahdi aurait bien assisté à la pendaison et aurait applaudi fortement ; cela lui valut, environ un an plus tard, d'être tué en représailles par des partisans de Fazlollah Nuri⁴³. Le corps, après, nous dit Tondar Kilt, avoir été souillé de mille manières, fut rendu à la famille qui l'enterra d'abord dans la maison du *sheykh*, et le transféra à Qom dix-huit mois plus tard, près du mausolée de Ma'suma (soeur du huitième *imam*).

Les idées du sheykh Fazlollah Nuri

Plusieurs écrits nous permettent de connaître avec précision les idées du *sheykh* Nuri sur la politique et la religion : des lettres à son fils Ziyâ'oddin, publiées par Kasravi ; quelques rares décrets religieux (*fatvâ*) ; l'article II du Supplément à la *Constitution* ; les journaux couramment appelés *Lavâyyeh* (mais portant à un certain moment le titre de *al-Dâvat al-eslâmiya*, « Prédication islamique », ou de *Tanbih va igâz*, « Avertissement et éveil ») publiés dans le sanctuaire de Shah 'Abd ol-'Azim pendant l'été 1907, dont on sait qu'ils ont été inspirés sinon écrits directement par le *sheykh* ; deux traités dogmatiques importants ; le premier, écrit par le *sheykh* en réponse à une question sur son changement d'attitude vis-à-vis de la *Constitution*⁴⁴, et le deuxième, l'*Avertissement à l'insouciant*, écrit par un de

⁴¹ KIÂ, *Shâhin*, 239, BROWNE (*Persian Revolution*, 329 sq.) dit que le procès portait sur l'approbation par Nuri des exécutions de quatre constitutionnalistes le 23 mars 1909.

⁴² BROWNE, *Persian Revolution*, 444, version semblable. Mahdi-poli HEDÂYAT, *GOzâresh-e Irân IV* (Tehrân 1317/1938), 107.

⁴³ Rapporté d'après Mirzâ MD NEJÂT, Malekzâda, *Engelâb-e mashrutiyat*, VI, 132-3.

⁴⁴ KIÂ, *Shâhin*, 249 et 307.

ses proches à la demande de Mohammad-'Ali *Shâh*⁴⁵ (les deux datant de la dernière période, pendant la « petite dictature »). On a enfin de nombreux témoignages qui nous donnent des souvenirs subjectifs de conversations privées ou de déclarations publiques de Nuri, et un carnet manuscrit de notes personnelles et de prières, de la main même du *sheykh*⁴⁶. À part ce dernier carnet, tous ces textes sont publiés⁴⁷.

Dans une première période, qui dure au moins jusqu'à la fin de l'été 1907, Fazlollâh Nuri semble accepter l'idée d'une constitution et l'existence du Parlement, tout en disant que l'idée initiale à la réalisation de laquelle il avait collaboré différait grandement de ce à quoi on est arrivé : le caractère islamique de la *Constitution* a été éliminé. En rétablissant les définitions initiales, et en chassant les mécréants qui ont faussé les nouvelles institutions, on peut revenir au régime constitutionnel.

Dans une deuxième période, et en tout cas pendant la « petite dictature » (juin 1908-juillet 1909), Nuri est beaucoup plus catégorique, et définit ouvertement l'idéal constitutionnaliste comme incompatible avec l'islam : « Il n'est pas possible, écrit-il, qu'un pays islamique soit soumis à un régime constitutionnel (*Qânun-e mashrutagi*) sinon en éliminant l'islam. Donc si un musulman fait une tentative pour nous constitutionnaliser, nous musulmans, ce sera un effort de destruction de la religion, et cet homme, quel que soit son degré d'instruction ou sa condition sociale est un renégat qui mérite le châtement prévu pour l'apostasie (la mort) »⁴⁸.

Les idées exprimées par Nuri ont donc subi un certain durcissement à mesure que les tensions politiques entre partisans de l'ancien et du nouveau régime devenaient insoutenables. Cette évolution est la marque de l'adaptation du *sheykh* à des circonstances hostiles qu'il n'avait pas correctement évaluées au début de la révolution : les fortes pressions de l'étranger et la montée inquiétante de l'irréligion dans le mouvement révolutionnaire.

Sur le premier point, il ne faut pas exagérer le souci d'indépendance du *sheykh* : ce contempteur de l'Occident recevait les visites des ambassadeurs

45 Traduction anglaise par HAIRI, « Shaykh Fazl Allah Nuri's Refutation ».

46 Mirzâ 'Alî ESFAHÂNÎ, *Tazkerat al-gâfel va ershâd al-jâbel*, Tehrân 1326/1908, reproduit par TORKAMÂN dans les *Rasâ'el*, 56-100, en raison de l'attribution courante du texte à Fazlollâh Nuri. HAIRI l'attribue à *Sheykh* 'Abd al-Nabi Nuri (m. 1925), cf. HAIRI, « Shaykh Fazl Allah Nuri's Refutation », 328 et n. 5. Voir maintenant I. AFSHÂR, éd., *Khâterât va asnâd-e Mostashâroddowla-ye Sâdeq II*, Tehrân 1362/1983, 235 sq. et 284.

47 BAYÂZ, carnet manuscrit non encore catalogué, Bibliothèque de Majles, Téhéran. Deux pages sont reproduites sans commentaires par TORKAMÂN, *Rasâ'el*, 116.

48 Je me réfère par commodité à l'édition de TORKAMÂN, *Rasâ'el*. Voir ma notice critique, *Abstracta Iranica* 7 (1984).

étrangers, et leur manifestait des sentiments très respectueux, comme en témoigne une lettre (non datée) exagérément déférente au ministre plénipotentiaire britannique. On ne peut pas non plus décerner un brevet d'indépendance à Mohammad-'Ali *Shah*, sur lequel Nuri bâtit les espoirs de restitution de l'islam intégral, et qui ne se maintenait au pouvoir qu'avec l'aide russe. Pourtant, dans les textes qui nous sont parvenus, le *Sheykh* Fazlollâh et ses proches n'hésitent pas à noircir le brillant nationalisme du camp révolutionnaire en rappelant qu'il a des liens politiques et idéologiques à l'étranger et que, en affaiblissant le pouvoir monarchique, il permet aux puissances voisines (Russes et Ottomans) de placer leurs troupes aux points faibles des frontières iraniennes. (*Rasâ'el* 63, 64 ; 280, 288).

Nuri reproche surtout aux constitutionnalistes d'importer en Iran des principes impies et inadaptés, et de singer l'Europe. (*Rasâ'el* 331). En réalité d'idée même de constitution est étrangère, finira par déclarer Nuri (*Rasâ'el* 103/HAIRI 331) : dans les pays européens qui n'ont pas de loi religieuse (*charia*) réglementant la vie courante, il fallait bien des codes et des lois (*Rasâ'el* 320), mais la situation est bien différente en terre d'islam, où on a seulement besoin d'aménager l'espace politique pour limiter le despotisme. (*Rasâ'el* 267)

Le deuxième point revient plus souvent encore : l'idéal démocratique est défendu par des gens qui, sans dévoiler leur véritable identité, sont en réalité des bâbis (souvent bâbis-azalis) ou même des matérialistes athées (le terme persan employé le plus souvent ici, *tabi'i*, veut dire littéralement « naturaliste », c'est-à-dire 'qui nie le surnaturel', cf. par ex. *Rasâ'el* 331). Le discours bâbi, depuis l'origine (milieu du XIX^e siècle) est fortement anticlérical ; ses thèmes sont parfaitement en accord avec les idées constitutionnalistes, notamment la modernisation et la sécularisation. N. Keddie a brillamment montré la présence active de ce courant dans la Révolution constitutionnaliste sous l'habit clérical⁴⁹. Nul étonnement à ce que Nuri, qui connaissait de près ces « traîtres » à l'islam, ait dénoncé le caractère ambigu de leur propagande. (*Rasâ'el* 287, 298) Il s'en prend surtout à leur vision « mondaine » de la justice, amputée de sa dimension transcendante. (*Rasâ'el* 111/HAIRI 336) Il n'y a pas, dans ces textes, de mention explicite de la franc-maçonnerie, dont l'activité n'était peut-être pas assez connue (la première loge, le *Réveil de l'Iran* date de 1907) pour inquiéter Nuri en tant que telle. Mais sa critique des Iraniens occidentalises (*farangi-ma'âb*) hostiles à l'islam vise certainement leur idéologie humaniste

⁴⁹ *Rasâ'el*, 114 (= HAIRI, « Shaykh Fazl Allah Nuri's Refutation », 338).

et rationaliste déjà bien représentée dans le camp démocrate (Taqi-zâda par exemple).

Pour ces partisans des valeurs « modernes », « humanistes », « démocratiques », l'islam n'est qu'une religion parmi d'autres, peut-être même, comme disait Jamâloddin « Afqâni », la plus étrangère à l'esprit scientifique de toutes les religions. En Iran, selon eux, les zoroastriens, juifs et chrétiens, implantés avant l'islam, doivent avoir les mêmes droits que les musulmans majoritaires. Il est significatif de voir Nuri s'inquiéter de la visibilité excessive des non musulmans dans le camp constitutionnaliste, par exemple à la fête anniversaire de la *Constitution*, les 26-27 juillet 1907. (*Rasâ'el* 296) Ici, la philosophie humaniste égalitaire se heurte à la dure loi instaurée par la conquête musulmane depuis le prophète : il n'y a pas d'égalité. Proche de l'auteur de *l'Avertissement à l'insouciant* qui dit aux non-musulmans que pour devenir égaux ils n'ont qu'à se convertir (*Rasâ'el* 60), Nuri réfute le nivellement démocratique prévu par l'article 8 du supplément à la *Constitution* (« Les habitants de l'Iran auront des droits égaux devant la loi de l'État ») et démontre sans peine que la tradition islamique y est opposée. (*Rasâ'el* 107-8/HAIRI 333).

Ce qui est dit de l'égalité est vrai de la liberté, valeur auréolée de modernisme et d'occidentalisation pour ceux qui ont cherché à « s'affranchir » de la rigueur islamique. Au sens absolu en effet, la liberté n'a de sens que pour ceux qui sont hostiles ou indifférents à l'islam. Nuri ne peut donc ni les comprendre ni les approuver. Il a surtout vu que cette nouvelle valeur autorisait le déferlement d'opinions diverses dans la presse, et que rien ne permettait de réprimer légalement les attaques indirectes contre l'islam dans les innombrables journaux du camp des constitutionnalistes. Les exemples d'attaques contre l'islam donnés dans un sermon du *sheykh* 'Ali Lâhiji au sanctuaire de 'Abd ol-'Azim, paraissent plutôt bénin quand on voit l'essor de la libre-pensée en Iran surtout après cette époque, mais ils avaient de quoi scandaliser des religieux traditionalistes. (*Rasâ'el* 332 sq.) La publication de livres ou libelles réputés néfastes – pour l'islam ou pour les hommes – doit être interdite d'après la jurisprudence islamique sur laquelle aucun compromis ne semble possible ici. (*Rasâ'el* 109/HAIRI 335 ; *Rasâ'el* 268)

La « liberté » est également dangereuse aux yeux du *sheykh* quand elle inclut la permissivité, la corruption des mœurs, la mixité de la vie publique, la prostitution, l'alcoolisme... (*Rasâ'el* 269, 299, 333, etc.)

Le seul point où peut-être un compromis aurait été possible s'il y avait eu une relation plus confiante entre les partis adverses est la possibilité ouverte par le *sheykh* d'une sphère du politique relativement autonome par rapport

à la loi religieuse, et permettant dès lors un système parlementaire. En effet, pour expliquer qu'il ait pu soutenir au début l'idée constitutionnaliste, *Sheykh* Fazlollâh répète, pendant l'été 1907, qu'il est favorable à l'existence d'un parlement à condition qu'il se borne à traiter « des affaires politiques (litt. 'gouvernementales') et des réformes du royaume » (*omur-e dowlati va eslâhât-e mamlekati*). (*Rasâ'el* 349) Un autre passage précise qu'il s'agit là d'une particularité du chi'isme : on sait en effet que l'islam est à la fois religion et État : en conséquence, les sunnites qui reconnaissent le calife (à l'époque, le sultan ottoman) comme autorité légitime absolue (*ulu'lamr*) doivent lui obéir sans possibilité que son pouvoir soit débattu (*shuravi shavad*) ; par contre comme la souveraineté en place n'est pas, en terre chi'ite, celle de Dieu, du prophète ou des *imams*, elle est susceptible d'être débattue (*saltanati-st shuraviya*), car son autorité est relative. (*Rasâ'el* 339)

L'idée des deux pouvoirs, prophétique et monarchique, réunis dans la personne des prophètes et séparés après la mort du dernier prophète, Mahomet, ne doit pas induire en erreur : si elle permet au *sheykh* d'expliquer avec plus d'aisance que le souverain Qâjâr, bien que dépourvu de charisme spirituel et de légitimité religieuse, détient cependant une autorité temporelle légitime, elle n'affranchit pas son pouvoir de la soumission à la loi de l'islam représentée par les ulémas. « Les deux sont complémentaires, c'est-à-dire que l'islam s'appuie sur ces deux choses : la charge (par délégation) des tâches prophétiques (*niyâbat dar omur-e nobovvati*) et la souveraineté temporelle ; et sans ces deux les préceptes islamiques (*abhâm-e eslâmiya*) seront en suspens. En réalité la souveraineté temporelle est le pouvoir exécutif des préceptes islamiques ». (*Rasâ'el* 110/HAIRI 336)

On voit donc qu'il n'y a pas là de séparation entre le religieux et le politique. Si les affaires temporelles (*orfiya*) peuvent être l'objet d'un débat, c'est que le souverain ne respecte plus la justice islamique, et qu'il faut limiter l'oppression. C'est sur cette définition un peu vague qu'un compromis fut trouvé, en septembre 1907, pour que les ulémas traditionalistes puissent quitter dans l'honneur le sanctuaire de Hazrat 'Abd ol-'Azim. (*Rasâ'el* 365) En réalité, le compromis était fragile, car ils reprochaient précisément aux chefs constitutionnalistes d'avoir substitué un régime de violence généralisée et multiple au despotisme monarchique, en faisant proliférer les instances de pouvoir et d'oppression : la liberté et l'égalité n'ont fait que multiplier les dissensions et leur permettre de s'attiser. (*Rasâ'el* 267, 285, 333) Non seulement les opprimés ne sont pas protégés par les nouvelles institutions, comme c'était leur vocation (*Rasâ'el* 321), mais même les ulémas ont été obligés de se réfugier dans un sanctuaire. (*Rasâ'el* 334)

Ainsi cette loi horizontale, qui donne les mêmes droits à tous, ne peut assurer l'ordre public. En vérité, la loi de la majorité, acceptable pour les choses non comprises explicitement dans le domaine du licite et de l'illicite, devient insupportable dès qu'elle s'érige elle-même en loi contraignante. (*Rasâ'el* 107-8/HAIRI 333)

Cette loi odieuse et néfaste, qui n'a aucun sens prophétique, doit donc s'effacer devant la seule loi qui puisse avoir un sens, la loi de l'islam. (*Rasâ'el* 104/HAIRI 331) Seule la *charia* (jurisprudence islamique) peut du reste porter au sens propre le nom de « loi » (*qânun*). C'est pourquoi les partisans de Nuri évitent toujours de parler de « loi fondamentale » (*gânun-e asâsi*) pour désigner la *Constitution* : ils préfèrent « Règlement » (*nezâm-nâma*) ou même « loi-règlement » (*gânun-e nezâm-nâma*). (*Rasâ'el* 349) On réserve ainsi le terme normatif, « loi », pour l'ordre transcendantal, immuable, révélé.

Tous les aménagements de cette vie terrestre doivent tendre en effet, pour finir, à préserver et transmettre l'héritage précieux de l'islam, *beyza-ye eslâm* : cette expression désigne littéralement l'œuf, la glande séminale qui contient l'héritage spirituel de la prophétie. Il faut donc entourer de soins ce dépôt précieux, le défendre contre toute dégénérescence : c'est le point vulnérable qui maintient en vie toute la communauté des croyants. Il ne faut pas laisser l'ennemi y introduire les schismes. (*Rasâ'el* 349)

Nous arrivons ici au sommet de l'édifice social : les ulémas qui manifestent au sanctuaire se considèrent comme les véritables dirigeants de la nation (*ro'asâ-ye mellat*). (*Rasâ'el* 269) Ils sont les gardiens de la nation intègre de l'islam (*hâfezin-e mellat-e beyzâ-ye eslâm*). (*Rasâ'el* 295) Dans la pure tradition chi'ite représentée par ce discours clérical, les ulémas sont les authentiques « garants » (*hojjat*) de la nation après la Grande Occultation de l'*imam*. (*Rasâ'el* 333) Après les prophètes et les *imams*, ce sont eux en effet qui sont chargés de transmettre aux hommes cette loi qui leur est parvenue par une chaîne ininterrompue, et les hommes doivent les imiter en raison de cette légitimité surnaturelle dont ils sont investis. (*Rasâ'el* 335) Pendant l'Occultation, ce sont eux, les docteurs de la loi (*foqahâ*) chi'ites qui sont habilités à servir de référence pour les problèmes nouveaux et à régler les affaires courantes. (*Rasâ'el* 113/HAIRI 337)

Peut-on mieux exprimer le désaccord entre les constitutionnalistes, épris d'idéal démocratique et les partisans de *Sheykh* Fazlollâh ? D'un côté les soucis de la société, de sa prospérité matérielle et du « développement économique », mais sans référence à l'au-delà, pour ne pas perdre de temps en prière ou à lire le *Coran*, ou pour ne pas dépenser inutilement son argent dans les pèlerinages, mais plutôt acquérir les sciences et les

techniques et construire des routes et des ponts... (*Rasâ'el* 262, 319, 358)
De l'autre des hommes qui ont l'impression d'être balayés par les valeurs nouvelles, dont les compétences (théologie, charismes divers, prédication, etc.) ne trouvent plus une demande sociale suffisante et qui pour cette raison sans doute, renchérissent sur le caractère indispensable de leur rôle pour le salut des hommes. Ils minimisent ainsi cette autre fonction qui les rendait autrefois essentiels dans la société : celle de veiller au respect de la justice à tous les niveaux.

L'impact de Nuri et de son exécution.

Malgré la rareté des thèmes sociologiques dans les textes qui nous sont restés, on constate de grandes différences entre les partisans de Fazlollâh Nuri et les constitutionnalistes. Ceux-ci, dirigés par des intellectuels dynamiques, prenaient pour modèle, sinon pour idéal, l'ordre économique et social, le progrès technique et industriel des pays d'Europe. La préoccupation économique est fondamentale dans leur Révolution : pour protéger les entreprises iraniennes, il faut empêcher le *Shah* de céder des monopoles aux étrangers et de contracter auprès d'eux des emprunts ruineux, il faut reprendre le contrôle des douanes, supprimer les avantages fiscaux des commerçants étrangers et les taxes intérieures (*râhdâri*)... Le contrôle de l'absolutisme est donc, pour eux, une reprise en main du pouvoir économique⁵⁰.

Parmi les premières mesures du Parlement, on constate que ces principes sont appliqués avec rigueur : annulation d'un emprunt russe, fondation d'une banque nationale (ou « populaire », *melli*), liquidation du système des *toyul* (fermage des revenus des provinces), etc. Désormais les comptes de l'État étaient programmés par un budget, et l'impôt était en principe réparti de manière équitable sur tout le pays. La meilleure illustration de cette volonté de rationaliser et de moderniser les finances est la décision du Deuxième parlement, en décembre 1910, de recruter un Trésorier général américain pour réorganiser la collecte des impôts et aménager des règlements budgétaires⁵¹.

Rien n'est plus étranger à l'esprit du *shaykh* Nuri que ces soucis d'efficacité et de favoriser le développement du pays. Il fait de la multiplication des impôts nouveaux un thème de sa propagande, comme

⁵⁰ Voir Adamiyat, *Idé'olozhi-e nahzat-e Mashrutiyat*, 433 sq.

⁵¹ Voir W.M. Shuster, *The Stangling of Persia*, New York, 1912.

si ces réformes allaient en réalité écraser les Iraniens pauvres⁵². Et surtout il refuse ouvertement des programmes de construction de route, de ponts, de chemin de fer, ou l'installation d'industries « européennes », programmes où il voit une entreprise contre l'islam : ses promoteurs ne disent-ils pas qu'il faut investir à cette œuvre de développement – où ils incluent des initiatives contraires à la morale traditionnelle, comme l'ouverture d'écoles pour filles – les sommes gaspillées dans les réunions religieuses rituelles et les pèlerinages ?⁵³

On imagine donc, en filigrane, la base sociale de la prédication de Nuri. Refusant la fascination du progrès, il attirait ceux que l'évolution économique menaçait : hauts fonctionnaires partisans de l'absolutisme, fermiers généraux des provinces (*toyuldâr*), mais aussi les petits commerçants du Bâzar timorés devant les transformations économiques. Les récits historiques ne permettent pas malheureusement d'en donner une idée plus précise : ils s'accordent à décrire comme composé essentiellement d'ulémas l'entourage de Nuri pendant l'exode volontaire de l'été 1907 à *Shah* 'Abd ol-'Azim. Malekzâda et Kasravi insistent pour leur part sur la présence des *toyuldâr*. Il semble également que le petit peuple, décrit par les « libéraux » bourgeois comme « voyous », muletiers, chameliers et manutentionnaires, ou même comme « vagabonds » (*owbâsh*) ait gonflé le soutien à Fazlollâh Nuri, au moins à partir de la manifestation de décembre 1907 à la place de Tupkhâna. Peu importe qu'ils soient venus spontanément ou aient été attirés, comme disent les constitutionnalistes, par une rétribution : les partisans du nouveau régime ne s'y trompent pas en rejetant cette populace, au même titre que les dignitaires de la Cour et les clercs, parmi leurs ennemis de classe⁵⁴.

Malgré la fragilité de cette base sociale, la personnalité de Nuri, en qui tous s'accordent à voir le plus grand dignitaire religieux de Téhéran à l'époque⁵⁵, disposait d'un prestige suffisant pour que son discours, même à contre-courant des idées reçues, fût accueilli avec respect. Comme le souligne Amir Arjomand, une réaction corporatiste de défense de « l'état clérical » devant le danger de la sécularisation favorisa la propagande du

⁵² *Rasâ'el*, 68.

⁵³ *Rasâ'el*, 262. Nuri était par contre favorable, à la différence du clergé de son époque, aux « nouvelles » écoles fondées pour les garçons, voir *ibid.* 123 (*fatvâ* de 1899).

⁵⁴ MALEKZÂDA, *Engelâb-e Mashrutiyyat*, III, 30 ; HEDÂYAT, *Khâterât*, 155 et 161 ; KÂSHÂNI, *Vâge'ilt*, I, 146 et 155 ; KASRAVI, *Mashruta*, 376 et 514 sq.

