

L'enseignement du fait religieux

Actes du séminaire organisé les 5, 6 et 7 novembre 2002

Direction de l'enseignement scolaire

Sommaire

Allocution d'ouverture	5
Le "fait religieux" : définitions et problèmes.....	8
Aux origines des sciences religieuses en France : la laïcisation du savoir (1810-1886)	12
L'école et le fait religieux.....	20
Laïcité et enseignement du fait religieux	24
Que peuvent-nous apprendre les "religions mortes" ? L'exemple de Rome.....	29
Espace, lumière et son dans l'architecture religieuse.....	33
Rites, gestes et culture de la dévotion	39
"Moïse ou la Chine ? "	43
Diversité et historicité de l'islam	49
Le fait religieux aux États-Unis	56
Sectes, églises et nouveaux mouvements religieux.....	60
Le facteur religieux sur la scène politique contemporaine	68
L'enseignement des faits religieux : perspectives européennes.....	73
Table ronde : L'enseignement du fait religieux à l'école.....	87
La Genèse et les mythes d'origine.....	96
La formation des textes bibliques : L'Ancien testament	113
La formation des textes bibliques : Le Nouveau testament.....	116
La formation des écritures islamiques	124
Comment parler des figures fondatrices ? Moïse	128
Comment parler des figures fondatrices ? Jésus de Nazareth.....	130
Comment parler des figures fondatrices ? Mahomet	135
Le sacrifice d'Abraham et la ligature d'Isaac : Lecture de ce récit dans le judaïsme et le christianisme anciens.....	138
Le sacrifice d'Abraham et la ligature d'Isaac : Lecture de ce récit dans le Coran : le sacrifice d'Isaac ou d'Ismaël ?.....	149
La critique du fait religieux dans la littérature française des Lumières	155
Hugo et la quadrature des religions	163
Dieu dans les arts visuels : normes et pratiques des monothéismes abrahamiques	168
L'usage chrétien du paganisme	182
L'iconoclasme protestant	200
Idée de modernité et patrimoine immatériel	205
Sur la peinture religieuse du XVIIe siècle : quelques pistes de réflexion	217

La création de vitraux dans les églises anciennes	226
Le renouveau de l'art sacré dans les années 1945-1960 et la "querelle de l'art sacré"	229
Figures du religieux dans l'art contemporain.....	233

Allocution d'ouverture

Xavier Darcos, ministre délégué à l'Enseignement scolaire

Mesdames et Messieurs,
Mes chers collègues de l'Inspection générale,
Mes chers amis,

Avant de m'exprimer devant vous en ouverture de ce séminaire national sur l'enseignement du fait religieux, je voudrais au préalable vous donner lecture du message que le président de la République a voulu vous adresser à cette occasion.

" La laïcité est un des principes fondateurs de notre démocratie. Quel sens, quel contenu lui donnons-nous ? Comment l'école de la République doit-elle concevoir son enseignement pour faire vivre la laïcité dans la société française d'aujourd'hui et de demain ? C'est la question à laquelle vous avez entrepris de répondre en organisant, sur la base du rapport remis par Régis Debray, ce séminaire national sur l'enseignement du fait religieux. Je suis heureux de m'associer à ces travaux et d'en saluer les participants.

Dans le monde d'aujourd'hui, la tolérance et la laïcité ne peuvent pas trouver de bases plus solides que la connaissance et le respect de l'autre, car c'est du repli sur soi et de l'ignorance que se nourrissent les préjugés et les communautarismes. Renforcer la connaissance des religions, améliorer l'enseignement du fait religieux dans l'ensemble des matières concernées au collège et au lycée, suivre ses manifestations dans l'histoire, dans les arts, dans la culture de chacun, tout cela confortera l'esprit de tolérance chez nos jeunes concitoyens, en leur donnant les moyens de mieux se respecter les uns les autres.

C'est pourquoi je me réjouis du coup d'envoi que constitue ce séminaire national interdisciplinaire et je salue la naissance de l'Institut européen des sciences des religions, qui réunira nos meilleurs spécialistes.

Je forme les meilleurs vœux pour la conduite de vos travaux, et je vous en remercie ".

Après lecture de ce message, je souhaite à mon tour vous dire à