⁵⁵ MALEKZÂDA, *Engelâb-e Mashrutiyyat*, VI, 114-115 ; HEDÂYAT, *Khâterât*, 155.

*Sheykh*⁵⁶. Il semble que le clivage entre l'islam conservateur et l'islam constitutionnalise ait cédé la place, en 1909, au clivage plus net entre l'islam clérical et les idées nouvelles.

L'émotion créée par l'exécution en public du plus grand *mojtahed* de Téhéran achève de répartir les deux camps. Un intellectuel bâbi, Yahyâ Dowlatâbâdi, souligne le caractère excessif de cette sentence à la fois imprudente et inutile. Il l'apprend à Istanbul avant son retour d'exil :

« Je ne me réjouis pas de cette nouvelle, écrit-il, parce que je sais qu'elle aura des conséquences néfastes pour l'Iran et j'imagine qu'un tel excès, dans une nation analphabète et fanatique, qu'on pend en public un des plus grands dignitaires religieux pour s'être opposé au gouvernement national, et que ce soit l'œuvre de militants arméniens et géorgiens (donc étrangers, chrétiens, 'infidèles' (Y.R.)) – suscitera des réactions qui seront nuisibles au pays et au peuple⁵⁷. »

Comme l'indique une étude récente sur Mirzâ Mohammad-Hoseyn Nâ'ini, théologien constitutionnaliste (donc hostile à Nuri), le clergé éprouva une forte surprise à l'exécution du *Sheykh*. Ceux-là même qui, de Najaf, avaient donné leur aval à la sentence capitale essayèrent, mais trop tard, de l'arrêter. Quant à Nâ'ini, qui avait écrit, peu avant la victoire de la révolution (en 1909), un traité pour montrer la convergence des principes constitutionnalistes avec l'islam, il revint sur ses idées à la lumière des événements et fit détruire tous les exemplaires imprimés de son livre qu'il put récupérer⁵⁸. On dit même que Nâ'ini interdit désormais à son entourage d'évoquer en sa présence la révolution constitutionnelle.

On comprend mieux le retrait de Nâ'ini quand on voit la manière dont Dowlatâbâdi – le même qui regrettait l'exécution de Nuri – fraîchement élu au Deuxième parlement, met en garde Seyyed 'Abdollah Behbahâni, le *mojtahed* constitutionnalise, qui revient de son exil à Najaf (novembre-décembre 1909) :

« Si vous vous imaginez que vous pourrez comme par le passé vous mêler des affaires politiques, vous vous trompez : les choses ont bien changé. De la même manière que personne n'envie à 'Azodolmolk le poste de régent, personne n'envie votre fonction de responsable religieux. Il est préférable

⁵⁶ ARJOMAND, « Ulama's Traditionalist Opposition », 184 sq. ; H. NÂTEQ, « Jang-e ferqehâ dar enqelab-e Mashrutiyyat », *Alefâ* 3 (Paris 1362/1983), 30-52.

⁵⁷ DOWLATÂBÂDI, *Hayât-e Yahyâ*, III, 111 ; voir aussi MALEKZÂDA, *Engelâb-e Mashrutiyyat*, VI, 114 ; 'A. MOSTOWFI, *Sharh-e zendegâni-e man ya târikh-e... Qâjâr*, II (Tehrân-Karachi-Lahore, s.d.), 289.

⁵⁸ HAIRI, *Shi'ism and Constitutionalism* 114 et 158-159.

Le radicalisme islamique du Sheykh Fazlollah Nuri et son impact

que vous gériez la loi religieuse sans intervenir en aucune manière dans la politique, et que vous distinguiez bien entre la religion et la vie civile (*shar'* - 'orf)...⁵⁹ »

Même si ces conseils n'ont pas eu sur le Seyyed l'effet escompté, ils sont révélateurs des leçons tirées par les constitutionnalistes de l'aventure de *Sheykh* Fazlollah. Désormais, ils seront vigilants. Est-ce pour avoir pris cet avertissement à la légère que Behbahâni sera assassiné par un démocrate révolutionnaire l'année suivante ?

Il était difficile désormais de maintenir la fiction d'un Parlement dirigé par les ulémas et soumis (selon l'article II du supplément à la *Constitution*) à leur droit de veto. Du reste, des correspondances entre l'Assemblée et les principaux *mojtahed*, en 1910 et 1911, montrent que les dignitaires religieux désignés pour faire partie de l'aréopage des cinq censeurs se récuserent. Ils ne voulaient pas être mêlés à cette œuvre impossible, la légitimation d'une loi laïque qui avait du sang clérical sur les mains⁶⁰.

Alors que la collusion de l'intransigeantisme religieux de Nuri avec l'absolutisme monarchique de Mohammad-'Ali *Shâh* le faisait honnir par les libéraux et les progressistes, il n'est paradoxal qu'en apparence de voir que Rezâ Shâh, le réformateur laïc, rendait un hommage chaleureux à la mémoire du *Sheykh*. À la fois voisin de Fazlollah dans le quartier de Sangalaj, et cosaque (donc plutôt prorusse), Rezâ Khân aurait pleuré en apprenant l'exécution. Ayant à plusieurs reprises manifesté sa sympathie envers la famille du « martyr », Rezâ Shâh aida le second de ses fils, Ziyâoddin Kiâ (m. 1942), à accéder aux plus hautes fonctions administratives⁶¹. (Certains disent même que le cosaque qui vengea Fazlollah Nuri en tuant son fils Mahdi n'était autre que Rezâ Khân...)

Le clergé ne profita pas de cette réhabilitation ambiguë. Il était en effet, depuis 1909, sur la défensive, et avait choisi l'attitude prudente d'éviter toute intervention dans le domaine politique, attitude que N. Keddie a proposé d'appeler « quiétisme ».

Le meilleur exemple de clerc quiétiste est le *sheykh* 'Abd ol-Karim Hâ'eri, qui revivifia les études religieuses en Iran de 1921 à sa mort en 1937⁶². Le quiétisme domina les relations du clergé à la politique jusqu'au début des années 1960, son dernier grand représentant ayant été l'âyatollah

⁵⁹ DOWLATÂBÂDI, *Hayât-e Yahyâ*, III, 128.

⁶⁰ Voir les documents cités par S. VAHID-NIÂ, « Olamâ-ye tarâz-e avval dar Majles », *Vahid* (n° 260-261), 1358/1979, 3-18.

⁶¹ KIÂ, *Shâhin*, 316-317.

⁶² Voir A. HAIRI, « Hâ'iri, Shaykh 'Abd al-Karim Yazdi », *Encyclopédie de l'islam*, 2^e éd. s.v.

Borujerdi (m. 1961). Il y eut certes des tiraillements dès la chute de la dictature de Rezâ Shâh en 1941, qui vit renaître chez les religieux l'espoir d'une revanche sur le laïcisme. Khomeyni lui-même, dans un livre paru en 1944, discute des principes de la Révolution constitutionnelle et n'accepte (à cette époque) le pouvoir monarchique parlementaire que comme une situation de fait, un pis-aller dont la légitimité n'est pas assurée⁶³. Si Khomeyni ne nomme pas Fazlollâh Nuri dans ce livre (où il ne nomme pas non plus, du reste, l'auteur dont il réfute les théories tout au long de ces 334 pages), on peut affirmer que le souvenir de *Sheykh* Fazlollâh y est présent.

Dans un opuscule idéologique plus systématique publié en 1950 par le théoricien des *Fedâ'iyôn-e eslâm*, apparaît par contre la première référence explicite d'un groupe islamique radical (ou « intégriste ») au *Sheykh* martyr. On y lit :

« D'où viennent les fondements de cette *Constitution* et des ces élections ?
Quelle politique nous a fait ingurgiter ce poison amer en l'habillant pour tromper les musulmans ... Ils ont tué un *mojtahed* de haut rang, le cher martyr de l'islam Hâjj *Sheykh* Fazlollâh Nuri... »

Suit un projet de constitution parlementaire où toutes les objections de Nuri contre la légitimité de la démocratie sont assumées, la souveraineté et le pouvoir législatif ne pouvant revenir qu'à Dieu (par la révélation) ; l'Assemblée élue n'a donc comme attribution que « de délibérer selon la sainte loi de l'islam, en vue de développer la nation musulmane d'Iran... »
« Dans cette mission sacrée, elle est placée sous le contrôle du clergé et des ulémas de haut rang pour ne pas dévier le moins du monde des préceptes de la loi religieuse (*shar*)⁶⁴.

La réhabilitation de Fazlollâh Nuri dans le discours des intellectuels devait cependant attendre la publication de la contre-biographie du *sheykh* par son petit-fils Tondar Kiâ en 1956. C'est le contre-pied des calomnies écrites jusque-là par les historiens du courant « libéral ». Kiâ, qui avait reçu une double formation, théologique traditionnelle et littéraire moderne, se piquait de dadaïsme et de littérature sentimentale ; cela donnait du relief au portrait qu'il donna de son grand-père : homme entier et fier, soucieux de protéger la nation iranienne des contaminations étrangères, et honteusement attaqué par les « libéraux » parce qu'il défendait des valeurs d'intégrité doctrinale. Le récit qu'il donne d'après des témoignages familiaux

⁶³ R. KHOMEYNI, *Kashf ol-asrâr*, Tehrân 1323/1944, 185 sq.

⁶⁴ M. NAVVÂB SAFAVI, *Rahmemâ-ye hagâyeq*, Tehrân 1329/1950, 55-56.

des derniers jours du *sheykh*, de son procès et de l'exécution est chargé d'une forte intensité affective, répondant en quelque sorte aux arguments de la rationalité démocratique par un témoignage de protestation vécue jusqu'au martyre.

En lisant le livre de Kiâ un autre intellectuel occidentalisé, ancien militant communiste, se souvient de ses origines cléricales et renforce son projet de renverser la valorisation exclusive du progrès et des idées démocratiques pour retrouver le sens et l'importance des valeurs nationales et traditionnelles. L'écrivain Al-e Ahmad (m. 1969) a incarné, un temps, la conscience des intellectuels iraniens. Dans ses dernières années, dans le cadre d'une critique acerbe de l'occidentalisation, il insiste sur les services rendus à la nation par le clergé dans son ensemble, et notamment par Fazlollâh Nuri, et sur les trahisons des élites manipulées selon lui par les puissances impérialistes, dont ils sont à la fois les porteurs et les alibis.

« Dans mon livre sur l'occidentalisation, écrit-il, j'ai fait allusion au fait que l'exécution de *Sheykh* Fazlollâh est un signe de l'envahissement de l'occidentalisation dans ce pays. Et ici j'ajouterai que, malgré l'apparence de victoire donnée à la Révolution constitutionnelle par l'exécution de ce grand homme, en raison des évènements ultérieurs et du coup d'État de 1921, et de l'évolution des quarante et quelques dernières années, cet épisode s'est révélé le plus grand signe d'échec de la révolution constitutionnelle. »

Seule l'alliance du clergé et des intellectuels, continue Al-e Ahmad, aurait pu créer une nouvelle classe sociale, une bourgeoisie nationale indépendante qui aurait fait échec à la militarisation de la politique en 1921 et en 1953⁶⁵.

Al-e Ahmad n'a probablement pas convaincu tout-à-fait ses contemporains, lui-même ayant eu du mal à s'inventer une personnalité de croyant, comme en témoigne le récit de son pèlerinage à La Mecque où il est plus spectateur que pèlerin. Cependant, à la faveur de la révolution islamique, on doit rendre hommage à son intuition d'avoir devancé de plus de dix ans le retour de l'islam et le recul des valeurs libérales.

Les références à Fazlollâh Nuri et la condamnation de la Révolution constitutionnaliste sont un des thèmes récurrents des discours de l'*imam* Khomeyni depuis d'établissement de la République islamique⁶⁶. Or, pour

⁶⁵ J. AL-E AHMAD, *Qarbzadegi*, 1^{ère} éd. complète, Tehrân, 2536/1977, 78 ; *id.*, *Dar khedmat va khiyânat-e rowshanfekrân*, 1^{ère} éd. complète, Tehrân, Khârezmi, 1357/1978, II, 232.

⁶⁶ Voir par exemple le discours du 29/08/1359 (1980) cité en exergue, à Torkamân, *Rasâ'el*.

me borner à quelques remarques, il y a quelques différences importantes entre la doctrine de la nouvelle République « islamique » et le régime religieux que Nuri souhaitait voir instaurer en Iran. D'une part, il y a bien un parlement, élu au suffrage universel, où les non-musulmans des minorités reconnues officiellement et les femmes ont un droit de vote égal, et ce parlement détient – dans les limites il est vrai du respect de l'islam garanti par un aréopage clérical – un pouvoir législatif. D'autre part, loin de renforcer les prérogatives d'un monarque régnant par un droit héréditaire sur la société civile, la *Constitution* de 1979, rédigée dans la fièvre révolutionnaire, essaie de prévenir, par des barrages multiples, le retour à l'autocratie. Elle définit et systématise en réalité des principes de légitimité clérical qu'on voit déjà apparaître chez Nuri, donnant aux théologiens « héritiers du prophète », et au plus grand d'entre eux à chaque époque, des prérogatives aussi importantes que celles d'un monarque. Au lieu d'obéir à une loi traditionnelle non écrite tempérée seulement par des principes démocratiques, la République islamique fixe comme seul but et seules limites au nouveau pouvoir l'application stricte de la loi religieuse. En ce sens, on peut dire qu'elle perpétue le combat du *Sheykh* martyr.

L'ordre chaotique de l'ancien régime où le clergé et la monarchie se contrôlaient l'un l'autre a laissé la place, au début du XX^e siècle, à une légitimité nouvelle, de type légal rationnel, sans racines dans la culture iranienne. Ces institutions libérales laïques ont flotté au-dessus des réalités politiques et sociales jusqu'en 1979, sans vraiment altérer quelques-unes des aspirations fondamentales du peuple iranien. Ce sont d'ailleurs deux visions du monde difficilement réconciliables qui s'opposaient : d'une part la rage de vouloir le salut des hommes par la transformation de leur vie économique et politique ; d'autre part l'attente irrationnelle d'une rétribution eschatologique qui, sans nier la valeur des efforts de la vie présente, interdit de leur accorder une importance éthique centrale. Le *sheykh* ne s'y était pas trompé quand il parlait de la montée de l'irréligion dans le mouvement constitutionnaliste, et qu'il y voyait le signe de la fin des temps. (*Rasâ'el* 113/HAIRI 337)

Bibliographie

F. ADAMIYAT, « Agâyed va ârâ-ye Sheykh Fazlollâh Nuri », *Ketâb-e jom'a*, 31 (28 farvardin 1359/1980), pp. 52-61.

Le radicalisme islamique du Sheykh Fazlollah Nuri et son impact

F. ADAMIYAT, *Fekr-e âzâdi va moqaddama-ye nahzat-e Mashrutiyat*, Tehrân, 1340/1961.

S.A. ARJOMAND, « The Ulama's Traditionalist Opposition to Parliamentarism 1907-1909 », *Middle Eastern Studies*, 17, 2 (avril 1981), pp. 174-190.

E.G. BROWNE, *The Persian Revolution*, Cambridge, 1910.

Y. DOWLATÂBÂDI, *Hayât-e Yahyâ*, Reed. anastatique, Tehrân, 1361/1982 (4 vol.).

A.-H. HAIRI, « Shaykh Fazl Allâh Nuri's Refutation of the Idea of Constitutionalism », *Middle Eastern Studies*, 13, (1977), pp. 327-339 (= *Hairi*).

A.-H. HAIRI, *Shî'ism and Constitutionalism in Iran. A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics*, Leiden, 1977.

A.-H. HAIRI, « Reflections on the Influential Forces of the Persian Revolution », *Proceedings of the First International Symposium on Asian Studies*, Hong Kong, 1979, IV, pp. 849-865.

M. MOKHBEROSSALTANA HEDÂYAT, *Khâterât va khatarât... zendegi-e man*, Tehrân (2^e éd.), 1344/1965.

Md-M. SHARIF KÂSHÂNI, *Vâge'ât-e ettefâqiya dar ruzegâr*, Tehrân, 3 vol., 1362/1983.

A. KASRAVI, *Târikh-e Mashruta-ye Irân*, Tehrân, 13^e tirage, 1977.

N.R. KEDDIE, *Iran : Religion, Politics and Society*, London, 1980.

Nâzemoieslâm KERMÂNI, *Târikh-e bidâri-e irâniân*, éd. par 'A. SA'IDI-SIRJÂNI, Tehrân (3^e éd.), 2 vol., 1357/1978.

T. KIÂ, *Nahib-e jonbesh-e adabi, Shâhin*, Tehrân, 1334/1956, pp. 210-319.

A.K.S. LAMBTON, « The Persian 'Ulamâ' and Constitutional Reform ». *Le Shi'isme imamite*, Colloque de Strasbourg, Paris, 1970, pp. 245-269.

M. MALEKZÂDA, *Târikh-e engelâb-e mashrutiyat-e Irân*, 6 vol., Tehrân 1328-1332/1949-1953.

Md MARDUKH KORDESTÂNI, « Ayatollâh », *Târikh-e Mardukh. Târikh-e Kord va Kordestân*, 3^e éd. en 1 vol., Sanandaj, 1351/1972.

F. NURI, *Majmu'â'i az. Rasâ'el, e'lâmiya-hâ, maktubât... va ruznâma-ye Sheykh-e Shahid Fazlollâh Nuri*, éd. par Md Torkamân, I, Tehrân, 1362/1983 (= *Rasâ'el*).

Orthodoxie, hétérodoxie et laïcité en Israël

Willy Bok

Introduction

En 1980, l'État d'Israël comptait, à l'intérieur des frontières de 1949, 3.840.000 habitants, soit environ quatre-vingt-trois pour cent de Juifs et dix-sept pour cent de non-Juifs, principalement des Arabes musulmans. En 1951, la proportion des musulmans s'élevait à sept pour cent et demi. Leur croissance est due à une forte natalité, comparativement à celle des Juifs. L'incorporation de la partie orientale de la ville de Jérusalem a contribué à augmenter de 1,7 pour cent la proportion des non-Juifs dans l'État.

La même année, on dénombrait dans les territoires occupés par Israël, depuis 1967, 1.180.000 habitants (à l'exclusion des résidents de la Jérusalem orientale). Ainsi dans le « grand » Israël, la proportion des Juifs ne représentait plus que 63,7 pour cent. D'après les projections du *Bureau central de Statistique*, celle-ci serait réduite, en l'an 2000, à cinquante-huit pour cent. En revanche, si Israël se retirait des territoires, la population juive, dans les frontières de 1949, conserverait une majorité plus « confortable » qui s'élèverait à 77,1 pour cent¹.

Ces considérations démographiques font partie du débat qui se déroule en ce moment à propos des relations entre la religion et l'État, mais elles ne seront pas développées dans cette étude. Celle-ci porte essentiellement sur les forces religieuses qui influencent la vie publique dans la société juive en Israël, leurs doctrines et les partis qui les représentent. Elle tentera de répondre à une seconde question : la « visibilité » du phénomène religieux traduit-elle une évolution profonde des mentalités ou est-elle due à des facteurs conjoncturels ?

¹ Helmut V. MUSHAM, « Avenir des rapports Majorité-Minorité en Israël », dans *Démographie et destin des sous-populations*, Paris, Association internationale des démographes de langue française, Paris, 1983, pp. 447-452.

État et religion

Israël est un État démocratique où le pouvoir est exercé par des représentants librement élus par tous les citoyens, quelles que soient leur religion et leur appartenance ethnique. Aucune disposition légale n'oblige formellement les citoyens à appartenir à une communauté religieuse ou ethnique pour remplir une fonction publique. Le gouvernement israélien a fait repousser lors de la discussion et de l'adoption de la loi fondamentale relative au président de l'État un amendement qui prévoyait que celui-ci devait être juif².

Bien que l'État d'Israël ne s'identifie à aucun culte, il n'y a pas une séparation nette entre la religion et l'État. Celui-ci reconnaît et soutient financièrement et administrativement plusieurs communautés religieuses. Le statut personnel (le mariage et le divorce) est régi par le droit de la communauté religieuse à laquelle appartient l'intéressé, même s'il est agnostique ou athée. La compétence des tribunaux religieux est exclusive en ce qui concerne les Juifs, les Musulmans et les Druzes. Seul le culte juif est intégré au service public, les autres cultes reconnus jouissent d'une très large autonomie. Les rabbins nommés ou élus par des instances de l'État remplissent une double fonction spirituelle et juridictionnelle³. Selon le juriste israélien, Claude Klein, « la marge de manœuvre du rabbinat est finalement très faible. Il dépend de l'État pour son financement... (et) il est soumis dans une certaine mesure au contrôle de la Cour suprême⁴ ».

Les relations entre la religion juive et l'État se fondent sur un accord intervenu, en 1947, entre la direction de l'Agence juive, organisme officiel de la communauté juive de Palestine, et les représentants de l'organisation ultra-orthodoxe de l'Agoudat Israël en Palestine (voir plus loin). L'Agence juive s'engageait à faire respecter dans le nouvel État les principes suivants :

- le *shabbat* sera le jour de repos légal ; les membres des autres religions pourront choisir les leurs ;
- la nourriture de toute cuisine publique destinée à des Juifs sera cachère (conforme aux prescriptions de la loi religieuse) ;

² Claude KLEIN, *Le caractère juif de l'État d'Israël. Etude juridique*, Vendôme, Editions Cujas, 1977, p. 36.

³ Claude KLEIN, *Le système politique d'Israël*, Paris, Presses Universitaires de France (Collection Thémis, Science Politique), 1983, p. 186.

⁴ Claude KLEIN, *op. cit.*, p. 189.

– on veillera à éviter « une scission du peuple d’Israël » (le statut personnel sera régi par la seule loi religieuse) ;

– la liberté d’enseignement sera garantie, l’État se réservant le droit de déterminer le minimum des matières profanes obligatoires⁵.

Cet engagement devait définir le cadre des relations de l’État et de la religion ; d’où le concept essentiel de *statu quo* dans la vie politique israélienne, auquel se réfèrent de manière constante les accords de coalition successifs.

Mais la reconnaissance par la loi du droit religieux en ce qui concerne le mariage et le divorce était considérée dans l’esprit des fondateurs de l’État comme une mesure transitoire. En principe, elle ne devait pas infléchir l’orientation laïque qu’ils entendaient donner à la société israélienne. Tant que le rassemblement des exilés n’aurait pas pris fin, il convenait de conserver à la religion juive une place bien à part dans l’État, même si cela entraînait une limitation *momentanée* des libertés individuelles⁶.

La restauration de l’indépendance allait progressivement *normaliser* la vie du peuple juif. Pendant la période de l’exil – faute de langue vernaculaire commune – la religion, sa doctrine et ses commandements avaient servi de cadre de vie et avaient préservé l’identité nationale. Cette fonction dans le nouvel État perdrait son importance puisque le peuple renouant avec sa terre et sa langue originelles reconquerrait les caractères authentiques d’une nation. À la longue, la religion juive deviendrait une simple affaire personnelle⁷.

David Ben-Gourion (1886-1973) qui dirigea le pays pendant une quinzaine d’années n’était, selon son propre témoignage, « ni réformé ni orthodoxe⁸ ». En Israël, il ne se rendait jamais à la synagogue. Il le fit une fois, à la veille de la proclamation de l’indépendance, à la demande du rabbin Méïr Berlin ou Bar-Ilan (1880-1949), le président du parti Mizrahi (sionisme religieux). Ben-Gourion s’opposait à l’idée que l’État fût gouverné selon les règles du Choulhane Aroukh (La Table dressée), le code principal des lois religieuses, dont l’autorité est encore reconnue de nos jours par les Juifs orthodoxes. Certes, il voulait que cet État ait

⁵ *Idem*, p. 191.

⁶ Claude KLEIN, *Le caractère juif de l’État d’Israël*, *op. cit.*, p. 102.

⁷ Claude KLEIN, *op. cit.*, p. 102.

⁸ Lettre de Ben-Gourion du 1^{er} mars 1970 au professeur Spicehandler citée par Abraham AVI-HAI, « Ben-Gourion speaks », dans *Encyclopaedia Judaica Year Book 1974. Events of 1973*, Jérusalem, Keter Publishing House Ltd., 1974, p. 124.

« une profonde résonance juive », avec ses harmoniques humaines, au sens universaliste du terme⁹ ». D'après lui, deux principes avaient conduit le sionisme à l'État d'Israël : d'une part, « son attachement à la terre de ses pères et les espoirs messianiques qui soulèvent ce peuple juif depuis les prophètes jusqu'à nos jours » et, d'autre part, « le mystère de l'unicité, de la grandeur et de l'éternité de la *Bible* et du peuple d'Israël¹⁰ ».

La Déclaration d'Indépendance de l'État d'Israël repose sur les mêmes principes : « Eretz-Israel » (le pays d'Israël) est le lieu où naquit le peuple juif. C'est là que se forma son caractère spirituel, religieux et national. C'est là qu'il acquit son indépendance et créa des valeurs culturelles d'une portée à la fois nationale et universelle. C'est là qu'il écrivit la *Bible* et en fit don au monde. Exilé de son pays, le peuple juif lui demeura fidèle et il n'a jamais cessé de prier pour son retour et la restauration de sa liberté politique »¹¹.

Les commentateurs n'ont pas assez souligné le caractère foncièrement laïque de cette Déclaration. L'idiosyncrasie du peuple juif apparaît comme ayant été déterminée par un seul facteur : le milieu géographique ou la privation de celui-ci. En dehors de l'évocation de la nostalgie séculaire des Juifs pour la terre d'Israël et de leurs efforts pour y retourner, aucune mention n'est faite de leur histoire depuis l'Antiquité jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Il s'agit d'une omission volontaire : rien de positif ne pouvait être retenu de ces siècles d'exil et de privation puisque le génie créatif du peuple ne pouvait se manifester que dans son milieu naturel.

La Déclaration consacre l'idée que la *Bible* est l'œuvre du peuple sur sa terre et n'est pas, comme l'affirme le judaïsme orthodoxe, un texte divinement inspiré. Le Conseil national provisoire repoussa la proposition d'un représentant du parti Mizrahi (sionisme religieux) qui voulait que la Déclaration commençât par ces mots : « La Terre d'Israël a été promise au peuple juif dans la *Torah* (le Pentateuque) et par les prophètes »¹².

⁹ « État laïque ou religion d'État. Correspondance de D. Ben-Gourion et de Simon Dolgin », dans *Évidences*, Mensuel, revue publiée sous l'égide de l'American Jewish Committee, Paris, septembre-octobre 1953, n° 34, p. 27.

¹⁰ Extrait de « L'éternel d'Israël », dans Ikhoud Veyioud, recueil d'articles de B. GOURION, p. 185 (en hébreu), cité par Emmanuel LEVINAS, « La laïcité dans l'État d'Israël », dans *La Laïcité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, pp. 551-552.

¹¹ Cette traduction se base sur diverses traductions françaises et anglaises et sur le texte original publié dans l'*Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Keter Publishing House Ltd, 1972, vol. 5, colonnes 1453-1454.

¹² David BEN-GOURION, « Declaration of Independence of Israel », dans *Encyclopaedia Judaica*, *op. cit.*, volume 5, colonnes 1451-1452.

Le dernier paragraphe de la Déclaration affirme la confiance des fondateurs de l'État dans le « Rocher d'Israël ». Cette locution est souvent employée dans la *Bible* pour désigner Dieu ; elle fut approuvée par la plupart des membres du Conseil national provisoire parce que, selon le commentaire de Ben-Gourion, corédacteur de la Déclaration : « chacun de la droite à la gauche, croit au 'Rocher d'Israël' à sa manière »¹³.

L'orthodoxie traditionnelle

Comme les autres tendances du judaïsme actuel, l'orthodoxie fut une réponse à la modernité. Dans la société juive traditionnelle, l'attachement au système de croyances et de pratiques développé par les héritiers des Pharisiens était la norme. Lorsque le consensus autour de ce système fut rompu par divers facteurs – notamment l'émancipation politique qui mettait fin à la conception juridique et théologique de la « nation juive », la sécularisation et le réformisme religieux – les tenants de la position traditionaliste avancèrent de nouveaux arguments pour la défendre. Certains choisirent une argumentation de type philosophique pour justifier le mode de pensée traditionnel tout en prônant l'acquisition d'une culture profane et l'adoption d'usages modernes. D'autres se replièrent sur eux-mêmes et cherchèrent à éviter tout contact avec le monde environnant.

On a souvent souligné que le qualificatif « orthodoxe » n'est pas adéquat pour définir une religion dont le caractère est plutôt centré sur la stricte observance de pratiques que sur la proclamation d'un *credo* ou d'un ensemble défini de dogmes. Moses Mendelssohn (1729-1786) fut le premier à soutenir que le judaïsme est essentiellement une *orthopraxie*. En réalité, cette *praxis* – de nos jours plus ou moins observée – repose sur des croyances bien définies.

Il est vrai que la tradition rabbinique répugne « à enfermer ses doctrines en des formules trop rigides et à imposer une interprétation comme officielle de ses Écritures¹⁴ ». Elle admet, par exemple, des divergences de vues à propos des miracles survenus à une époque très lointaine, la résurrection des morts et la création du monde. Une grande liberté de pensée règne dans le domaine de l'interprétation théologico-philosophique. Elle procède notamment de l'absence d'une autorité suprême dans le judaïsme. De nos jours, de nombreuses tendances idéologiques se réclament de l'orthodoxie

¹³ *Idem*, colonne 1452.

¹⁴ I.-M. CHOUCRON, *Le judaïsme. Doctrines et Préceptes*, Paris, Presses Universitaires de France, (Collection Mythes et Religions), 1951, p. 14.

juive ; en conséquence, elle n'a pas pu se constituer en un mouvement unifié d'action et de pensée, toutefois des regroupements partiels ont été réalisés.

On peut néanmoins tenter de définir sa position. Les orthodoxes défendent l'intégrité des sources littéraires traditionnelles de la religion lorsqu'ils ne sont pas opposés à leur examen critique. Le Pentateuque ou la « loi écrite » est une loi du ciel donnée à Moïse lors de la révélation du Sinaï ; il représente la transcription authentique de la parole de Dieu. La tradition rabbinique affirme également que lors de la révélation, les lois bibliques furent données avec leur interprétation détaillée. Ce commentaire aurait été transmis de génération en génération jusqu'au moment où sa rédaction fut entreprise au II^e siècle de notre ère. La loi dite orale qui se fonde sur l'activité littéraire des rabbins de cette époque n'a pas cessé depuis lors de s'enrichir. Elle contient les règles et le contenu de l'interprétation et est considérée comme une autre forme de la révélation.

Loi écrite et loi orale ne sont pas de simples sources qui peuvent être consultées directement par le fidèle pour y trouver la règle de conduite à observer ou la *halakha* (la norme). Leur interprétation dans le domaine de la *morale pratique* est confiée à des experts, c'est-à-dire des érudits ou des rabbins qui ont été plus ou moins formellement autorisés par leurs prédécesseurs. Cette transmission interrompue de la loi orale de maître à disciple depuis l'époque de Moïse est une croyance fondamentale du judaïsme orthodoxe.

Parmi les sources juridiques sur lesquelles s'appuient les rabbins orthodoxes pour définir la règle qui doit être adoptée, le *Choul'Hâne Aroukh* (La Table dressée), code des lois religieuses, familiales et civiles, rédigé au XVI^e siècle est encore l'autorité incontestée. Ce code constitue la synthèse la plus réussie du droit et de la jurisprudence rabbiniques. Dans sa forme actuelle, il a été considérablement augmenté pour faire face aux situations nouvelles et à l'évolution des techniques. Toutes les tendances orthodoxes s'y réfèrent, mais peuvent diverger sur la manière de l'appliquer.

L'orthodoxie est restée longtemps « passive¹⁵ » à l'égard de tout projet pouvant affecter à long terme la condition juive. Selon la croyance traditionnelle, le peuple juif devait accepter l'exil comme un châtement divin. Seul un acte de rédemption divine et miraculeuse pouvait modifier sa condition de dépendance à l'égard des autorités politiques des pays

¹⁵ Jacob KATZ, « Orthodox Jews - From Passivity to Activism » in *Commentary*, Monthly published by the American Jewish Committee, New York, volume 79, n° 6, June 1985, p. 34.

où ils étaient admis à résider sur la base d'un contrat toujours résiliable. Le *Talmud de Babylone*, la principale source de la loi orale, sanctionne cette attitude passive. Il recommande de ne pas « se révolter contre les nations » ou de chercher « à précipiter la fin » de l'exil. Il prescrit certes l'obligation personnelle de se rendre en Terre sainte, mais condamne ceux qui voudraient y « monter » comme s'ils étaient entourés « d'un mur » c'est-à-dire, selon l'interprétation traditionnelle, à la manière d'une armée de conquête¹⁶.

Dès la troisième décennie du XIX^e siècle, quelques penseurs orthodoxes isolés (Yehuda Alkalai (1798-1878), Zvi Hirsch Kalischer (1795-1874) et d'autres) prirent conscience que le climat politique de l'Europe ainsi que l'émancipation des Juifs – phénomène imprévisible et inexplicable selon les croyances traditionnelles – permettaient d'envisager un autre schéma du déroulement de la rédemption. Ils plaidèrent pour un retour progressif et autorisé des Juifs en Terre sainte en démontrant par de nombreuses citations tirées de la littérature religieuse la nécessité de cette « autorédemption¹⁷ ». Le retour des Juifs pourrait précéder, pensaient-ils, la restauration messianique ; il n'était donc plus nécessaire d'attendre une intervention miraculeuse de la Providence pour enclencher le processus divin de la rédemption. Leurs arguments servirent de justification aux orthodoxes qui participèrent au Premier Congrès sioniste, réuni à Bâle, en 1897. Cette nouvelle interprétation fut rejetée par la plupart des autorités rabbiniques de l'époque.

Lorsque les modernistes de diverses tendances entreprirent la conquête des communautés juives, plusieurs formations orthodoxes se regroupèrent en une organisation appelée *Agoudat Israël* (Union ou alliance d'Israël) lors d'un congrès tenu à Kattowice (Haute Silésie) en 1912. Celle-ci se fixa pour objectifs « de résoudre, dans l'esprit de la *Torah* (au sens strict : le Pentateuque ; au sens large, la loi, c'est-à-dire l'interprétation traditionnelle du Pentateuque)... tous les problèmes de la vie juive » et « de représenter la judaïcité orthodoxe dans sa totalité vis-à-vis du monde extérieur ainsi que de défendre la *Torah* et ses fidèles contre toute attaque¹⁸ ».

¹⁶ *The Babylonian Talmud*, Seder Nashim, editor : Rabbi Dr. I. EPSTEIN ; *Kethubot* translated into English, with notes, glossary and indices by Rabbi Dr. Israël W. Slotki, Oxford, The Soncino Press, First published in 1936, pp. 712-714.

¹⁷ Arthur HERTZBERG, *The Zionist Idea. A historical Analysis and Reader*, New York, Atheneum, 1975 (9^e édition), p. 110.

¹⁸ Voir l'article « Agudath Israel » dans *The Universal Jewish Encyclopedia*, edited by Isaac Landman, New York, volume 1, 1939, p. 129.

Les communautés orthodoxes de Palestine qui s'étaient ralliées aux positions défendues par l'Agouda se tinrent à l'écart des institutions dirigées par les sionistes pendant la période mandataire. Toutefois, déjà en 1935, en raison de la situation internationale désespérée des réfugiés juifs, l'*Agoudat Israël* changea progressivement d'attitude, sans modifier sa doctrine. Un des dirigeants de l'Agouda, Isaac Breuer (1883-1946) avait été le seul de son organisation à préconiser, dès les années vingt, la création en Palestine d'un foyer religio-national juif, considérant que la *Déclaration Balfour* et le mandat britannique sur la Palestine inauguraient une ère nouvelle dans la vie du peuple juif¹⁹.

Lorsque le gouvernement britannique envisagea, en 1937, la création d'un État juif, l'*Agoudat Israël* formula ses exigences à propos du nouvel État. Elle affirmait que : « L'existence d'un État juif n'est possible que si la loi de la Torah est reconnue comme la base constitutionnelle de l'État et que la souveraineté de la Torah domine l'administration²⁰ ». À cette occasion, elle renouvelait son adhésion à un point fondamental de la doctrine de l'orthodoxie traditionnelle : « Ayant été expulsés à cause de nos péchés de notre pays, Dieu nous a promis par (la voix) de nos saints prophètes de nous délivrer à nouveau par le Messie. La croyance dans cette promesse est un des principes fondamentaux de la religion juive, qui oblige tout Juif²¹ ».

À la fin de la Seconde Guerre mondiale, Breuer se réconcilia, après beaucoup d'hésitations, avec l'idée de la création d'un État juif non religieux, espérant « qu'au moyen de l'État et en dépit de l'État, la famille du peuple de la Torah pourrait récupérer (ses forces)²² », mais il resta opposé au principe de la séparation de la religion et de l'État et ne renonça pas à sa vision d'un régime théocratique en Palestine²³. Dans une résolution adoptée, à Londres, le 2 décembre 1945, l'*Agoudat Israël* réclamait « ensemble (nous soulignons) avec toutes les organisations représentatives juives... que le droit du peuple juif sur la Palestine, basé sur la promesse de D... soit accepté et reconnu et que la *Déclaration Balfour* soit remplie suivant la lettre et l'esprit²⁴ ».

¹⁹ Isaac BREUER, *Concepts of Judaism*, Selection and editing by Jacob S. Levinger, Jerusalem, Israel University Press, 1974. Voir introduction de Levinger, pp. 8-9.

²⁰ *Memorandum submitted to the Anglo-American Committee of Enquiry into The Jewish Problem in Europe and the future of Palestine*, London, Agudas Israel World Organisation, London Executive, January 1946, p. 9.

*Nous soulignons.

²¹ *Idem*.

²² Introduction de Levinger aux *Concepts of Judaism*, *op. cit.*, p. 22

²³ *Idem*, p. 23.

²⁴ *Memorandum submitted to the Anglo-American Committee...*, *op. cit.*, p. 10.

Une forme de collaboration avec les non-religieux était ainsi amorcée. À cette ouverture, l'Agence juive répondit par son engagement, pris en 1947, de faire respecter dans le nouvel État certains principes. Mais ces concessions n'étaient pas seulement destinées à satisfaire aux demandes de l'*Agoudat Israël*. Elles répondaient aussi aux exigences des orthodoxes du camp sioniste (voir plus loin). Ceux-ci se sont souvent servis de l'opposition extérieure de l'*Agoudat Israël* pour renforcer leur influence dans l'État.

Depuis lors, l'*Agoudat Israël* siège au Parlement et a accepté de soutenir de l'extérieur les coalitions gouvernementales dirigées par David Ben-Gourion (de mai 1948 à décembre 1952). Son aile ouvrière, plus moderniste, qui ne comprenait que deux députés, a appuyé plus longtemps d'autres gouvernements (de novembre 1961 à mars 1969). Le retour de l'Agouda parmi les partis soutenant la coalition a été obtenu par Menahem Begin, en 1977, au prix de nombreuses concessions en matière religieuse.

Toutefois, ce parti manifeste jusqu'à ce jour une attitude ambiguë vis-à-vis de l'État juif. Il ne lui reconnaît qu'une autorité limitée. Dans ses écoles privées subventionnées par l'État, l'Agouda évite toute référence qui pourrait éveiller le moindre sentiment patriotique, le moindre engagement. Les étudiants de ses séminaires sont dispensés du service militaire en vertu d'un accord conclu avec le gouvernement remontant à la création de l'État. Enfin, l'Agouda a son propre réseau de rabbins et ne reconnaît pas l'autorité du Grand Rabinat d'Israël. Elle dispose également pour toutes les questions de mariage et de divorce de ses propres tribunaux rabbiniques.

À bien des égards, l'Agouda conserve mutatis mutandis, en Israël, la conduite que les communautés juives avaient vis-à-vis des États avant la Révolution française.

L'orthodoxie moderne

L'État entretient avec cette forme de religion des liens organiques. Ils se traduisent dans des institutions dont les attributions ont été fixées par des lois. Ce sont le Grand Rabinat d'Israël, les conseils rabbiniques locaux, les tribunaux rabbiniques et les écoles *publiques* religieuses.

Ce type de religion est représentée au niveau politique principalement par le parti national-religieux, le *Mafdal* (qui résulte d'une fusion, intervenue en 1956, entre le *Mizrachi* et son aile ouvrière). Ce parti a été associé à toutes les coalitions gouvernementales depuis la création de l'État. Son influence sur l'expression publique de la religion a été considérable.

Sa doctrine repose essentiellement sur la croyance que le retour des Juifs à Sion ainsi que le rétablissement d'un État juif – quelles que soient ses imperfections en tant que société religieuse – a une signification théologique.

Des Juifs religieux qui avaient rejoint le mouvement national juif fondèrent, en 1902, une association dénommée *Mizrahi* (abréviation pour Merkaz rouhani. Centre spirituel ; *Mizrah* signifie en hébreu « Orient ». Deux ans plus tard, il adopta un programme d'action qui affirmait son appartenance au mouvement sioniste et son adhésion au *Programme de Bâle*. Il se proposait « d'œuvrer à la perpétuation de la vie nationale juive... par l'observance de la *Torah*, de la tradition juive et des *mitzvoth* (commandements et devoirs religieux) ainsi que par le retour dans la patrie ancestrale²⁵ ». Le Mizrahi rejeta le sionisme en tant que mouvement purement laïque. Pour lui « la nation juive sans religion est un corps sans âme... la religion et la nation constituent une unité indissoluble ». En d'autres termes, la religion doit être au cœur du sionisme et la tradition religieuse doit de nouveau devenir la loi de la terre d'Israël²⁶. Le futur président du Mizrahi, le rabbin Méir Berlin, appelé plus tard Bar-Ilan (1880-1949), résuma les objectifs de son organisation en une courte formule : « La terre d'Israël pour le peuple d'Israël selon la *Torah* d'Israël²⁷ ».

Le Mizrahi trouva dans l'œuvre d'Abraham Isaac Kook (1865-1935), le premier grand rabbin ashkenaze de Palestine, la justification théologique de son programme politique. Kook tenta de réconcilier sur le plan de la doctrine, le sionisme et la tradition religieuse juive. Il voyait dans les efforts de repeuplement juif de la Palestine une signification messianique. En vue de cette rédemption qui lui paraissait de plus en plus manifeste et qui visait non seulement les Juifs, mais l'humanité tout entière, il acceptait tous les bâtisseurs, y compris les hérétiques, comme des instruments involontaires de la volonté divine

« Mais les nationalistes juifs laïques ne savent pas eux-mêmes ce qu'ils désirent. L'esprit d'Israël se trouve lié si étroitement à l'esprit de Dieu qu'un Juif nationaliste, ses intentions fussent-elles des plus séculières, est malgré lui imbu de l'esprit divin, *même en dépit de sa propre volonté* (nous soulignons). Un individu peut trancher le lien qui le rattache à la

²⁵ Voir Article « Mizrahi », dans *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Keter Publishing House Ltd, 1972, volume 12, colonne 176.

²⁶ Walter LAQUEUR, *Histoire du sionisme*, traduit de l'anglais par Michel Carrière, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 523.

²⁷ Voir article BAR-ILAN (Berlin), Meir », dans *Encyclopaedia Judaica*, *op. cit.*, volume 4, colonnes 224-225.

source de vie, mais la Maison d'Israël dans son ensemble ne le peut pas. Ses possessions les plus chéries, son pays, sa langue, son histoire, ses coutumes sont tous des instruments au service du Seigneur²⁸. »

Ce passage particulièrement significatif peut être interprété de diverses manières dans un sens concret ou purement spirituel. Il peut inviter à la mansuétude à l'égard des « hérétiques », mais il permet aussi de justifier dans l'intérêt général les contraintes individuelles. La dernière phrase de la citation renverse toute l'économie du projet sioniste défini par les laïques. Ceux-ci affirmaient que la religion dans la *diaspora* n'avait été qu'un moyen (une fonction sociologique) pour préserver l'identité nationale. À présent, dans la perspective de Kook, c'est la reconstruction nationale qui allait servir les intérêts de la religion.

Conformément à son programme politique basé sur le principe de l'unité d'orientation de l'État et de la religion, le *Mafdal* veilla, en échange de sa participation aux coalitions gouvernementales, à consolider les assises religieuses de la société. Sous son influence, de nombreuses lois d'inspiration religieuse furent adoptées, notamment celles sur la loi du retour, le statut personnel, l'observance du Shabbat, sur l'interdiction de l'élevage du porc en Israël, etc.

Le Grand Rabinat poursuit une politique identique dans le domaine de la liturgie et de l'enseignement. Dans de nombreuses synagogues en Israël, une nouvelle prière fut introduite. Elle appelle la bienveillance de Dieu sur l'État, mais celui-ci n'est pas un État ordinaire puisqu'il est défini comme « le commencement de l'éclosion de notre rédemption²⁹ », ce qui signifie que l'État d'Israël est perçu comme une « étape prémessianique ».

Les orthodoxes traditionalistes refusent de prononcer cette prière malgré sa formulation atténuée et vont jusqu'à la considérer comme un sacrilège. Leur opinion dans ce domaine importe beaucoup aux « modernistes » qui veulent éviter de creuser davantage le fossé qui les sépare des traditionalistes. L'*establishment* religieux prétend d'ailleurs que tous ses efforts visent à reconstituer l'unité religieuse du peuple juif sur la base de la *Halakha*.

²⁸ « Lights for Rebirth » cité par Shlomo AVINERI, *Histoire de la pensée sioniste. Les origines intellectuelles de l'État juif*, traduit de l'anglais par Erwin Spatz, Paris, Editions Jean-Claude Lattés, (Collection Judaïques, une bibliothèque juive), 1982, p. 260.

²⁹ Jacob KATZ, « Israel and the Messiah », dans *Commentary*, New York, Monthly, volume 73, n° 1, January 1982, p. 34. Les termes précis du début de cette prière sont donnés par Rabbi Bernard M. CASPER, *Talks on Jewish Prayer*, Jerusalem, W.Z.O., 1963, p. 122.

Or, dans le domaine de l'application des préceptes de la Loi, les rabbins de l'*establishment* ont été amenés à autoriser de nombreuses innovations pour résoudre des « questions » imprévues par le judaïsme traditionnel et diasporique. Des solutions ingénieuses ont été trouvées pour adapter la *Halakha* aux besoins d'une société juive *autonome* où il n'est plus possible, par exemple, de faire appel à des non-Juifs pour exécuter certaines tâches interdites le samedi. Leurs décisions sont contestées par les traditionalistes qui les accusent de frôler l'hérésie.

En réalité, les religieux de l'*establishment*, bien qu'ils prétendent adhérer et vouloir restaurer le système de croyances, de pratiques et d'interprétation du judaïsme orthodoxe, s'en éloignent progressivement. Le modèle vers lequel ils tendent de manière plus ou moins délibérée est celui du judaïsme de l'époque du Second Temple (+520 à 70 de notre ère). Cela se manifeste plus particulièrement dans les kibboutzim religieux, les postes avancés de la nouvelle religion en Israël. Dans un ouvrage qui leur a été consacré en 1957, on lit : « Le sionisme religieux pionnier a signifié un retour à l'état idéal dans le passé historique lorsque les aspirations nationales et religieuses pouvaient se développer dans leur milieu naturel. Cette période plus que tout autre fut celle de l'époque du Second Temple, lorsque le 'judaïsme normatif' se cristallisa. Le peuple juif pouvait alors développer son génie et accomplir indépendamment toutes les fonctions sociales nécessaires dans son propre pays³⁰ ».

Ce « judaïsme normatif » de la période du Second Temple était très différent des conceptions développées par les Pharisiens. Il était principalement représenté alors par les Sadducéens. Bien que les historiens soient mal renseignés à leur sujet, ils décrivent les Sadducéens comme se recrutant principalement dans la caste sacerdotale, c'est-à-dire les prêtres et les serviteurs du Temple. Ils étaient, d'après André Caquot, « nationalistes et sensibles aux triomphes militaires³¹ » et, contrairement aux Pharisiens, ils attribuaient une importance vitale au culte du Temple et à la grandeur temporelle de l'État judéen³².

³⁰ Introduction de Aryeh FISHMAN, editor, *The Religious Kibbutz Movement. The Revival of the Jewish Religious Community*, Jerusalem, 1957, p. 13.

³¹ André CAQUOT, « Le judaïsme depuis la captivité de Babylone jusqu'à la révolte de Bar-Kokheba », dans *Histoire des Religions II*, volume publié sous la direction de Henri-Charles PUECH, 1972, Bruges, Ed. Gallimard, (Collection de la Bibliothèque de la Pléiade), p. 160.

³² *Idem.*

Daniel Elazar reconnaît l'existence dans la société israélienne d'une nouvelle expression religieuse qu'il appelle « religion civile³³ ». Elle serait « le point d'intersection de la religion de l'*establishment* et de la religion populaire³⁴ ». Il pense qu'elle traduit la renaissance du « judaïsme sadducéen, la religion civile qui existait en Israël avant la destruction du Second Temple³⁵ » ! D'après lui, la religion civile néo-sadducéenne est basée sur « la centralité de la vie publique comme expression du judaïsme », elle cherche « à sacraliser les valeurs nationales juives liées à l'État et leur donner des formes religieuses traditionnelles³⁶ ».

Il nous semble que cette nouvelle expression religieuse ne s'est pas développée spontanément dans le peuple. Elle s'inscrit en droite ligne dans la pensée du *Mafdal* et de ses principaux maîtres spirituels. Daniel Elazar le reconnaît puisqu'il attribue en partie sa naissance à la religion de l'*establishment*. Cette notion de « religion civile » qui serait en quelque sorte l'expression d'une communion nationalo-religieuse et dont les rabbins d'État seraient les officiants privilégiés nous paraît comme une déviation inquiétante. Que le président de l'État ou le Premier ministre se rende à présent à un service religieux lors de la fête nationale ou à une autre occasion n'a rien de surprenant, mais ériger ce comportement banal, dû à des circonstances politiques, en une obligation civile, mieux encore en une « religion civile », vise au fond à consolider les liens entre l'État et la religion et à transformer celle-ci en *religion d'État* à laquelle tous les citoyens se sentiront obligés d'être associés, au moins dans certaines circonstances. En définitive, cette notion apparemment neutre de « religion civile » relève d'une stratégie de l'*establishment* religieux lui-même ; elle consiste à vouloir *marginaliser* les laïques qui ne vont pas à la synagogue.

Vivre dans un État prémessianique peut conduire, lorsque les circonstances politiques sont favorables, aux pires excès d'autant plus que les représentants de cette idéologie siègent au Parlement et occupent une position-clef dans la formation des coalitions gouvernementales.

³³ Daniel ELAZAR, *Religious Parties and Politics in the Begin Era*, Jerusalem, Jerusalem institute for Federal Studies, Stencil, March 1982, p. 3.

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*

³⁶ Daniel ELAZAR, *Religious Parties and Politics...*, *op. cit.*, p. 4.

Religion populaire et religiosité

Le phénomène d'une religion populaire largement répandue dans toutes les couches de la population serait, d'après Daniel Elazar, un fait sociologique incontestable. Elle serait le produit « d'une combinaison de traditions folkloriques résiduelles, de pratiques communément acceptées » et comprendrait également « des éléments d'une religion civile en voie de développement³⁷ ». Mais elle évoluerait rapidement sous la pression des processus de sécularisation qui affectent plus particulièrement les Israéliens originaires d'Afrique ou d'Asie.

Pour attester la réalité de cette religion populaire, il soutient qu'un quart des Israéliens se définissent comme religieux, ce qui signifie, dit-il, dans le contexte israélien, orthodoxe ; qu'environ quarante à cinquante pour cent se déclarent traditionalistes – il inclut dans cette catégorie les pratiquants irréguliers et les non-pratiquants agnostiques. Enfin, parmi les vingt-cinq pour cent qui se disent laïques, un certain nombre conserverait des usages et des coutumes de la religion populaire.

Il est exact que des coutumes d'origine religieuse ou populaire persistent dans de nombreux milieux. Les renseignements dont nous disposons ne nous permettent pas d'analyser le rapport entre ces phénomènes et les croyances et sentiments religieux. En outre, les données sur lesquelles repose l'existence de cette religion prétendument populaire sont très contestables.

Une enquête socioreligieuse, effectuée entre 1975 et 1976, portant sur trois mille personnes mariées, âgées de moins de cinquante-cinq ans, et résidant dans des zones urbaines de plus de trente mille habitants³⁸, aboutissait à des résultats très différents. Six questions visaient à explorer la structure de la religiosité en Israël par rapport à la norme traditionnelle. Deux d'entre elles portaient sur la définition subjective des interviewés au sujet de la religiosité de leur foyer (quatre degrés d'intensité) et de l'importance du judaïsme dans leur vie (*idem*). Quatre questions avaient trait à des conduites religieuses spécifiques pouvant attester le degré de conformité par rapport aux prescriptions religieuses :

– séparation des plats et couverts selon le type de nourriture consommée (il s'agit d'un élément important de l'orthopraxie : une séparation nette

³⁷ Daniel ELAZAR, *op. cit.*, pp. 2-3.

³⁸ Calvin GOLDSCHIEDER and Dov FRIEDLANDER, « Religiosity Patterns in Israel », dans *American Jewish Year Book 1983*, Editors : Milton Himmelfarb and David Singer, New York, Philadelphia, The American Jewish Committee and the Jewish Publication Society of America, 1982, pp. 3-33.

entre l'alimentation lactée et carnée doit être opérée ; tout ce qui touche à l'une ou l'autre ne peut être confondue) ;

– le déplacement (en voiture ou autre moyen de locomotion) le samedi, considéré comme une grave profanation ;

– la fréquentation régulière des femmes du bain rituel pour la purification mensuelle (selon le principe de la distinction entre le pur et l'impur) ;

– participation des hommes au culte (synagogue) ou toute assemblée de prières composée de dix hommes majeurs (une fois par semaine, plusieurs fois par an, seulement aux fêtes principales, jamais).

Une typologie portant sur nonante-cinq pour cent des interviewés a dégagé les catégories suivantes, en pourcentages arrondis : les non-religieux et non-observants : trente-cinq pour cent ; les modérément laïques : trente-huit pour cent ; les modérément religieux : quatorze pour cent ; les religieux : quatorze pour cent.

L'enquête établissait notamment que septante-six pour cent des interviewés voyageaient le samedi. Les sondages réalisés par l'*Office de la Statistique de l'État* corroborent ces résultats. Il ressort que parmi les quatre-vingt-six pour cent des Israéliens qui ont une télévision dans leurs foyers, 87,6 pour cent des téléspectateurs, âgés de quatorze ans et plus, ouvrent et regardent la télévision le vendredi soir³⁹.

Selon les critères « quantifiables » de l'enquête de 1979-1975, vingt-huit pour cent seulement des interviewés s'identifiaient modérément ou complètement à l'orthopraxie juive. L'enquête ne précise pas à quel type d'orthopraxie les interviewés se rattachaient. Il est intéressant de constater que le « bloc » religieux (tous les partis religieux confondus) n'a jamais obtenu plus de 15,4 pour cent (en 1961) des suffrages des électeurs au cours des onze élections nationales qui se sont déroulées en Israël depuis 1949 jusqu'à 1984. De 1951 à 1977, les résultats du bloc religieux se sont élevés en moyenne à quatorze pour cent. Lors des deux derniers suffrages de 1981 et de 1984, il a obtenu successivement 11,8 et 11,4 pour cent des suffrages⁴⁰. L'affaiblissement de la représentation politique des partis religieux, plus divisés qu'autrefois, reflète les changements profonds qui s'opèrent au sein de la société israélienne.

³⁹ *Statistical Abstract of Israël 1980*, Jerusalem, Central Bureau of Statistics, 1980, n° 31, p. 664.

⁴⁰ Résultats de 1981. Claude KLEIN, *Le système politique d'Israël*, op. cit., p. 142.

Résultats de 1984 : D.B. CAPITANCHIK, « The Israeli General Election 1984 », dans *Research Report of the Institute of Jewish Affairs*, London, septembre 1984, n° 9, p. 3.

Contrairement à ce qui a été fréquemment avancé, les données recueillies par l'enquête et au cours des élections nationales traduisent *l'orientation hétérodoxe et laxiste de plus en plus marquée* des populations originaires d'Afrique du Nord et d'Asie. En outre, les partis qui représentent les intérêts communautaires plus traditionalistes n'ont pas enregistré de progrès spectaculaires. Il est difficile de se prononcer sur l'avenir du nouveau parti *Shas* (parti séfarade des gardiens de la *Torah*) dont l'inspirateur et le guide spirituel est l'ancien grand rabbin séfarade d'Israël, Ovadia Yosef. Une partie des électeurs de l'Agouda ont porté, lors des élections de juillet 1984, leurs voix sur cette nouvelle formation qui a obtenu 3,1 pour cent des voix, soit quatre députés, autant que le *Mafdal*.

Opposition irréductible et espoir d'un nouveau consensus ?

À l'époque où le gouvernement israélien était dirigé par Menahem Begin (1977-1983), puis par Yitzah Shamir (1983-1984), deux mouvements extra-parlementaires ayant une large base populaire s'affrontaient à propos de l'avenir des territoires occupés (la Cisjordanie) et des relations avec la population arabe du « Grand Israël ». Depuis les élections de 1981 et plus encore celles de 1984, la présence au Parlement israélien des dirigeants ou des représentants de ces mouvements a paralysé leurs actions publiques.

Le premier, le *Gouch Emounim* (le *Bloc de la Foi*) fondé officiellement en février 1974, appelle à la rejudaïsation d'Israël. L'autre, *Chalom Akhchav* (*La Paix Maintenant*) est né d'une lettre de protestation adressée le 7 mars 1978 au Premier ministre Begin par un groupe de trois cent cinquante officiers et soldats de réserve ; il veut un sionisme à vocation humaniste, à visée sociale et égalitaire. Par un paradoxe de l'histoire, les héritiers du sionisme, du retour à la terre, s'insurgent contre le néo-sionisme du *Bloc de la Foi* favorable à l'annexion de la Cisjordanie. Celui-ci a été fondé par d'anciens étudiants du séminaire *Mercas Ha-Rav* proche du parti national-religieux. Cette *yeshiva* a été créée par Abraham Isaac Kook et fut ensuite dirigée par son fils, Zvi Yehuda (1891-1982) qui, infléchissant la pensée de son père, lui donna un sens à la fois plus concret et plus nationaliste. Pour les fondateurs du Gouch Emounim qui avaient été élevés dans l'idée que l'État d'Israël comporte une dimension messianique, le sionisme des travaillistes était devenu stérile.

Après les appréhensions qui avaient précédé *la guerre des Six Jours* et la période de confiance triomphante qui lui avait succédé, le pays s'était retrouvé au bord du gouffre lors de la guerre du Kippour en 1973. Les efforts de paix menés par Henry Kissinger avaient suscité dans le pays

une très vive controverse au sujet de la restitution des territoires. Au sein du parti travailliste, la plupart des dirigeants envisageaient un compromis territorial qui aurait permis d'assurer la sécurité du pays. Le Likoud y était farouchement opposé. Le *Gouch Emounim* appuya les forces conservatrices en donnant à ce débat politique une tournure religieuse. Il appela la population à renouer avec l'esprit pionnier d'autrefois et à poursuivre l'édification et la construction de la Cisjordanie. Pour lui, il était évident que l'implantation sur toutes les parties de la terre d'Israël était une étape incontournable du processus de la rédemption⁴¹. Il trouva un écho chez certains jeunes laïques déçus par les travaillistes, mais surtout au sein du mouvement de jeunesse du parti national-religieux, le *Bnai Akiva* (*Fils d'Akiba*), et dans des lycées, écoles professionnelles et séminaires appartenant au réseau « des écoles d'État religieuses ». Il trouva également un appui dans les rangs du *Likoud* et auprès de certains officiers supérieurs. Selon un dirigeant du *Gouch Emounim* « le sionisme est mystique, il ne se pense pas en termes rationnels, de politique pratique, de relations internationales, d'opinion mondiale (juive ou non-juive) de démographie et de dynamique sociales, mais de commandements divins : ce qui compte, c'est la promesse que Dieu a faite à Abraham »⁴². Le rabbin Zvi Yehuda Kook soutenait que cette promesse entraînait l'obligation de lutter pour chaque centimètre de la terre contre tout Juif ou non-Juif qui menace d'arrêter le processus d'appropriation et d'implantation⁴³.

D'après l'historien israélien Uriel Tal, le *Couch Emounim* est un mouvement radical de « messianisme politique » qui ne se limite pas au domaine du salut personnel, communautaire ou sectaire. Dans sa perception « métahistorique du temps et de l'espace », la religion et la société sont étroitement interdépendantes et même la laïcité s'y trouve incorporée « non pour ses mérites propres, mais comme partie intégrante de la création de Dieu ». Seule compte « la connaissance du dessein divin révélé aux initiés ». On assiste à un renversement de valeurs : le symbole (le pays d'Israël) a été érigé en substance et la substance élevée au rang du sacré⁴⁴.

⁴¹ Janet O'DEA, « *Goueh Emounim* : Racines et ambiguïtés, Perspective de la sociologie des religions », dans *Dispersion et Unité*, Jérusalem, Organisation Sioniste mondiale, 1977, no 17, p. 95.

⁴² Robert FRIEDMAN, « The Gush Emunim. Judea and Samaria is our land, absolutely », dans *Present Tense. The Magazine of World Jewish Affairs*, New York, Autumn 1979, Volume seven, no 1.

⁴³ Janet O'DEA, « A small, soft voice » in *The Jerusalem Post*, Jerusalem, daily edition, November 18, 1977.

⁴⁴ Uriel TAL, « The symbolic and the sacred » in *The Jerusalem Post. International Edition*, Jerusalem, n° 1284, week ending June 15, 1985, p. 13.

En février 1982, le *Gouch Emounim* a tenté d'entraver l'exécution du traité de paix israélo-égyptien en appelant des milliers de manifestants à venir s'opposer aux soldats de l'armée d'Israël chargés de procéder à l'évacuation du Sinaï et, plus particulièrement, de la nouvelle ville de Yamit. Cette action était destinée essentiellement à dissuader le gouvernement d'entreprendre des négociations qui auraient pu aboutir éventuellement à un accord sur le retrait partiel ou total de la Cisjordanie. À cette occasion, on vit le *Conseil du Grand Rabbinate d'Israël* proclamer le 24 mars 1982 jour de jeûne et de repentir et appeler la population à prier pour que le gouvernement reconsidérât sa position à propos de l'évacuation du Sinaï⁴⁵.

Vingt-sept membres du *Gouch Emounim* avaient formé une organisation clandestine de terreur (et de représailles) dans les territoires occupés⁴⁶. Certains d'entre eux avaient également comploté de détruire la mosquée du Dôme du Rocher (ou d'Omar) édifiée sur l'emplacement de l'ancien Temple de Jérusalem, dans le but de précipiter la venue du messie⁴⁷ !

La radicalisation politique de certains milieux religieux a élargi le fossé ancien entre les traditionalistes et les laïques.

La tension entre eux est d'autant plus vive qu'à l'autre extrême du spectre religieux, certains groupes ultra-orthodoxes sont également devenus ces dernières années plus militants et plus violents qu'autrefois. Ils constituent sans doute les éléments « incontrôlables » de la mouvance de l'*Agoudat Israël* qui cherchent à faire pression sur le gouvernement pour obtenir les avantages que celui-ci lui a promis. Ils peuvent aussi appartenir à la mouvance des *Netourei Karta* (les *Gardiens de la Cité*), groupe ultra-orthodoxe, qui s'abstient de toute relation avec l'État et accuse l'Agouda de se compromettre avec des hérétiques et des « épicuriens ».

⁴⁵ Ralph MANDEL, « Israel in 1982 : The War in Lebanon », dans *American Jewish Year Book 1984*, New York, Philadelphia, 1983, pp. 34-35.

⁴⁶ Au moment de la rédaction de cet article, quinze d'entre eux ont été inculpés par la justice israélienne de crimes allant du meurtre à la conspiration.

⁴⁷ Se fondant sur la *Halakha*, les autorités religieuses interdisent aux Juifs pieux l'accès de toute la zone dite du Mont du Temple, considérée par la tradition comme particulièrement sainte (un des murs supportant ce vaste ensemble, le Mur occidental, fait l'objet d'une grande vénération). Pour éviter des incidents avec les fidèles musulmans qui se rendent fréquemment dans les mosquées construites sur le Mont du Temple, le gouvernement israélien n'autorise pas les Juifs à tenir des assemblées, de quelque nature que ce soit, dans cette zone. Depuis 1968, des activistes religieux veulent y imposer une présence juive permanente. En 1983, des députés nationalistes et ultra-nationalistes ont formé un lobby parlementaire pour faire lever l'interdiction gouvernementale.

Voir « The Temple Mount Lobby » by Robert ROSENBERG and Michael EILAN, dans *The Jerusalem Post*, Jerusalem, daily edition, Septembre 30, 1983.

Jacob Katz a raison de souligner la difficulté pour « une petite et jeune nation d'héberger deux minorités militantes (le *Gouch Emounim* et les ultra-orthodoxes) qui invoquent chacune la suprématie de l'autorité divine pour défier l'État⁴⁸ ». L'une tend à exacerber sa dimension messianique, l'autre repousse avec plus ou moins de mépris son caractère laïque.

La visite mémorable d'Anouar El Sadate en Israël (en novembre 1977) et la signature du traité de paix avec l'Égypte (le 26 mars 1979) ont redonné confiance à ceux qui désespéraient d'aboutir à un règlement pacifique avec le monde arabe.

Pour tous les démocrates du pays venus de plus en plus nombreux lors des manifestations organisées par le mouvement de la *Paix maintenant* et qui se sont encore exprimés clairement lors de la dernière consultation électorale, la confusion croissante de la religion et de la politique représente également un danger pour le pluralisme et pour les libertés individuelles. Sans doute, la majorité n'est-elle pas encore disposée à soutenir un gouvernement qui préconiserait une séparation radicale entre la religion et l'État, mais elle se montre de plus en plus réfractaire à un moule unique.

Des formations politiques, des communautés coopératives, des associations scientifiques, culturelles et professionnelles qui œuvrent dans le sens d'une plus grande liberté individuelle, connaissent ces dernières années un nouvel essor⁴⁹. Elles sont appuyées par les nombreux laïques que compte le pays.

Au fond de ce débat sur les relations entre la religion et l'État, il y a aussi le rapport d'Israël avec la diaspora. Israël va-t-il poursuivre son chemin seul ou continuer à exercer des relations privilégiées avec les communautés juives du monde ? Diverses tentatives pour rompre ces liens se sont déjà manifestées. À la fin des années trente, une école littéraire préconisait déjà la création d'une nouvelle *nation hébraïque* par opposition à la nation juive. Depuis les années cinquante, Uri Avnery dans son journal, *Haolam Hazeh* (*Ce bas monde*), milite pour une séparation d'Israël de son passé

⁴⁸ Jacob KATZ, « Orthodox Jews – From Passivity to Activism », dans *Commentary*, volume 79, n° 6, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁹ Citons, à titre d'illustration, le succès remporté par le *Mouvement des droits civiques* dirigé par Mme Shulamit ALONI aux dernières élections, qui est passé d'un siège en 1981 à trois sièges ; la création, en 1983, d'une association composée d'universitaires, sous la présidence honoraire de l'ancien juge de la Cour suprême, Haïra COHEN, qui se propose d'ouvrir un institut de recherche et d'enseignement consacré au développement d'un *Judaïsme laïque et humaniste*. Cette association a été favorisée par la formation d'un *Comité public pour la liberté de la science, de la religion et de la culture en Israël* qui est soutenu notamment par la Faculté de Médecine de l'Université hébraïque de Jérusalem, l'Association israélienne d'archéologie et l'association israélienne des écrivains ainsi que par la section israélienne de l'American Jewish Committee.

juif, du sionisme et de la *diaspora* afin de faciliter le rapprochement entre le nationalisme « hébraïque » et le mouvement nationaliste arabe.

Tout récemment, un débat important s'est déroulé au Parlement israélien, à propos précisément des relations entre la religion et l'État, entre le peuple juif et le judaïsme.

Depuis qu'ils ont fait adopter, en 1970, un amendement à la loi du retour, les partis religieux réclament l'adoption d'une nouvelle disposition. Ils proposent d'ajouter la précision suivante :

« Est juive : une personne née de mère juive ou convertie au judaïsme selon la *Halakha* » (c'est-à-dire selon la norme traditionnelle).

Cette question divise, d'une part, les orthodoxes et les laïques en Israël, et, d'autre part, les orthodoxes et les autres mouvements religieux en diaspora, particulièrement actifs aux États-Unis.

La communauté juive américaine comprend trois tendances principales : le judaïsme libéral (qui, dès 1937, a soutenu officiellement le *Foyer national juif* comme lieu de refuge et centre de spiritualité et de créativité juives), le judaïsme conservateur (le mouvement religieux le plus engagé dans la construction et le soutien de l'État d'Israël) et le judaïsme orthodoxe (qui englobe plusieurs courants). Les deux premières tendances regroupent la grande majorité des Juifs affiliés à des communautés religieuses.

Il y avait en Israël, en 1975, six mille synagogues dont quarante étaient affiliées au mouvement libéral ou conservateur (environ deux mille familles en étaient membres). Les rabbins qui servent ces communautés hétérodoxes ne sont pas agréés, en règle générale, par les autorités religieuses compétentes pour tout ce qui touche les questions de mariage ou de divorce. Ils ont été empêchés, quelquefois, de conduire des enterrements. Les conversions auxquelles ils procèdent ne sont pas reconnues. Le rabbinat orthodoxe a fait savoir par la presse que les prières des fidèles dans les synagogues de tendance conservatrice ne sont pas valables⁵⁰ !

L'amendement proposé par le bloc religieux aurait privé les convertis au judaïsme, selon la procédure prévue par les conservateurs ou libéraux (tant en Israël qu'aux États-Unis ou dans d'autres pays) du droit au retour et de la citoyenneté israélienne *automatique*. À la longue, tous les Juifs conservateurs ou libéraux auraient été suspects aux yeux des *autorités*

⁵⁰ Ephraïm TABORY, « Reform and Conservative Judaism in Israel : A social and Religious Profile » dans *American Jewish Year Book 1983*, New York, Philadelphia, The American Jewish Committee and The Jewish Publication of America, 1982, volume 83, pp. 41-44.

administratives – ils le sont déjà aux yeux des orthodoxes – puisqu'ils peuvent contracter des alliances avec des personnes qui ne seraient pas juives d'après la nouvelle loi. C'est donc une question de principe d'une grande portée puisqu'elle allait consacrer, si l'amendement avait été approuvé par le Parlement, une *scission du peuple juif*. Il y aurait eu, d'un côté, ceux qui auraient eu droit automatiquement à la citoyenneté israélienne et, de l'autre côté, ceux qui auraient dû se soumettre à une conversion orthodoxe pour pouvoir en bénéficier⁵¹. À la limite, l'amendement aurait renversé toute l'économie de la loi du retour qui repose sur l'idée que les Juifs constituent un peuple, de tendances diverses, et non une communauté religieuse ayant une doctrine affirmée. Il est vrai que l'immigration des Juifs occidentaux en Israël est assez faible, mais un des objectifs de cette proposition visait à discréditer aux yeux de l'opinion publique juive d'Israël et de la diaspora les mouvements libéral et conservateur *en se servant du prestige de l'État*. Ainsi le Parlement d'un État laïque qui comprend des agnostiques de droite et de gauche et des Arabes allait participer de manière détournée à l'exécution du pluralisme juif, une des grandes acquisitions de la modernité, qui est aussi à l'origine du sionisme, en renforçant le pouvoir des orthodoxes minoritaires en Israël et en *diaspora*.

Il y avait une raison encore plus déterminante pour le parti national-religieux de soutenir cet amendement. Celui-ci défend, comme on l'a vu, une « orthodoxie » qui n'est plus celle du judaïsme traditionnel, mais qui n'est pas encore une hétérodoxie déclarée. Le développement en Israël, surtout du mouvement conservateur, inquiète particulièrement l'*establishment* religieux. Comme beaucoup de Juifs de la *diaspora*, la majorité des Israéliens n'est pas orthopraxe. En simplifiant, on pourrait dire que cette attitude a été érigée en principe par le mouvement conservateur. Celui-ci admet que la religion juive a connu dans le passé une évolution dont le principe est légitime dans la mesure où elle se produit de manière organique. Le mouvement conservateur rejette tout changement brutal qui se baserait sur les seules considérations rationnelles. Il n'accepte ni ne rejette la *halakha* traditionnelle. Dans le domaine des croyances, il souscrit à la formule qui proclame que l'État d'Israël est « le commencement de l'éclosion de notre rédemption ». Défendant à la fois la tradition et la modernité, il menace sérieusement la position de l'*establishment* religieux. De plus, il est profondément attaché au principe de la séparation de

⁵¹ Il est possible d'acquérir la nationalité israélienne en suivant une procédure ordinaire, semblable à celle de tous les États modernes.

la religion et de l'État. Il fallait donc trouver un moyen juridique de l'empêcher de se développer en Israël.

Le Parlement a repoussé, en janvier 1985, par une majorité de soixante-deux voix contre et cinquante et une voix pour et une abstention la proposition. Ce vote a été obtenu notamment grâce à l'appui ou à l'absence de certains libéraux liés au *Likoud*. L'amendement aurait renforcé l'isolement d'Israël, ce que cherchaient – peut-être – certains religieux. Pour le Parlement, l'État d'Israël ne se confond pas avec le judaïsme orthodoxe. Il reste ouvert au peuple juif, à son pluralisme et aussi au dialogue avec la *diaspora*.

La même conception a prévalu lors de l'opération de sauvetage et d'accueil de milliers de Juifs d'Éthiopie qui ignorent tout de la tradition rabbinique, auxquels le gouvernement a accordé le bénéfice de la loi du retour.

En guise de conclusion

En dépit de la grande « visibilité » médiatique de la question et des partis religieux, ceux-ci n'ont pas réussi à infléchir de manière durable l'orientation laïque de la société juive en Israël.

L'activisme des partis religieux est un avatar de la vie politique israélienne. Déjà avant l'indépendance, le parti majoritaire a recherché leur collaboration parce qu'il croyait que leurs demandes ne compromettraient pas la politique étrangère, sociale et économique qu'il entendait mener. La place que la religion occupe dans la société israélienne résulte d'un choix politique voulu par le parti majoritaire. D'autres formules de coalition existaient, mais il les a repoussées. La réunion des partis religieux au sein d'une même coalition ne peut conduire qu'à la surenchère, car leurs intérêts politiques sont divergents, à moins qu'ils ne soient « neutralisés » dans de larges coalitions comme c'est actuellement le cas. *L'Agoudat Israël* pour poursuivre sa politique et financer ses institutions à besoin de l'aide de l'État. Ce parti cherche à acquérir les mêmes avantages que ceux qu'a obtenus le *Mafdal* en faveur de l'establishment religieux.

Certains groupes constitutifs de l'Agouda ont dénoncé la politique activiste adoptée par le *Mafdal* dans le but notamment de le compromettre aux yeux de l'opinion publique et de casser le monopole de l'establishment religieux. Les résultats des élections de 1981 et de 1984 ont montré que

beaucoup de citoyens qui autrefois votaient pour les partis religieux ne les ont pas suivis dans ces querelles.

L'Agouda a perdu la moitié de ses effectifs parlementaires. Un nouveau parti, le *Shas*, qui défend des positions identiques vient de faire son entrée sur la scène politique. Il est soutenu à la fois par une personnalité séfearade de l'*establishment* religieux et par un des dirigeants d'une des formations de l'*Agoudat Israël*. Le *leader* de ce nouveau parti, le rabbin Itzak Peretz, a accepté de se joindre au gouvernement rompant ainsi une tradition de l'Agouda lorsqu'elle soutenait une coalition. La collaboration *régulière* avec des incroyants a toujours caractérisé les modernistes. On assiste dès lors à une transformation de l'orthodoxie traditionnelle, du moins sur le plan politique.

Le parti national-religieux, représentant l'orthodoxie moderne et nationaliste, est sorti très affaibli des deux consultations nationales et a souffert de graves divisions internes. Il n'a plus que quatre députés. L'option radicale qu'il avait choisie pendant le premier gouvernement Begin ne fut pas « rentable ». Il est probable que ce parti revienne à une position politico-religieuse plus modérée. Le procès et la condamnation des activistes du *Gouch Emounim* ont profondément traumatisé les nationalistes religieux et laïques qui les soutenaient.

Sans doute l'*establishment* religieux conservera-t-il son monopole, mais il devra rechercher l'assentiment des citoyens et fortifier ses tendances modernistes dans le domaine du droit rabbinique. En revanche, s'il décidait de se raidir dans une position intransigeante, les mouvements non-orthopraxes, surtout le mouvement conservateur, trouveront au sein des partis non religieux de solides appuis.

La thèse « évolutionniste » selon laquelle le rôle de la religion dans l'État perdrait progressivement son importance n'est pas encore confirmée ni infirmée. On constate dans toutes les couches de la population les effets de la sécularisation. Celle-ci estompe les différences ethniques de religiosité. L'ethnicité diminue et diminuera encore à l'avenir, mais la division entre, d'une part, les laïques et les non-orthopraxes qui sont majoritaires, et, d'autre part, les orthodoxes, risque de devenir plus aiguë et plus conflictuelle.

Le gouvernement d'union nationale issu des élections de juillet 1984, soutenu par environ nonante députés sur cent vingt, s'est engagé à maintenir le *statu quo* en matière religieuse, c'est-à-dire à ne pas modifier les principes de l'accord intervenu en 1947 entre l'Agence juive et l'*Agoudat Israël*. Cette disposition a permis de repousser l'amendement sur la procédure

de conversion au judaïsme – sur lequel les partis religieux étaient tombés d'accord – sans entraîner la rupture de la coalition gouvernementale.

Quels que soient les efforts déployés par les orthodoxes pour éviter « une scission du peuple juif », celle-ci s'est déjà produite, en Israël et en diaspora, bien avant la création de l'État. Le critère de cohésion de la société juive n'est pas celui que voudraient imposer les militants sionistes religieux ou orthodoxes activistes, mais celui qui fut à l'origine de la création de l'État.

Seul le lien national, fondé sur l'humanisme, la culture et la langue hébraïques, a été et est encore capable de normaliser la vie des Israéliens et de leur faire entrevoir avec sérénité des relations fructueuses avec leurs concitoyens arabes et aussi avec les États et les peuples voisins.

Sectes et intégrisme

Michèle MAT et Anne MORELLI

Traiter des sectes et de l'intégrisme constitue une double gageure : chacun sait confusément ce que signifient les deux termes sans pouvoir pour autant en donner une définition claire qui en épuise le sens.

Mal aimés des grammairiens, ces termes suscitent souvent la vindicte des théologiens. L'usage courant a conféré au mot « secte » des connotations de normativité et de mépris, encore renforcées par l'assimilation fréquente secte/hérésie. Et l'explicitation du terme « intégrisme » cède souvent le pas à un portrait-charge de l'intégriste, brossé par des commentateurs hostiles. C'est une « erreur de perspective », disait le cardinal Suhard en 1947, « qui revêt trois formes (...) : une forme 'doctrinale', qui tournée vers les valeurs du passé, 'confond l'intégrité de la doctrine avec le maintien de son revêtement passager' ; une forme 'tactique' qui tend à 'fuir ou combattre' le monde, 'royaume du péché et de l'erreur' ; une forme 'morale' qui proclame le divorce du monde et du christianisme, 'l'inutilité', voire 'la nocivité' de l'action »¹. C'est « une nouvelle forme de l'orthodoxie dont les limites s'étendaient aussi loin que les préjugés de ses créateurs », déclarait J. Rivière dans son ouvrage sur *Le modernisme dans l'Église* (1929)². Mieux, en 1952, dans *La Vie spirituelle*, Marc Oraison parle de « manifestation névrotique d'une angoisse profondément personnelle », d'une peur panique de la liberté, où entre... « une indéniable composante sado-anale »³ !

Ce folklore théologico-psychanalytique n'est pas la règle, mais les plus iréniques des définitions de l'intégrisme ne sont pas pour autant démunies d'équivoques dues.

¹ Cardinal SUHARD, *Essor ou déclin de l'Église*, lettre pastorale citée par Ch. LEDRE, article « Intégrisme » de *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, encyclopédie publiée sous la direction de G. JACQUEMET du clergé de Paris, Paris, t. V, 1963, col. 1824.

² Cité par A. MICHEL, article « Intégrisme » du *Dictionnaire de Théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie générale catholique, leurs preuves et leur histoire*, Tables par B. LOTH et A. MICHEL, Paris, 1967, 2^e partie, col. 2294.

³ « La peur en psychologie religieuse », *La Vie spirituelle. Supplément*, 15 sept. 1952, pp. 294, 296-297, col. 2294.

– « aux circonstances dans lesquelles il (le terme) est né » – nous ne nous y arrêterons pas ;

– « à la variété des sens, présents ou rétrospectifs, dont on l'a surchargé, alors que, vieux seulement d'un demi-siècle, il n'a pas eu le temps ni de se fixer, ni de s'assouplir » ;

– « à l'indécision qui règne sur la nature profonde de l'intégrisme, comme sur l'extension des domaines où il s'applique » ;

– « à la disparité des catégories auxquelles on l'oppose »⁴ ; citons pêle-mêle progressisme, laxisme, modernisme, libéralisme, minimisme, concepts eux-mêmes plurivoques qui obscurcissent le débat.

Les tentatives, faites par les sociologues de la religion pour déterminer les spécificités *qualitatives* de l'Église et de la secte, ne sont, elles non plus, guère couronnées de succès. On a souvent opposé l'universalisme des Églises soucieuses de maintenir autant que possible « des relations diplomatiques avec l'État » et l'« exclusivisme », le « repli sur soi » des sectes⁵ ; le recrutement des Églises, dans les classes sociales gouvernantes, et celui des sectes, dans les milieux défavorisés. On a mis aussi en évidence le contraste entre les liturgies rigides et solennelles des Églises et la spontanéité du culte dans les sectes.

Dans la réalité, la frontière entre Églises et sectes est extrêmement floue. Si les Témoins de Jéhovah, les huttériens ou les amish sont des sectes élitistes, hostiles à tout œcuménisme, les prétentions de la Conscience de Krishna sont aussi universalistes que celles des Églises chrétiennes : les *Entretiens à Moscou* sont adressés « aux citoyens et aux chefs d'État du monde entier avec l'espoir de clarifier les concepts actuels de progrès et de paix »⁶.

Les disparités sont aussi grandes en matière de recrutement, d'organisation interne ou de rituel, et le divorce entre une réalité mouvante et les classifications des sociologues, aussi important. La première génération des Darbyistes du Borinage provenait des couches les plus pauvres de la population, mais il faut disposer de plantureux moyens financiers pour accéder à la perfection scientologique.

⁴ Ch. LEDRE, *op.cit.*

⁵ Discrimination faite par le pasteur protestant E.V. HOFF et souvent reprise : cité par H.C. CHERY, *L'offensive des sectes*, Paris, 1954, pp. 37-38, 39-40. Voir aussi l'article de J. SEGUY, « Église et sectes », *Encyclopaedia universalis*, II, pp. 1010-1011, éd. 1968.

⁶ Sa Divine Grâce A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, *Entretiens à Moscou - Conscience et Révolution*, Bhaktivedanta Book Trust, 1973.

Les critères qualitatifs ne permettent pas non plus de distinguer les structures et les modes de fonctionnement des communautés religieuses, qui rejettent l'autorité des Églises officielles, de ceux des dissidences de l'intérieur, qui évoluent sur les étroites lignes de crête tracées entre orthodoxie et hérésie, et basculent, au hasard des circonstances historiques, dans l'un ou l'autre camp. Ainsi la rigidité liturgique de la Conscience de Krishna, réputée « secte », est comparable à la solennité hiératique des messes catholiques de jadis, chères aujourd'hui aux fidèles de monseigneur Lefèvre. Elle tranche nettement avec le caractère informel, le climat d'improvisation et de spontanéité des réunions des mouvements catholiques de « Renouveau dans l'Esprit » – « la chance de l'Église », déclara Paul VI en 1975. De même, comme chez les Enfants de Dieu ou les Trois Saints Cœurs, la mise en commun des biens au nom d'un retour au christianisme des origines, et la soumission absolue au *leader* sont la règle dans les communautés charismatiques catholiques décrites par Monique Hébrard⁷, qui constituent autant d' *ecclesiolae in ecclesia* sans manifester pour autant des velléités de sécession. Enfin, dans un supplément à une revue aussi peu suspecte que *Pastoralia*₂, éditée à l'intention du clergé catholique belge, le Père Paul Lebau, S.J., n'hésitait pas à affirmer que le monachisme, « institution qui, depuis de longs siècles, a acquis droit de cité et de respectabilité dans l'Église, (...) à ses origines, présentait incontestablement des caractéristiques sectaires »⁸.

De ces quelques exemples ressort nettement, nous semble-t-il, la caducité des critères qualitatifs avancés pour étayer la dichotomie Église/secte : une dichotomie qui exprime un simple déséquilibre quantitatif, un rapport de forces entre des communautés religieuses dans un contexte historique donné⁹.

C'est dans cette perspective, et sans prétendre à l'exhaustivité, que nous nous attacherons à quelques manifestations souvent paradoxales d'un passéisme radical, hostile au devenir, de sectes actives en Occident. Passéisme doctrinal tout d'abord, qui s'inscrit dans des stratégies ambiguës... ni plus ni moins cependant, on le verra, que les réactions des Églises officielles.

⁷ M. HEBRARD, *Les nouveaux disciples. Voyage à travers les Communautés charismatiques*, 2^e éd., Paris, 1979.

⁸ *L'offensive des sectes*, supplément à *Pastoralia*, décembre 1979, p. 3.

⁹ Une secte est « sans nuance péjorative, un groupe de gens qui, sur le plan religieux, ne s'étant pas assimilés à une plus grande communauté spirituelle, sont regroupés *en petit nombre*, pour vivre en commun et parfois même communautairement un idéal religieux, soit ancien, soit nouveau ». Une Église est « une secte qui a réussi ». Pour n'être pas parfaites –, quel est par exemple le critère de réussite ? –, ces définitions de Jean HADOT me paraissent le moins entachées de préjugés normatifs et les plus proches de la réalité (« La montée des sectes », *U 2000. Bulletin de l'Université libre de Bruxelles et de l'Union des Anciens Etudiants*, n° 27, avril 1981, p. 33).

Intégrisme et *Realpolitik*

Caractéristique du passéisme intégriste, la répugnance marquée à l'égard des théories évolutionnistes est monnaie courante dans les textes sacrés des sectes. Celles-ci s'accommodent mal, dans l'ensemble, des hypothèses scientifiques sur les origines de l'univers, hypothèses mouvantes par essence, sans cesse déconstruites et affinées, qui fissurent les certitudes bétonnées et intemporelles des nouveaux prophètes, qui fragilisent leur autorité. Et Moon, les Témoins de Jéhovah et bien d'autres sectes fondamentalistes de situer la création de l'homme quatre mille ans avant notre ère.

Mais, insidieusement, alors même qu'elles récusent les théories des savants, les sectes s'efforcent, en guise de contre-attaque, de canaliser à leur profit l'attrait exercé sur nos contemporains par le discours fantasmagorique, d'origine positiviste¹⁰, construit autour de la science, profanatrice des orthodoxies traditionnelles, devenue à son tour, selon un mécanisme récurrent, lieu d'un nouveau sacré¹¹.

La mobilisation de la science sous la bannière du religieux aboutit à de curieuses constructions non exemptes de contradictions internes. La réfutation de l'évolutionnisme par les Témoins de Jéhovah est un bric-à-brac cocasse où s'articulent, nantis de la même autorité, des extraits d'articles de magazines scientifiques et des citations bibliques. Et les Témoins invoquent, au terme d'une argumentation aberrante, l'autorité de la science, en général, contre Darwin, responsable en partie, par Nietzsche et Marx interposés « de l'aggravation de la criminalité, de la délinquance, de la débauche, et même des guerres »¹².

¹⁰ « La science, assurait Renan en 1890, peut vraiment prendre la place de l'ancienne foi religieuse. Elle peut se substituer à la religion pour expliquer à l'homme son mystère ; elle est en mesure de résoudre l'énigme de son existence. »

¹¹ Voir l'analyse de J. ELLUL, *Les nouveaux possédés*, Paris, 1973, pp. 130-133 : « on a assisté de plus en plus à la rupture entre ce que font les scientifiques dans leurs laboratoires, les patientes recherches, les prudentes conclusions, le renoncement aux explications, le refus des généralisations, la récusation des causalités (...) et l'exaltante célébration de la science qui, bien entendu, a la vérité comme contenu, principe et fin. Elle est révélatrice de la vérité dernière, en même temps que s'associe à cette foi l'absolue conviction de l'universelle capacité de la science. (...) Cette croyance en l'universelle capacité de la science est maintenant associée à la foi que la science est le destin de l'homme. Il vit (et ne peut vivre autrement) dans le cosmos scientifique : c'est la science qui lui découvre son origine, qui justifie son présent, qui lui garantit un avenir. Bien entendu, la science des scientifiques ne fait rien de tout cela, et n'y prétend pas. Mais elle a un tel prestige, elle aboutit à de si grands résultats, elle représente une telle valeur que cela ne peut se traduire dans le discours généralisé, globalisé, autrement que sous forme mythique où la science est tenue d'assurer le tout, en conjugaison avec l'histoire (...) Grand mythe de l'humanité moderne, (le mythe de la science est) sa référence universelle, que l'on retrouve dans toutes les attitudes, toutes les recherches, toutes les évidences reconnues, toutes les situations assumées. »

¹² *L'homme est-il le produit de l'évolution ou de la création ?*, Watchtower Bible and Tract Society of New International Bible, Students Association, York, 1969, éd. française, pp. 168-171.

Même tactique dans les *Entretiens à Moscou* publiés par la Conscience de Krishna. Sa divine Grâce A.L. Bhaktivedanta. Swami Prabhupada vilipende, lui aussi, Darwin et traite les scientifiques de *rascals* (coquins)¹³. Mais, non sans incohérence, comme les Témoins de Jéhovah, il utilise le témoignage d'un médecin à des fins apologétiques, pour étayer la thèse de l'infailibilité des écrits védiques et prouver le bien-fondé du recours, en toute discussion, au seul argument d'autorité¹⁴.

Avec, pour finalité paradoxale, l'aliénation de l'esprit critique à l'autorité magistrale, majorée dans l'intégrisme, le discours des sectes est, on le voit, le lieu d'associations hétéroclites entre crédulité primaire et simulacre de rationalité, de résurgences de superstitions ancestrales, camouflées sous un masque pseudo-scientifique.

Ces dévoilements de sens, cette récupération conflictuelle sont le fer de lance d'une stratégie développée en direction des discours concurrents : mythe d'une science omnipotente, on vient de le voir, mais aussi idéologies religieuses officielles.

« La grande majorité de la clientèle des sectes se recrute parmi des catholiques baptisés », constatait Jean Vernet¹⁵. Des statistiques sérieuses nous manquent pour vérifier le bien-fondé de cette assertion, mais les méthodes des nouveaux maîtres à penser la rendent très plausible. Lorsqu'ils n'optent pas, au moins en apparence, pour la coexistence pacifique, en affichant l'aconfessionnalité de leur mouvement, comme L. Ron Hubbard (Scientology)¹⁶, les nouveaux prophètes, comme les anciens, déploient avec succès de subtiles manœuvres de captation de légitimité, par raccrochage systématique à une tradition spirituelle prestigieuse, dénaturée, disent-ils, par les Églises qui s'en prétendent dépositaires et miraculeusement régénérée par les modernes émules de Moïse et de l'apôtre Paul¹⁷.

Alors que les sectes syncrétistes Sai Baba ou Alice Bailey Christianity s'approprient un *corpus* textuel authentifié par l'orthodoxie chrétienne, la *Bible*, et justifient la spécificité de leur interprétation en y interpolant le récit des « années perdues » du Christ, passées, assurent-elles, après des

¹³ Today's Scientists. Making Life or Taking Life ? », *Back to Godhead*, vol. 14, n° 5, 1979, pp. 3-6.

¹⁴ *Entretiens à Moscou*, pp. 79-80.

¹⁵ J. VERNETTE, *Sectes et réveil religieux. Quand l'Occident s'éveille...*, Mulhouse, 1976, p. 82.

¹⁶ Voir e.a. *What is Scientology ?*, based on the works of L. Ron Hubbard, founder of Dianetics and Scientology, Los Angeles, Church of Scientology of California, 1978, pp. 199-200.

¹⁷ Qu'ils aient nom Joseph Smith (Mormons), Roger Melchior (Trois Saints Cœurs), le Christ de Montfauvet ou Moon, tous assurent avoir reçu la vérité, par révélation directe de Dieu lui-même.

sages de l'Inde¹⁸, les moonistes considèrent le message des *Principes divins* comme « la révélation de Dieu pour l'humanité contemporaine, dans le prolongement de la tradition spirituelle du judaïsme et du christianisme » qui l'ont trahie.

Les équipes de recruteurs du Messie coréen reçoivent d'ailleurs des instructions très claires : lors des premiers contacts, il faut modifier nos discours en fonction des convictions de l'interlocuteur, partir de la *Bible* plutôt que des *Principes divins* avec les chrétiens (et même, précise-t-on, pour les catholiques, de la *Bible* de Jérusalem)¹⁹. Dans ses *Principes divins*, Moon rejette la haute critique, pratiquée depuis Richard Simon, facteur de corruption de la primitivité du message et génératrice de doutes. Il prétend s'en tenir à une interprétation littérale de traductions modernes (!) de la *Bible* et multiplie les pseudo-démonstrations mathématiques pour fixer le début de l'ère de perfection et la date de naissance du nouveau Messie.

Non moins friand de calculs farfelus que Moon et soucieux, comme lui, de trouver des repères chronologiques qui scandent la succession des temps et révèlent l'existence d'une Providence divine à l'œuvre dans l'histoire de l'humanité, William Miller, le premier prophète des Adventistes du Septième jour, abusa de la méthode, ou plutôt de l'absence de méthode, qui consiste à rapprocher, hors de tout contexte, des extraits de la *Bible* d'origines différentes et choisis de préférence dans les textes « apocalyptiques », dont l'obscurité et le catastrophisme sont une mine pour les millénaristes de tout poil, obsédés par la fin du monde. Mais les William Miller, les Nathan Knorr (Témoins de Jéhovah) et autres Christ de Montfauvet n'ont pas l'apanage de cette conscience eschatologique. La destruction du monde fut prophétisée en 1776 au Congrès romain du Renouveau Charismatique catholique, cher à Paul VI, et Jean Séguy a souligné l'importance des aspects millénaristes dans nombre d'ordres religieux, « fondés avec l'idée qu'ils sont l'Ordre des derniers temps et qu'ils ont un rôle à jouer dans cet événement, après une période de grande tribulation »²⁰.

Mais ne laissons pas l'arbre cacher la forêt en ironisant sur les fantaisies doctrinales des nouveaux intégristes. Le littéralisme de leurs lectures

¹⁸ Pour l'exposé de leurs thèses, voir M. ALBRECHT, « Fuzzy thinking in the Age of Aquarius ». Some thoughts on « Alice Bailey Christianity », *Update*, v, 2, 1981, p. 25 et N. DUDDY, « A simple question », *Update*, v, 3/4, 1981, p. 77. Publiée par le Dialogue Center d'Aarhus (Danemark), *Update* est une revue consacrée exclusivement aux nouveaux mouvements religieux.

¹⁹ *Introduction au message de Sun Myung Moon. Les Principes Divins*, Paris, AUCM, 1977, pp. 11 et 13. E KAUFMANN, « La secte de Moon : comment fabriquer des enfants trop sages », *Le Monde*, 1^{er} juin 1975, p. 16.

²⁰ Cité dans M. HEBRARD, *op. cit.*, pp. 207-208.

bibliques, accessible à tous et sécurisant dans sa radicalité même, leur hostilité marquée à l'évolutionnisme sont somme toute des attitudes parfaitement logiques dans le contexte d'idéologies religieuses qui, arguant de la caution de l'au-delà, s'affirment porteuses de vérités éternelles et prétendent offrir à leurs disciples des réponses simples, des axes d'orientation et d'interprétation qui confèrent à l'univers un sens, défini une fois pour toutes : d'où leur succès auprès de nos contemporains assoiffés de messages absolus.

Fait plus troublant, mais pas tellement inattendu, on retrouve avec ou sans décalage historique, les mêmes présupposés de part et d'autre de la frontière, tracée par les Églises officielles, entre orthodoxie et hérésie. L'orthodoxie catholique imposa aux auteurs de manuels scolaires, durant tout le XIX^e siècle, le respect littéral de la datation de la Genèse, alors que monseigneur Frayssinous, grand-maitre de l'Université, s'était rallié dès 1825 au système des jours-périodes²¹. Et au début des années 1980, encouragée par la première victoire de Reagan, la *Moral Majority* américaine se mobilisa pour obtenir que soit enseignée officiellement dans les écoles, la « Science de la Création », véhiculée par la *Bible*, comme alternative aux théories évolutionnistes²².

Mieux, dans sa typologie des sectes, exemplaire à bien des égards de l'œcuménisme opportuniste des Églises officielles et dûment cautionnée par l'imprimatur de son évêque, un membre éminent de la hiérarchie catholique, ancien directeur national du catéchuménat en France et alors vicaire épiscopal de Montauban, choisissait comme critère de classement, la plus ou moins grande distance qui sépare les « religions sauvages » des Églises et la sévérité de ses jugements s'accroissait au fur et à mesure que s'estompait l'espoir de ramener les brebis égarées dans le giron de l'Église²³. Ainsi le fondamentalisme exégétique est-il un très positif « retour à la *Bible* dans une approche directe du texte », lorsqu'il est pratiqué dans les

²¹ J. STENGERS, « L'Église et l'orthodoxie des manuels scolaires au XIX^e siècle » dans : *Église et enseignement*, éd. J. PREAUX, Bruxelles, 1977, pp. 151 sv.

²² H. STEINITZ, « Un verdict en Arkansas », *Aufbau*, 15 janvier 1981, traduction A. KESTELYN dans *La Pensée et les Hommes*, 25^e année, mai 1982, pp. 301-303.

²³ Voir aussi, dans le supplément à *Pastoralia* déjà cité (p. 5), les propos du Père P. Lebeau : « La principale leçon », à tirer de l'histoire, « c'est que les responsables pastoraux de l'Église doivent toujours faire preuve, au départ, d'intérêt et de sympathie à l'égard de toute manifestation de créativité communautaire, même si elle peut paraître non conformiste par rapport à ses modèles antérieurs. C'est là la première manière d'aider les membres d'une secte à devenir une Communauté d'Église. » Attentisme qui procède, en dernière analyse, comme le remarquait J. Ellul (*op. cit.*, p. 198), d'une assimilation entre christianisme et religion, typique de la théologie de la sécularisation, de la certitude implicite que le christianisme étant la meilleure religion, tout renouveau religieux doit forcément aboutir à un renouveau chrétien », qu'« il vaut mieux un homme religieux qu'irreligieux : sa demande religieuse prépare à la foi au Christ ».

mouvements de Renouveau charismatique. Il devient l'« usage purement littéral » de la *Bible* dans des « groupes quelque peu fanatiques », les déjà plus lointains « Mouvements pour Jésus », avant de produire « d'ahurissants contresens » entre les mains des Témoins de Jéhovah²⁴. Ceux-ci, faut-il le rappeler, n'y vont pas de main morte avec l'orthodoxie : ils nient froidement l'immortalité de l'âme, l'enfer, le purgatoire, le dogme de la Trinité et jettent l'anathème sur Babylone la Grande, en clair les autres religions, alors que les mouvements charismatiques se contentent sagement de pratiquer la glossolalie à l'ombre du trône pontifical.

Est-ce aussi parce que les Adventistes du septième jour lui paraissent plus récupérables – à moins qu'ils ne soient devenus des concurrents trop puissants pour ne pas mériter quelques égards ? – que Jean Vernet s'abstient de relever chez eux la « pauvreté du contenu doctrinal », fustigée chez Moon, ou de reprocher à William Miller, comme à Nathan Knorr, une « lecture partielle, donc partielle » de la *Bible*²⁵ ?

Toujours est-il que les attentismes, les compromissions, les flottements de l'orthodoxie face aux dissidences amènent l'observateur extérieur à s'interroger sur la nature du message « authentique » des Églises. Dans cette perspective s'explique aussi la récurrence des querelles théologico-terminologiques que j'ai évoquées au début de ce texte. Loin d'être d'innocents *Kriegsspiele* de théologiens désœuvrés, elles procèdent aussi de cette volonté très prosaïque des instances ecclésiales de tout bord de régler et d'infléchir la circulation des âmes sur le vaste marché du spirituel, au prix de concessions aux nécessités de la *Realpolitik*.

L'adhésion aux sectes comme réponse « intégriste » à un choc culturel

Michèle Mat vient de rappeler la caducité des critères qualitatifs souvent avancés pour définir les sectes par rapport aux églises²⁶.

Je crois, comme elle, que l'intégrisme n'est en tout cas pas « le » trait particulier des sectes, mais qu'il se retrouve cependant dans certaines d'entre elles et qu'il est peut-être, parmi d'autres, l'un des facteurs d'explication de la réussite des sectes.

²⁴ J. VERNETTE, *op. cit.*, pp. 31, 33, 63.

²⁵ *Ibid.*, pp. 34, 55.

²⁶ Giuseppe IMBUCCI, *Servitù ed ambizioni della storia : per uno studio della emigrazione*, in *Sociologia, rivista di Scienze sociali*, 1981, n° 1, pp. 69 - 83.

Nous pourrions dire, en réponse à monsieur Poulat : « L'intégrisme existe car nous l'avons rencontré... » et je voudrais décrire ici quelques aspects intégristes de sectes s'adressant particulièrement en Belgique à un milieu que je connais bien, celui des immigrés non musulmans.

En effet, les sectes dont Michèle Mat a relevé l'extrême diversité, s'adressent, selon leur discours, leurs exigences et la « marchandise » qu'elles offrent, à des publics différents.

Ainsi, si la Scientologie prospecte plutôt les quartiers fortunés, d'autres sectes s'adressent à des milieux économiquement défavorisés.

Dans le cas des groupes dont je vais parler, ils s'adressent de plus à des êtres qui ont subi un choc culturel profond et qui sont, peut-être plus que d'autres, à la recherche de certitudes, d'une « tradition » et pour qui le fondamentalisme doctrinal de certaines sectes, ajouté à leur forte connotation affective, ne manque pas d'attraits.

Je me baserai principalement pour cette communication sur des enquêtes (disponibles à la bibliothèque de notre Institut) que j'ai réalisées à Bruxelles avec des étudiants de sciences sociales, dans le cadre du cours d'« Étude approfondie de questions de sociologie des religions » auprès de :

- Témoins de Jéhovah,
- la *Chiesa evangelica italiana* (pentecôtiste)
- Frères zaïrois (Mission zentrum) et du
- Dojo Mahikari (un syncrétisme d'origine japonaise, mais recrutant beaucoup parmi les Zaïrois).

En dehors de ces groupes, il existe aussi à Bruxelles un groupe de Pentecôtistes portugais et de Mennonites espagnols, mais que j'ai peu approchés.

J'utiliserai en outre des témoignages d'émigrées italiennes à propos de leur foi religieuse passée et présente.

La secte comme expression de la détresse morale de l'immigré

Le transfert de l'immigré d'une société souvent agricole et patriarcale dans notre monde urbain est très fréquemment ressenti de manière dramatique.

Ce transfert, qu'on a appelé parfois « une expulsion massive »²⁷ voit ses acteurs en butte à un véritable choc avec des cultures étrangères.

Sous l'impact de ce choc, certains aspects de leur culture d'origine vont disparaître, d'autres se déformer, d'autres encore, au contraire, se radicaliser.

La religion n'échappe pas à ce schéma. Le déracinement va induire certains à abandonner leurs pratiques traditionnelles, d'autres à innover, d'autres encore à renforcer leurs traditions.

C'est dans ce cadre que doit se comprendre le transfert religieux qu'opèrent certains immigrés vers les sectes à la suite de la transplantation culturelle qu'ils ont subie.

Ils vivent souvent douloureusement la lésion culturelle qui est la leur et souffrent d'une situation de déséquilibre dans un pays d'« accueil » où l'avenir incertain s'ajoute aux doutes sur les valeurs comparées du passé et du présent.

Ces angoisses se révèlent chez certains par de véritables troubles névrotiques, alors que d'autres se réfugient psychologiquement dans l'âge d'or qui aurait été celui de leur religion d'origine.

Les immigrés gardent souvent un souvenir fort et nostalgique de la religion qu'ils ont vécue avant leur départ.

Une immigrée sicilienne, née en 1926, raconte à Myrthia Schiavo²⁸ la beauté des fêtes religieuses de son village et la joie que, enfant de huit ans, elle avait eue à recevoir pour Pâques une petite robe neuve dont elle se souvient encore avec précision cinquante ans plus tard²⁹.

D'autres détaillent les passions du Vendredi Saint³⁰ ou les processions³¹.

Les fêtes religieuses étaient, dans ces villages, les seules occasions de réjouissances, apportant avec elles une moisson de liens affectifs et sociaux, et aussi la joie des petits orchestres locaux, de quelques séances de cinéma, la satisfaction d'un vêtement propre, l'espoir d'un bal.

²⁷ Myrthia SCHIAVO, *Italiane in Belgio. Le emigrate raccontano*, Tullio Pironti ed., Naples, 1984, p. 36. J'emploierai largement les témoignages recueillis par Myrthia Schiavo dont j'estime beaucoup le travail.

²⁸ Le feste dei santi erano meravigliose, in particolare per l'antichità, perchè andavano dietro aile tradizioni (...). Era un abitino verde, lo ricordo sempre, anche se avevo solo otto anni : e la mamma la notte, lavorava per sbrigarmi una giacca di lana rossa, per metterla sopra a quell'abitino, perchè faceva un po fresco. La Pasqua, quell'anno, cadeva il mese di marzo.

²⁹ Tanina, née à Caltanissetta en 1932, Myrthia SCHIAVO, *op. cit.*, pp. 73-74.

³⁰ Tanina, née à Caltanissetta en 1932, Myrthia SCHIAVO, *op. cit.*, pp. 73-74.

³¹ Enza Rotella, née en Calabre en 1938, *op. cit.*, p. 111.

Une Calabraise née en 1913 et émigrée à Grâce-Hollogne en 1950 résume cette fonction sociale de l'Église dans sa jeunesse par une formule lapidaire : *mi divertivo andando al fiume* (pour laver le linge et se baigner), *andando alla Messa... e basta*³² (– Je me divertissais en allant à la rivière et à la Messe, c'est tout.)

Une autre Italienne de la même génération avoue qu'elle allait non seulement à la messe le dimanche, mais même parfois aux vêpres, *perchè ce se ritrovava con gli amici*³³ (= parce qu'on s'y retrouvait avec les amis).

L'expulsion de cette société rurale où la religion avait un si grand impact social a entraîné pour beaucoup d'émigrés une désaffection vis-à-vis de la religion : *Non si ha più il tempo neppure di andare in Chiesa. La vita è ormai totalmente cambiata*, constate Myrthia Schiavo dans l'introduction aux témoignages des immigrées en Belgique qu'elle publie³⁴.

Beaucoup ne fréquentent plus les églises en Belgique, car ils n'y reconnaissent pas leur pratique traditionnelle ou ils n'y vont plus que dans les grandes occasions alors qu'ils étaient dans leur village des pratiquants réguliers³⁵.

C'est dans l'« intervalle », pour employer le langage de Dupréel, entre les réalisations et les aspirations des immigrés que les sectes vont pouvoir se glisser, et cela avec d'autant plus de facilité que le déséquilibre est grand et que leurs aspirations sont mal assouvies.

La secte comme protestation contre la détresse matérielle que vit l'immigré

Tous les groupes religieux que nous avons abordés lors de nos enquêtes à Bruxelles prétendent, sans exception, recruter dans tous les milieux sociaux.

Or, cette assertion est fausse. Les sectes sont, volontairement ou non, socialement spécialisées et celles dont je parle ici s'adressent préférentiellement aux exclus de la société de consommation.

Leur message, à ce niveau, a des connotations nettement intégristes par son refus de l'idée d'évolution, de sciences, de technique.

³² Teresina, *op. cit.*, p. 3.

³³ Ines, *op. cit.*, p. 23.

³⁴ « On n'a même plus le temps d'aller à l'église. La vie est totalement différente », *op. cit.*, p. XXVII.

³⁵ Témoignages de Tanins, née en 1932 à Caltanissetta, *op. cit.*, p. 74, et de Giovanna A., *op. cit.*, p. 138.

Cette attitude passéiste aboutit à condamner le monde moderne comme l'œuvre du démon, le royaume du péché et de l'erreur, ce qui est une valorisation indirecte des adeptes puisque ceux-ci ont notamment à repousser la consommation à laquelle justement ils n'ont pas accès.

À travers nos enquêtes, nous n'avons trouvé chez les Témoins de Jéhovah – qui comptent en Belgique 14,4 pour cent d'immigrés dont 11,3 pour cent d'Italiens³⁶ – que des personnes issues en général de milieu modeste.

Le groupe de « frères » zaïrois sur lequel nous nous sommes penchés est constitué en majorité de pauvres.

Une étudiante zaïroise de vingt-deux ans qui en fait partie confie :

« Nous sommes presque tous fauchés, un peu mal dans notre peau. Mais à qui en parler ? Pas à l'Université. Les 'blancs' qu'on y rencontre ne nous comprennent pas. Même s'ils sont 'pauvres' ils ne le sont jamais comme nous. Si je devais raconter à des copines que durant onze mois on a vécu à la maison sans chauffage, sans gaz, sans électricité, j'aurais honte. »

Une autre membre recueillie par ce groupe zaïrois, assure que pendant six mois elle a logé dans leur « église » :

« Souvent, nous étions sept à huit à loger là. On dormait par terre. »

La *Chiesa evangelica italiana*, aussi, qui réunit à Bruxelles chaque dimanche environ cent cinquante fidèles, sans compter les jeunes, recrute au sein d'une classe particulièrement défavorisée : les paysans pauvres du « Sud profond » de l'Italie, émigrés en Belgique pour y accomplir des professions manuelles.

On comprend que ces exclus accueillent avec soulagement une doctrine qui leur enjoint de combattre ou de fuir la société de consommation, œuvre du Diable, cette société même qu'ils convoitent sans pouvoir l'atteindre.

Ils considèrent souvent que la religion catholique est devenue laxiste et ils se considèrent – autre trait caractéristique de l'intégrisme – tels des remparts de l'orthodoxie.

Plusieurs femmes italiennes interviewées par M. Schiavo reprochent à l'Église d'avoir changé son message (*lo Vangelo non si poteva cambiare*).

³⁶ Johan LEMAN, Jehovah's Witnesses and Immigration in Continental Western Europe, in *Social Compass*, XXVI, 1979/1, pp. 50-51. Dans l'entre-deux-guerres, ce mouvement a eu un certain succès parmi les mineurs polonais en Belgique.

Dicevano che era stato scritto su una pietra. Perché lo avete cambiato ?³⁷⁾ et aux prêtres de ne pas tenir leur promesse de célibat³⁸.

À la *Chiesa evangelica* aussi, on assure que c'est l'Église qui est dévoyée, dont le message est affadi, mais qu'au sein de ce groupe pentecôtiste, on est *en présence d'une pratique évangélique identique à celle d'il y a deux mille ans.*

Pour contrecarrer cette évolution nuisible, il faut revenir à la pureté originelle et retrouver notamment une morale rigoureuse.

Il y a sur ce point unanimité, depuis les pentecôtistes portugais jusqu'aux frères zaïrois.

Les femmes notamment doivent retourner à leur rôle traditionnel. Les frères zaïrois sont opposés à leur travail à l'extérieur, au port du pantalon (comme dans le groupe portugais), aux produits de beauté, de maquillage.

Ils revalorisent le rôle de la ménagère : la femme, en se consacrant à sa famille, contribue au royaume de Dieu. En entretenant sa maison, elle contribue à sauver les âmes de ses enfants.

Dans la *Chiesa evangelica* aussi, les femmes sont habillées sans coquetterie et reléguées à un espace culturel strict (mais où elles occupent largement la petite place qui leur est réservée !).

Mais, alors que généralement l'intégrisme est teinté d'une nuance politique de droite, cette connotation peut être totalement différente dans le cas qui nous occupe.

L'Église catholique est tenue pour coresponsable de la situation de l'immigré dans une société où le pouvoir politique lui refuse la parole.

Un Zaïrois de cinquante-trois ans, membre d'une assemblée de frères, expose ses ressentiments envers l'Église catholique et ses missionnaires liés à la colonisation. Pour lui, *les catholiques sont intolérants et leur religion est une religion de caste* ; il lui préfère son groupe évangélique parce que sans lien avec le passé colonial.

Les pentecôtistes italiens aussi ont souvent adopté ce « protestantisme des humbles » pour rejeter la religion de la classe dirigeante.

Dans cette optique, le mariage de Nestore Rotella est absolument symptomatique d'une protestation sociale *via* un transfert religieux,

³⁷ « L'Évangile, on ne pouvait pas le changer. Ils disaient qu'il était écrit sur une pierre. Pourquoi l'avez-vous changé ? », Myrthia SCHIAVO, *op. cit.*, p. 17, témoignage d'une Calabraise née en 1913.

³⁸ Giovanna, née en 1926 à Caltanissetta, devenue témoin de Jéhovah, in Myrthia SCHIAVO, *op. cit.*, p. 46.

même très occasionnel. Ce militant communiste qui devint, dans les années soixante-dix, secrétaire de la fédération belge du PCI, avait en 1958 prévenu sa fiancée que *jamais il ne se marierait à l'église ni ne ferait baptiser ses enfants*. Sa femme raconte que jusqu'au dernier moment elle entretint l'espérance qu'il change d'idée. Finalement, voyant le chagrin de sa fiancée à l'idée de ne passer qu'à la maison communale, Nestore Rotella accepta de se marier... au temple protestant local (la *chiesa valdese*) où aucun des deux époux n'avait jamais mis les pieds !

Cette église-là semblait au militant communiste moins odieuse, moins complice du pouvoir politique³⁹.

Les vrais croyants cependant pensent aussi trouver dans leur nouvelle religion un remède à leurs malheurs, remède qui les dispense de toute action à tenter effectivement sur le monde et sur la société.

La prière notamment est présentée comme une promesse de réussite et de santé tandis que la médecine occidentale est méprisée.

Un « frère » zaïrois ayant perdu sa situation, s'exprime ainsi :

« Toutes nos difficultés s'arrangeront par la prière, car la prière donne la force de les affronter. »

Une jeune femme du même groupe assure que des « frères » en *priant ont vaincu leur cancer. Il y a une mère qui, en priant sans arrêt pendant dix jours, a sauvé son enfant de la maladie.*

Au Dojo Mahikari de Bruxelles aussi (qui accueille quotidiennement à Bruxelles de cinquante à cent fidèles dont beaucoup de Zaïrois), la lumière divine qu'on se transmet par les mains est censée guérir les maladies, causées par l'« esprit perturbateur » qui est attaché à chaque personne.

Les fidèles du Dojo de Bruxelles espèrent par des purifications spirituelles écarter d'eux tant la maladie que les souffrances matérielles du monde.

³⁹ Myrthia SCHIAVO, *op. cit.*, p. 114, récit d'Enza Rotella.

En Belgique aussi, on pose le problème de la relation entre le protestantisme populaire et les protestations sociales (cf. Jean PUISSANT, « Foi et engagement politique. Quelques réflexions sur la signification sociale du réveil protestant dans le Borinage », in *Problèmes d'histoire du Christianisme*, n° 11, 1982, pp. 9 à 26).

La secte comme cellule affective de l'immigré

De nombreux témoignages confirment que l'aspect affectif est essentiel dans le succès des sectes, notamment auprès des immigrés.

Pour expliquer les raisons de leur conversion, lors de notre enquête, les Témoins de Jéhovah sont unanimes : c'est la fraternité et la chaleur humaine qu'ils rencontrent dans la Communauté qui les a attirés.

Les étrangers y sont réunis dans la mesure du possible par groupes de langue, ce qui augmente encore les affinités internes.

Ci sono testimoni di Geova italiani e ci sono gruppi bel i; a me piace perchè sono sinceri, e inimicizia non c'è, c'è la fratellanza. Noi italiani ci riuniamo in un gruppo italiano, perchè nella nostra lingua ci spieghiamo meglio. Abbiamo affittato una casa e la pagano fra di loro. Ma se si vuole si può mettere qualche cosa, e quando c'è qualcuno da aiutare, qualche famiglia povera, si aiuta⁴⁰.

À la *Chiesa evangelica*, le culte est un *happening* au contenu émotionnel intense : aux prises de parole spontanées et aux chants succèdent invariablement des miracles, au milieu d'exclamations incompréhensibles.

Après trois heures de culte et de « communion » au sens fort du terme, les fidèles se saluent par la formule *pace fratello* et s'embrassent, échangent encore quelques mots, puis se quittent dans une ambiance de joyeuse excitation.

Notre observateur a décrit le Dojo de Bruxelles comme *avant tout un lieu de retrouvailles. C'est surtout les contacts qui semblent recherchés.*

De même, le groupe de « frères » zaïrois que nous avons étudié semble essentiellement devoir son succès à la chaleur humaine qu'on y trouve.

Les étrangers, affectivement exclus de notre société, trouvent dans ce milieu quasi familial (le terme de « frères » est d'ailleurs souvent employé) un lieu où jouer un rôle, mais aussi un lieu où l'on est accepté tel qu'on est.

Une mère zaïroise, membre de ce groupe et âgée d'une quarantaine d'années, témoigne en ces termes :

⁴⁰ *Idem*, p. 46, témoignage de Giovanna, née en 1926 à Caltanissetta, émigrée à Laeken (Bruxelles). « Il y a des Témoins de Jéhovah italiens et des groupes belges ; ça me plaît parce qu'ils sont sincères et il n'y a pas d'inimitié, il y a la fraternité. Nous, Italiens, nous nous réunissons dans un groupe italien parce que dans notre langue nous nous débrouillons mieux. Nous avons loué une maison et ils la paient entre eux. Mais si on veut, on peut donner quelque chose et quand il y a quelqu'un à aider, une famille pauvre, on aide ».

« J'ai tout perdu, ma famille, ma maison (...) Ici, il fait froid. Les gens ne vous répondent pas dans la rue. Mais grâce à mes frères en Jésus-Christ, je reprends courage. »

Une jeune fille du même groupe (vingt-deux ans) explique :

« On se retrouve en groupe pour prier. Mais surtout pour parler, parler pendant des heures. Le dimanche, on prie de huit à quinze heures. On se réunit dans une salle et chacun raconte sa semaine, ses espoirs, ses joies en s'adressant à Dieu. On chante et on se sent bien. »

Une mère célibataire zaïroise de vingt et un ans expose ainsi l'accueil sans limites qu'elle reçoit de ce groupe :

« Je viens ici, car c'est la même ambiance que chez nous. On se réunit, on mange, on prie, on chante. Certains entrent en transe, comme chez nous et personne ne trouve cela bizarre. Il n'y a rien de rationnel. Tout est avant tout émotif. On pleure de tristesse, mais on pleure aussi de joie. On pourrait hurler, s'arracher les cheveux, déchirer ses habits, la seule réaction du groupe serait : 'Prions pour notre sœur. Que Dieu l'aide. Pleure ma sœur. Pleure et je pleurerai avec toi'. C'est merveilleux. Pas de question, pas d'ironie, pas d'étonnement. Tout est normal car touché par le seigneur. Nulle part en Belgique, je n'ai trouvé quelque chose d'aussi apaisant. »

La secte comme refuge de l'immigré

Au sein de ces petits groupes religieux, les immigrés éprouvent donc un réconfort moral, affectif, mais aussi pour accepter les adversités matérielles, dans la mesure où on leur promet que tout va s'arranger.

Il est inutile – voire nocif – d'essayer d'agir sur le monde. Ce trait est encore une des caractéristiques de l'intégrisme, du moins tel que le définissait le cardinal Suhard⁴¹.

Un Zaïrois nous dit qu'il est vain d'essayer de comprendre le monde, *car nous essayons de tout expliquer à notre façon alors que tout a déjà été écrit il y a longtemps déjà.*

Une Zaïroise du même groupe de prière assure :

« Il ne faut pas chercher à comprendre. Dieu m'a envoyé les épreuves, Dieu m'enverra les solutions. Amen, Seigneur. »

⁴¹ Voir *supra*, l'exposé de Michèle MAT.

La parole de Dieu, qu'ils reproduisent dans différents groupes, par des formules entières stéréotypées, est leur refuge, leur consolation.

Une jeune Zaïroise de vingt et un ans explique le réconfort qu'elle retire de cet « accompagnement » de sa secte à ses malheurs :

« Ailleurs, il faut toujours expliquer et puis les gens vous disent : 'Réagis, fais un effort'. Ici, on vous dit 'vas-y, laisse-toi aller, va jusqu'au fond, là nous serons là pour te soutenir et prier' ».

Il ne sert à rien d'essayer de lutter et de réagir contre les adversités. Ces sectes prônent le fatalisme pour les marginaux de la société de consommation.

En leur sein, familial et chaleureux, les immigrés, exclus économiquement, politiquement, culturellement et affectivement de notre société y oublient leurs problèmes, comme sous l'effet d'un narcotique.

Quelqu'un disait :

« La détresse religieuse est, pour une part, l'expression de la détresse réelle et, pour une autre, la protestation contre la détresse réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, la chaleur d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu. »

Et Marx, puisque c'était lui, ajoutait ensuite son célèbre : *Elle est l'opium du peuple*⁴².

Alors que notre colloque se prépare à écouter monsieur Goriély (et avant de savoir s'il nous taxera à cause de cette citation d'intégristes, d'orthodoxes ou d'hétérodoxes !), je voulais signaler la parfaite adéquation que nous avons observée dans ce cas précis entre la description de la religion du prolétariat que faisait Marx il y a près de cent cinquante ans et la situation particulière que nos enquêtes nous ont fait découvrir parmi les immigrés qui cherchent à Bruxelles, en 1985, un réconfort dans les religions minoritaires.

⁴² Karl MARX, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, Introduction* (décembre 1843 - Janvier 1844). Texte republié dans Karl MARX, *Critique du droit politique hégélien*, traduction et introduction de Albert BARAQUIN, Editions sociales, Paris 1975, Annexe, p. 198. La métaphore de l'opium n'a pas été inventée par Marx, mais remonte aux philosophes du XVIII^e siècle (d'Holbach, Maréchal, ...).

Cf: Marian SKRZYPEK, « Les métaphores du Siècle des Lumières dans la théorie de la religion selon Lénine », in *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting*, n° 1, 1973 (n° spécial Holbach, 1723-1789).

Révisionnisme et orthodoxie marxiste

Georges GORIELY

« Droite ligne marxiste », « révisionnisme ». À ceux qui ne comptent pas parmi les plus jeunes, ces mots doivent rappeler quelque chose. En effet, ils ont figuré parmi les slogans, entendus, au milieu de cent autres, lors des événements (plus personne aujourd'hui ne dit « la révolution ») de 1968. Ils ne sont pas parmi les plus chargés de sens ou de portée morale, car si certaines formes de contestation ont visé juste, ont dévoilé des formes réelles de misère ou de domination, nous trouvons ici ce que l'agitation a eu de plus minable tant moralement qu'intellectuellement, ce qui la situe au degré zéro de l'intelligence politique.

Il s'agit en bref du phénomène maoïste occidental quasi balayé et oublié aujourd'hui, et dont pourtant l'impact sur une série d'esprits, à l'autorité reconnue, y compris parmi certains maîtres de notre maison, restera source d'ahurissements. Inutile de rappeler les tonnes de livres écrits, après généralement un pèlerinage de deux semaines en Chine, à la gloire de l'homme nouveau, de l'homme intégral, de l'homme arrivé au plus haut niveau de conscience politique, de ferveur collective, de bonheur. Et, après la rupture Moscou-Pékin, nombreux furent, parmi les intellectuels, (très peu nombreux en revanche parmi les ouvriers) ceux qui pour un temps allaient ranimer leur foi de naguère et la reporter de l'Union soviétique sur la Chine populaire. Ils reprenaient soudain un slogan venu de Pékin, selon lequel il y avait toujours eu deux lignes dans le mouvement socialiste : la ligne *révolutionnaire*, celle de Marx-Engels-Lénine-Staline-Mao, et la ligne *révisionniste*, celle de tous les compromis, de tous les opportunistes, de toutes les trahisons au profit du capitalisme, de l'impérialisme, du fascisme.

Le plus étonnant dans tout cela, c'est que le phénomène maoïste s'est développé spontanément en Occident. En effet, surtout après la révolution culturelle, il n'y eut rien qui ressemblât à un nouveau *Kominterm* ou à un *Agitprop* dirigé de Pékin. Il exprimait un besoin de foi qui, quand on en examine le contenu, les descriptions données d'une Chine de fantasme et de fantaisie, ressemble étrangement à celle propagée par de nouvelles sectes et notamment par la secte Moon (qui pourtant est une des

principales animatrices de l'esprit de croisade anticomuniste) : obéissance absolue à la parole infallible du maître, don total de soi à la collectivité, épanouissement trouvé dans l'étouffement de tout désir personnel et notamment de tout appétit sexuel. Degré zéro de l'intelligence politique, ai-je dit, car aucun début d'explication sociologique, psychologique ou idéologique n'était fournie de l'origine de ce qui était présenté comme une abominable trahison. On apprenait que la clique krouchtévienne avait soudain pris le pouvoir en URSS, avait abandonné la ligne marxiste pour se lancer dans le plus abject des révisionnismes, et restauré le capitalisme, le fascisme et l'impérialisme !

Et ces mêmes *révisas* en Occident étaient eux aussi devenus, à l'instar des sociaux-démocrates, les pires agents de la bourgeoisie, le principal obstacle à la révolution qui devait se répandre sur le monde. Rien dans tout cela qui permette même d'entamer un débat un tant soit peu argumenté. Tout relevait de la fureur verbale, du slogan imprécatoire. Le marxisme y est réduit à un état caricaturalement jargonant qui exclut même la possibilité d'une argumentation. Le phénomène maoïste occidental (qui n'a qu'un lien occasionnel avec la réalité chinoise) doit s'interpréter comme un moment de psychopathologie et de délire intellectuel dont un des aboutissements, atroce dans son absurdité, a été le terrorisme, heureusement sans prise sur les masses, et que quasiment tous ses adeptes sortis de leur cauchemar ont abandonné, parfois d'ailleurs pour donner dans l'imposture inverse de la « nouvelle philosophie » !

En revanche, nous voyons survivre les groupuscules trotskystes, dont la pensée ne parvient pas à se détacher des postulats archéo-marxistes les plus éculés, mais auxquels nous reconnaitrons le mérite de maintenir une tradition argumentative qui a caractérisé le marxisme authentique, sur la nature duquel nous reviendrons.

Et pourtant, si nous entamons cet exposé par le rappel de cette résurgence totalement dénaturée d'un débat intrinsèquement grave et sérieux, c'est parce que malgré tout cet affrontement soudain a été psychologiquement significatif et n'a pas été sans quelque portée historique. L'accusation de révisionnisme est la dernière qui puisse s'appliquer aux communistes orthodoxes et la mieux faite pour déconcerter les intéressés. Tel était d'ailleurs vraisemblablement le but des dirigeants de Pékin. En rompant avec Moscou, ils commettaient le plus effroyable des péchés, la pire des trahisons. Pour parer aux attaques dont ils auraient été l'objet, celles qui s'étaient abattues sur Tito, autant prendre les devants, porter les premiers les accusations infamantes dont ils s'attendaient à être l'objet : déviationnistes, révisionnistes, traîtres.

Et pourtant, ces imprécations ne restèrent pas sans conséquence, et peut-être même, puisque, nous dit le proverbe, « le diable aussi porte pierre », eurent-elles certains effets dans la voie d'une meilleure compréhension du phénomène communiste et de la signification fondamentale du marxisme. Une profanation absolue venait d'être commise par les « Maos », à laquelle n'aurait osé se risquer aucun socialiste. Car quelles qu'eussent été les atrocités stalinienne, il restait difficile d'admettre à gauche qu'une révolution, motivée au premier chef par la révolte contre la plus absurde et la plus effroyable des guerres, et qui prétendait émanciper l'humanité de toute oppression et avait suscité tant d'espoirs parmi des masses si vastes, n'aurait été qu'un fascisme et un « social-impérialisme » (ce que cette dernière expression signifiait, personne ne cherchait à l'interpréter idéologiquement, puisque aussi bien toute la tradition marxiste avait lié l'impérialisme au capitalisme, mais elle correspondait à une expérience indiscutable). Et en s'interrogeant sur les partis communistes, on pouvait présenter ceux-ci comme « révisionnistes », mais dans un sens totalement inadéquat par rapport à l'acception originellement donnée au terme. C'est un fait qu'en 1968, ils ne recherchèrent nullement à activer l'agitation. Il s'agissait de toute évidence pour eux d'éviter toute action aventuriste, de ne pas compromettre la puissance de leurs organisations politiques et syndicales. Mais tout cela devait-il être attribué à quelque révisionnisme khrouchtchévien ou post-khrouchtchévien. Ce n'est pas des années soixante que date cet opportunisme, cette inertie des partis communistes occidentaux. Le Parti communiste belge s'était fortement enflé au sortir de la guerre et fournit même quatre ministres. Qui donc pourrait leur attribuer une contribution quelconque à l'évolution sociale ou politique du pays ? En France, à l'époque du Front populaire, l'action du PCF se situait à la droite de celle de Léon Blum, car ils ne voulaient pas de réformes de structure, et Maurice Thorez est connu pour son « Il faut savoir terminer une grève » de 1936, tout comme par son « Produire, produire, produire » face aux grévistes de 1945, ou par sa condamnation de toute insoumission militaire pendant la guerre d'Algérie.

Alors faudrait-il tenir pour « révisionniste » la monstrueusement glorieuse époque stalinienne ? Absurde ! C'est l'époque où sans fin le marxisme-léninisme-stalinisme était affirmé « vérité de granit », totalement intangible, explicative non seulement de la réalité sociale et de l'action politique, mais du mouvement total de l'univers : c'était ce qu'on appelait « le matérialisme dialectique » (le *Diamat*) au nom duquel notamment fut condamnée la génétique mendélienne, et hélas ! pas seulement la théorie, mais aussi les biologistes qui avaient l'audace de la tenir pour établie. La vraie fidélité ne tenait pas à tel ou tel comportement concret adopté par les

divers partis ou par le guide, mais à une foi inébranlable : qu'il existait un savoir vrai (qu'on apprenait à réciter dans les écoles du parti), que ceux qui détenaient ce savoir étaient des guides infaillibles et que sur le plan pratique il fallait suivre la droite ligne du Parti dans toutes ses sinuosités pour cascadeurs. Le Parti a toujours raison, telle était, indéfiniment proclamée, la vérité des vérités et comme le parti était strictement hiérarchisé, un homme avait toujours raison. Nous rejoignons ici l'infaillibilité pontificale, sans même les restrictions que celle-ci permettait, puisqu'il ne fallait même pas que le Guide parlât *ex cathedra* et qu'il s'exprimât en matière de foi et de mœurs.

Dans cette résurgence bafouillante et furieuse d'un débat des plus sérieux à l'origine, subsiste la confusion entre dogmatisme théorique et intransigeance révolutionnaire, et cette confusion nul penseur ne pourrait être invoqué plus à propos pour la dissiper que Marx lui-même. Celui-ci écrit en effet, dans son introduction à la *Critique de l'Economie politique* : « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être, mais au contraire leur être social qui détermine leur conscience. Tout comme on ne peut juger un individu sur la manière dont il se représente, on ne peut juger une époque de bouleversement par la conscience qu'elle a d'elle-même ».

Des concepts tels que « fausse conscience », « mystification » seraient particulièrement adéquats pour caractériser le dogmatisme marxiste. En effet, l'homme a comme caractéristique de parler. Il parle pour exprimer ce qu'il pense, ce qu'il croit penser, ce qu'il veut qu'on croie qu'il pense, et là nous sommes au cœur de l'ambiguïté de la notion d'idéologie. L'art de la réflexion politique, c'est de savoir distinguer ces divers aspects du discours idéologique, art difficile, incertain, comme est difficile toute compréhension des motivations véritables des comportements humains.

Ainsi on a longtemps pensé, à travers les affrontements idéologiques, la Révolution française, ses origines, son développement, ses conséquences. Et en effet deux idéologies se faisaient face : celle selon laquelle le pouvoir émanerait de Dieu et celle qui le ferait émaner de la Nation, celle de l'ordre et celle du progrès, celle de la foi en la raison de l'homme et celle de la croyance dans le caractère irrémédiable de sa faiblesse. Il serait absurde de nier tout sens à de tels clivages puisque c'est autour d'eux que les esprits se sont affrontés. Et pourtant de tels affrontements ne dissimulent-ils pas plus qu'ils ne révèlent la réalité sociale ? Les ruptures idéologiques ne peuvent-elles aller de pair avec une continuité dans les comportements et les structures ? Autre exemple fort actuel : la rivalité Est-Ouest. Son caractère idéologique, basé sur l'incompatibilité réciproque sur ce terrain, reste mille fois proclamé. Et s'il ne s'agissait que d'une rivalité finalement

banale entre grandes puissances, où la raison d'État l'emporte sur toute passion idéologique, et où d'ailleurs la part de collision peut se concilier avec une part de collusion en vue du règlement des affaires mondiales ? Et nous pourrions multiplier à l'infini les exemples.

C'est dans cet esprit que nous voudrions aborder le problème : quel était la signification d'un débat idéologique typique, celui que suscita le révisionnisme marxiste, au moment où Vidée en fut lancée ? Efforçons-nous pour ce faire de parler le moins possible de Marx lui-même et dans la mesure du possible du marxisme. On peut le faire, car tout comme il n'y a pas de christianisme à l'époque où la vie terrestre est attribuée à Jésus, on ne peut guère parler de marxisme du vivant de Marx. Bien que les écrits de ce dernier ne soient pas sans rencontrer quelques échos, il n'est qu'un publiciste et un journaliste plutôt obscur qui n'anime aucun grand mouvement politique ou social, contrairement à Proudhon, Bakounine ou Blanqui. Or c'est peu après sa mort, en 1883, que sous l'égide de son compagnon Engels, qui lui survit pendant douze ans, le marxisme non seulement devient la règle d'action adoptée par le mouvement ouvrier européen, mais se présente comme une vision du monde scientifique, fondement de toute conscience politique et même de tout savoir en général. Une philosophie qui est censée faire quasiment corps avec ce que pense, ce que veut, ce que sent la classe ouvrière

Qu'est-ce qui a pu à ce point fasciner dans une œuvre souvent absconse, peu cohérente, inachevée dans beaucoup de ses parties et d'ailleurs peu lue dans sa forme originale, connue surtout grâce à la manière dont, à l'instigation de Engels, certains disciples ont su la distiller, la résumer, la commenter : Kautsky, le plus important, mais aussi Bernstein, Plekhanov, Lafargue, Antonio Labriola ? Peu de choses finalement par rapport à l'indiscutable ampleur des idées philosophiques, sociales, économiques, historiques que l'œuvre véhicule. Si l'on cherche l'inspiration du marxisme vulgaire, on peut se contenter de la lecture de deux écrits, totalement différents par leur style, leur inspiration, leur valeur : le *Manifeste communiste* d'un côté, l'*Anti-DÜhring* d'Engels, de l'autre. Le premier est un pamphlet politique qui n'a rien perdu de sa force de suggestion et reste un chef d'œuvre du genre. Le deuxième est un exécration produit du scientisme du XIX^e siècle, qui fait une application absurde de la dialectique hégélienne (car le mot même de « dialectique » n'a de sens qu'en tant que mouvement de l'esprit) qui nous apprend que tout est matière, qu'il n'y a pas de matière sans mouvement, que dans ce mouvement la quantité se change en qualité, selon un processus de thèse, antithèse, synthèse, et que c'est pourquoi, synthèse suprême, le socialisme doit triompher

Il n'y a vraiment aucun lien logique entre les deux écrits : la croyance en la réalité de la lutte des classes, en l'importance pour le prolétariat d'une prise de conscience politique, d'une volonté d'union et d'organisation n'implique nullement la croyance dans le déterminisme historique, ni dans un matérialisme ontologique, fût-il « dialectique ». Et pourtant, ces deux éléments se sont curieusement complétés dans ce qui a constitué l'orthodoxie marxiste.

Le « manifeste » lançait quelques idées simples et fortes : la classe ouvrière est à la merci des propriétaires des moyens de production; par la concentration capitaliste, les positions intermédiaires s'effondrent : le travail est totalement déqualifié.

Bref, ne cesse de s'amplifier la condition prolétarienne, celle des hommes qui n'ont que leurs bras à offrir, des bras qui sont souvent ceux de femmes et d'enfants, tant le travail a été simplifié, morcelé. Comment réagir ? Certes pas, comme en un premier mouvement l'ouvrier est tenté de le faire, en détruisant la machine, (Marx a la très vive conscience que l'on ne fait pas reculer l'histoire), mais en prenant soi-même en charge une société à laquelle la bourgeoisie a apporté de fantastiques transformations, sur lesquelles Marx, en disciple de Saint-Simon, est le premier à s'enthousiasmer, mais qui est prise dans de mortelles contradictions parce qu'elle a engendré les forces destinées à abolir son pouvoir.

De son appartenance de classe, le prolétaire doit tirer sa fierté et sa raison de vivre. Il se doit de lutter à chaque instant au coude à coude avec ses frères de classes, qui tous doivent *s'organiser* (ce mot avait une valeur *quasi* magique), même sur le plan international. (« Prolétaires de tous les pays, unissez-vous »), savoir que leur lutte ne poursuit pas des intérêts particuliers, mais vise à l'émancipation totale de l'humanité, à l'abolition de toute société de classes.

Marx a remarquablement compris ce qu'entraînait à ce premier stade la fabrique moderne. Et c'est une grosse supériorité par rapport à ses contemporains et notamment par rapport à l'admirable Proudhon, penseur génial à bien des égards, mais pour qui le travailleur reste largement un artisan. Les disciples de Marx s'adressent surtout à des hommes qui accomplissent un travail parcellaire et répétitif, ne savent souvent pas ce qu'ils produisent véritablement, ce qu'est la finalité de l'entreprise qui les a embauchés.

Marx leur a dit : « L'émancipation de la classe ouvrière doit être l'œuvre des ouvriers eux-mêmes ». Proudhon n'a cessé de dire à peu près la même chose. Et pourtant, la même proposition n'a pas la même signification ici et là. Proudhon s'adresse à des hommes qui ont le privilège de posséder

un métier, un savoir, qui n'ont pas besoin de professionnels de l'action politique et sociale, que ce soit dans le domaine de la pensée ou de celui de l'encadrement. Au contraire pour les marxistes, s'émanciper signifie au premier chef *s'organiser*, c'est-à-dire créer son propre appareil de puissance. Mais comme les ouvriers sont par eux-mêmes atomisés, perdus dans une société qui réprime toute coalition, ils sont heureux de trouver des hommes qui prétendent penser et organiser pour eux. Ces hommes leur disent des choses vraies : qu'ils sont misérables, exploités, mais qu'ils peuvent dépasser cette situation en manifestant leur solidarité. Lorsque Marx annonce que l'ancienne société bourgeoise avec ses classes et ses conflits de classes fera place à « une association où le libre épanouissement de chacun est le libre épanouissement de tous », il y a de quoi s'exalter, pour autant qu'on y voie une expérience essentiellement morale, une affirmation du principe kantien « traiter l'homme comme une fin et non comme un moyen ». Cela devient dangereux lorsqu'on croit qu'il y a une société qui incarne par son essence-même pareil idéal, qui a créé l'homme nouveau, dégagé de toute agressivité, de tout égoïsme, de tout souci de profit. Et cela devient plus inquiétant encore lorsqu'on croit qu'il suffit de supprimer quelques individus issus de l'ancienne société, pervertis par elle ou égarés intellectuellement pour réaliser cet idéal. Mais l'inquiétude s'amplifie encore lorsque le socialisme ne se présente plus comme une exigence de justice, mais comme expression de la vérité, pas même de la seule vérité historique, ce qui à la limite permet l'argumentation, mais de la vérité ontologique ; le socialisme constituerait non seulement l'aboutissement du mouvement de l'histoire mais de la nature toute entière.

« Socialisme scientifique » : l'expression est absurde. Aucune doctrine religieuse ou politique ne peut se targuer d'être « scientifique », pas plus le catholicisme, l'islam, le conservatisme ou le libéralisme, que le socialisme. Tout au plus peut-on dire d'une doctrine qu'elle est plus que d'autres raisonnable, prend mieux en compte tant les exigences permanentes de la nature humaine que le développement matériel et culturel de l'époque. Certains ont prétendu qu'il fallait entendre *Wissenschaft* dans le sens de la philosophie hégélienne, une conscience globale de la réalité sociale dépassant le simple idéalisme moral. Peut-être dans le cas de Marx (et encore V), mais au moins avec Engels, nous avons à faire à la pire forme de positivisme scientiste qui d'ailleurs n'a rien de spécifiquement socialiste ni même de progressiste.

C'est au niveau scolaire qu'on nous enseigne aujourd'hui à distinguer entre un jugement de valeur et un jugement de vérité, à nous rappeler qu'on ne peut passer de l'indicatif à l'impératif. Et la plus redoutable des utopies est celle qui prétend se fonder sur la science, sur les prétendues lois

de l'évolution de l'histoire humaine et naturelle. On comprend très bien pourquoi le *Manifeste communiste* a pu susciter tant d'ardeur militante. On comprend moins l'intérêt qu'il y avait à s'exciter autour de la prétention à la scientificité, et ce d'autant plus celle-ci n'a de lien logique ni avec la dénonciation des maux du capitalisme, ni avec l'appel à la solidarité ouvrière.

Et pourtant, cette double composante se rencontre dans ce qui devient tant la pensée que la pratique dominante au sein de la II^e Internationale, fondée à Paris en 1889, et où la social-démocratie allemande tient le premier rôle. Les partis composants se caractérisent essentiellement par ce qu'ils qualifient de « solidarité de classe », c'est-à-dire par une volonté d'être eux-mêmes, de développer quasiment un contre-État, une société globale pourvoyant à tous les besoins, où l'ouvrier trouve un refuge par rapport à l'exploitation et souvent au mépris que lui témoigne la classe dominante. Il possède ses organisations politiques mais aussi syndicales, coopératives, mutualistes, ses groupements de jeunes, de vieux, de femmes, sa presse, ses écoles, ses organisations sportives, son style spécifique de relations humaines, sa liturgie, ses chants, ses symboles. Bref, il y avait là une sorte d'appartenance totale, de la naissance à la mort.

Marx avait bien dit : « Les ouvriers doivent se constituer en une nation » (et soulignons le mot « se constituer », ce qui désigne bien un acte volontaire). Cette nation avait ses dirigeants dont le titre principal, dont ils se targuaient, était de posséder la vérité socialiste, la vérité ouvrière, c'est-à-dire la seule doctrine progressiste, libérée de tout préjugé mystique, universellement émancipatrice. Et s'il fallait fournir une interprétation sociologique et même marxiste de ce qui a passé pour le marxisme orthodoxe, je dirais : c'est l'idéologie secrétée par les nouveaux cadres dirigeants qu'avait suscités l'existence même des partis et organisations ouvriers. Elle justifiait leur pouvoir interne puisque c'est eux qui possédaient la Vérité, qu'ils étaient en quelque sorte les clercs, qu'ils formaient une cléricature dont le pouvoir s'imposait sur la masse des profanes par-delà le formalisme de l'élection, par le savoir qui leur était prêté. Ce lourd, ce pédant appareil dogmatique visait à l'intégration du parti, à son isolement de la société ambiante, à la conscience de son rôle historique spécifique, au maintien de sa mission révolutionnaire.

Mission révolutionnaire ! Voilà ici le grave malentendu !

Que deux mondes s'opposassent radicalement, celui de la bourgeoisie et celui du prolétariat, que celui-là représentât le passé et celui-ci l'avenir, qu'une révolution qui devait abolir la propriété privée des moyens de production et par là toute forme d'exploitation de l'homme par l'homme,

avec une phase transitoire de dictature du prolétariat (phase dont l'importance est fort soulignée par certains, beaucoup moins par d'autres), voilà qui était certain, encore une fois scientifiquement établi. Quand, où, comment, cette révolution interviendrait-elle ? Voilà qui n'était pas établi du tout ! Étrange déterminisme d'ailleurs, mais propre à tout prophétisme, où un événement est annoncé dont on ne connaît ni la date ni les modalités.

On peut faire dire à Marx lui-même des choses fort contradictoires puisque, s'il a été marqué d'influences blanquistes autour de 1848 – fidélité aux immortels modèles de la révolution française dans sa phase jacobine –, mais d'autre part clans la lourde retombée qui suit l'échec des élans quarante-huitards, pendant laquelle il rédige *Le Capital*, il se fait beaucoup plus prudent et souligne que la révolution ne peut surgir qu'en son temps, au terme du mûrissement du système capitaliste. Logiquement, le déterminisme étroit conduisait non vers un activisme insurrectionnel (dont ne témoigne d'ailleurs nullement la vie personnelle de Marx et d'Engels), mais vers une sorte de quiétisme, d'« attentisme révolutionnaire » qui dans la pratique se résolvait par une action prudemment réformiste et légaliste. Ce fut assurément ce que la social-démocratie marxiste – soulignons encore que ces deux termes n'étaient en rien antonymes – a apporté de plus important à l'évolution de notre société dans ces cent dernières années et l'on peut dire que d'une certaine façon Marx avait admirablement pressenti la capacité d'action du monde ouvrier. De toutes les misères, c'était en effet la misère ouvrière qui était la plus chargée d'espoir, d'ouverture sur l'avenir.

Mais dans la mesure même où la social-démocratie transformait la société, ne s'y intégrait-elle pas, ne trahissait-elle pas ? Car si, grâce à son parti et aux principes mêmes proclamés par Marx, la classe ouvrière voyait son sort amélioré, ne devenait-elle pas partie prenante du système, ne se déprolétariatisait-elle pas, n'adoptait-elle pas les goûts, les mœurs, les modes de pensée de cette petite bourgeoisie tant honnie par le marxisme orthodoxe, parce que son existence troublait le caractère clairement dichotomique de la lutte des classes ?

De plus en plus, la discordance devenait évidente entre une théorie qui s'affirmait révolutionnaire et une pratique réformiste. C'est ce que soudain, en 1898, affirma un des disciples les plus fidèles de Marx, qui avait été secrétaire et même exécuteur testamentaire d'Engels, Eduard Bernstein. L'auteur de *Socialisme théorique et social-démocratie pratique* veut montrer que la social-démocratie se nourrit de formules mortes qui ne correspondent nullement à son action, et c'est à réconcilier théorie et pratique qu'il s'emploie. Il veut débarrasser le marxisme de tout aspect

blanquiste, de tout ce qui pourrait lui donner un caractère conspirateur ou terroriste. Que la social-démocratie cesse de compter sur la catastrophe annoncée par les Maîtres pour se consacrer à des réformes progressives, pour encourager toutes les associations coopératives et éducatives, de manière à relever le niveau intellectuel et moral de la classe ouvrière et la mettre en état d'exercer effectivement les droits nouveaux qu'elle revendique ! Mais il ne s'agit plus de s'abandonner à la vision enchanteresse d'un avenir idyllique dont le parti posséderait la clef, mais à travailler dans le présent, car c'est en fonction de ses résultats concrets, quotidiens, que l'action socialiste doit être évaluée. La conclusion fondamentale du livre, c'est la phrase bien connue : « Le mouvement est tout, le but final n'est rien ».

Les écrits de Bernstein provoquèrent un ouragan dans le Parti. Ce qui, dès 1898, fut désigné comme révisionnisme fut condamné au congrès de Stuttgart de la SPD, et l'audacieux connut l'anathème suprême au congrès international d'Amsterdam de 1904.

La plupart des analystes politiques donnent de cette controverse une explication idéologique, acceptent la théorie des deux lignes : la ligne véritablement révolutionnaire qui irait de Marx à Lénine (pour ne rien dire de ses successeurs) en passant par Bébel (qui eut la chance de mourir en 1913) et par Rosa Luxemburg ; et la ligne réformiste, opportuniste, acceptant la collaboration de classe, ayant largué ce qui doit rester le but final : la société sans classes, délivrée de toute forme de propriété privée des moyens de production, donc de condition salariale.

En fait, ce n'est pas à travers les principes théoriques proclamés qu'il faut juger les motivations véritables des acteurs dans cette confrontation. Révisionnisme ne signifiait nullement timidité réformatrice, dilution de l'idée socialiste, reniement de la lutte. Ce que dénoncent souvent les révisionnistes, c'est ce que Marx avait dénoncé comme idéalisme, comme fausse conscience, c'est que loin d'être une incitation à l'action, l'orthodoxie recouvre l'inaction, l'attente passive, l'abandon aux seules volontés de la direction du parti. C'est souvent les révisionnistes qui développent une volonté de lutte adaptée aux réalités du temps démocratisation de l'État, lois sociales; c'est même chez eux que se trouve une volonté d'action à la base, d'indépendance à l'endroit de la bureaucratie – de la « bonzocratie » – du parti, qui les fait parfois rejoindre le syndicalisme révolutionnaire. Nul ne représente mieux ce révisionnisme de gauche que Georges Sorel en France. (Voir la note en fin de texte).

Alors pourquoi le parti veille-t-il tant à défendre l'orthodoxie, met-il le même acharnement à combattre le révisionnisme que n'en met à la même époque la papauté, Pie X surtout, à combattre le modernisme ? C'est

que l'un comme l'autre mettaient en question deux appareils de puissance présentés comme seuls dépositaires d'un message intangible et sacré.

En fait, le révisionnisme triomphait dans le monde occidental parce que les principes marxistes ne correspondaient plus aux situations effectivement vécues. Comment parler de la mission historique du prolétariat à des hommes qui ne veulent même plus être traités d'ouvriers, mais s'affirment, comme tout le monde dans une société industrialisée, travailleurs ? *La Maison du Peuple de Bruxelles* était une espèce de temple et de centre congrégationniste, où les ouvriers aimaient se retrouver pour faire leurs achats, manger ensemble, exposer leurs soucis à l'un ou l'autre permanent, s'instruire, écouter des harangues. Or, nous avons un jour appris que la Maison du Peuple avait été détruite et seuls les nostalgiques de l'architecture de l'époque ont pu s'en émouvoir, car ce besoin d'un territoire foncièrement ouvrier, immunisé du monde extérieur, s'était tout simplement évaporé. Aujourd'hui, les partis sociaux-démocrates sont des partis comme les autres, avant tout des machines électorales et ne se sentent plus porteurs d'une mission historique, d'une vision spécifique du monde, d'un mode particulier de relations internes.

Aussi critique et allergique soit-on à l'endroit de tout conservatisme dogmatique, il faut avoir à son endroit quelque compréhension. Certes, une des fonctions de cet accrochage au système doctrinal établi c'est le maintien de l'appareil de pouvoir dont il constitue la justification. Mais c'est aussi un besoin de fidélité à la foi reçue et au groupe dont elle est porteuse. Qui n'a été ému par le décimètre que Villon met dans la bouche de sa mère : « En ceste foi, je veux vivre et mourir » ? Et il est vrai que si l'on détache une des pierres sur lesquelles est bâti un système de dogmes, il y a péril pour l'ensemble de la bâtisse, non seulement dans sa composante idéologique mais aussi sociale, morale, humaine. Nous nous étonnons qu'un pape ait pu, en ce siècle, excommunier un Loisy alors qu'il avait toutes les indulgences pour un Maurras –*damnabilis sed non damnabitur* – qui, lui, s'avouait positiviste et athée, mais était un apologiste inconditionnel du pouvoir de l'Église en tant qu'institution, et admirateur du *Syllabus*. Il est malheureusement vrai qu'une fois qu'on met en doute la vérité entière de tout ce qui est texte sacré, parole d'Évangile, y compris sa pleine réalité historique, le risque existe, de fil en aiguille et à force de distinctions subtiles autour du sens historique et du sens théologique de la vie de Jésus, d'aboutir à des formes tellement édulcorées de foi religieuse, qu'elle ne se distingue plus d'un spiritualisme athée. (On a dit des unitariens américains qu'ils croient à l'existence d'un seul dieu... au maximum !) Mais le risque ne serait-il pas plus grand encore si l'Église revenait sur l'*aggiornamento*, si elle apparaissait à nouveau hostile aux

exigences de la raison, de l'esprit critique, du progrès social, de l'action autonome des ouvriers, de l'émancipation de la femme ?

De même, ne plus croire à la paupérisation croissante du prolétariat, c'est en effet croire que la société, plutôt que de se polariser, aurait tendance à s'homogénéiser vers le centre et que la lutte des classes, sur laquelle était fondée l'idée socialiste, perdrait l'essentiel de sa raison d'être dans sa forme traditionnelle. Mais refuser de reconnaître la réalité sociale de 1985, c'est réduire le marxisme à ce qu'on appelle justement langue de bois, c'est le rendre ridicule et odieux, créer une allergie telle que, en Pologne par exemple, le nom même de Marx ne peut plus être prononcé sans susciter irritation et animadversion. Or nous ne voulons pas que disparaisse ce qui a fait la variété de la vie morale et intellectuelle du monde occidental, que les idées cessent de s'affronter, qu'un chrétien cesse de se sentir vraiment chrétien et un socialiste vraiment socialiste. Mais christianisme comme socialisme n'ont de raison de survivre que s'ils savent adapter leur militantisme aux réalités d'un monde en changement. La lutte des classes ne se pose pas dans les termes décrits par Marx, l'ouvrier n'exprime plus aux yeux de personne, la condition de l'humanité dans son intégrité, parce que dans son dénuement intégral; mais il y a d'autres misères et combien atroces dans le monde d'aujourd'hui, et même dans les sociétés développées, et le socialisme c'est avant tout la solidarité avec ce que l'humanité a de plus souffrant et de plus rejeté.

Et pour finir qu'il me soit permis de faire une distinction : on a parlé d'*intégrisme* et de *fondamentalisme*. Ces deux notions ne me semblent pas synonymes. Être intégriste, c'est tenir son système de croyance pour clos, pour totalement explicatif et directif ; c'est croire surtout attribuer une mission transcendante à l'Autorité porteuse de ce système de croyance. Être fondamentaliste, c'est croire qu'il existe des principes fondamentaux avec lesquels on ne transige pas. Reprocherons-nous jamais à un juif de croire au Décalogue, à un chrétien de croire et au Décalogue et au Sermon sur la montagne, de penser que le « Tu ne tueras point » n'est pas un de ces principes qu'il faille interpréter selon les circonstances et la mode de l'époque, mais qu'il constitue vraiment un impératif catégorique. De même nul ne reprochera à un socialiste de prendre toujours parti pour l'opprimé contre l'opprimeur. L'Église évangélique allemande rappelle que l'anti-nazisme de l'Église confessante a été animé par le fondamentalisme issu de Karl Barth et non par le protestantisme libéral, qui exprimait une foi trop légère pour affronter l'effroyable terreur du système.

Intégrisme, *versus*, fondamentalisme ! Voilà qui évoque la querelle des Jésuites et des Jansénistes. Ni les uns ni les autres n'étaient des libéraux.

Ils affirmaient tous deux l'intransigeance de leur foi catholique. Mais être catholique pour les uns, c'était en tout point être soldat de l'Église – avec les concessions que la casuistique permet à l'esprit du siècle : si l'État fait sa juste place à l'Église, ne regardons pas trop s'il tue ou torture quelque peu aux alentours ! Non, répondra le fondamentaliste, n'est pas chrétien l'État qui ne retrouve pas l'image de Dieu en tout homme.

Nous soutenons les partis, les pouvoirs politiques qui luttent pour la libération des classes et des peuples opprimés, diront les socialistes intégristes. Mais, répondront leurs adversaires, si ces partis, ces pouvoirs ont eux aussi d'extravagants privilèges, exercent avec brutalité et terreur leur domination ? – C'est en eux que les masses souffrantes ont mis leurs espoirs, on ne peut avoir raison contre elles; il ne faut pas désespérer tous les Billancourt du monde !

Les masses souffrantes, répondra le fondamentaliste, ne sont pas des masses dont on manipule les ressentiments. Elles sont faites d'hommes qui ont droit à la vérité. Sinon, et bien ! sinon ce n'est pas du socialisme !

Note

Qu'il nous soit permis de nous référer à notre livre *Le pluralisme dramatique de Georges Sorel*, Paris, Marcel Rivière, 1962, et surtout au chapitre V ; « Le révisionnisme marxiste ». Sorel écrivait

Notamment : « Avec M. Bernstein, on aime à se figurer que le marxisme constitue une doctrine philosophique, encore pleine d'avenir, qu'il suffit de l'émanciper de commentaires mal faits et de la développer en tenant compte des faits récents. L'auteur poursuit, avec une bonne foi admirable et une grande habileté, une œuvre de rajeunissement du marxisme. Des formules surannées ou des interprétations fausses, il en appelle à l'esprit même de Marx ; c'est d'un retour à l'esprit marxiste qu'il s'agit ». (*Revue Internationale de sociologie*, 1900, p. 368).

La doctrine marxiste pouvait toujours paraître intacte, au milieu de l'écroulement universel, parce que la vie se retirait d'elle de plus en plus. On aurait pu comparer, il y a dix ans, le marxisme à un très vieil arbre dont l'écorce durcie enveloppe un corps vermoulu.

C'est alors que Charles ANDLER annonça que le moment était venu d'écrire l'histoire de la décomposition du marxisme. Mais Bernstein venait de faire de hardies tentatives pour rendre la vie à l'arbre, dont la fin n'était pas aussi prochaine que le pensait le professeur français ». Cf. *Décomposition du marxisme* (1908) p. 12.

Table des matières

Jacques MARX	À propos des intégrismes	7
Emile POULAT	L'intégrisme. De sa forme catholique à sa généralisation savante	9
Robert JOLY	Intégrisme dans les premiers siècles chrétiens ?	19
Henri KURTA	Jean Paul II, un pape polonais sans concessions ?	27
Olivier CARRE	L'influence de l'islamisme sur les sociétés arabes modernes	45
Yann RICHARD	Le radicalisme islamique du sheykh Gazlollah Nuri et son impact dans l'histoire de l'Iran contemporain	61
Willy BOK	Orthodoxie, hétérodoxie et laïcité en Israël	89
Michèle MAT & Anne MORELLI	Sectes et intégrisme	113
Georges GORIELY	Révisionnisme et orthodoxie marxiste	131
Table des matières	145

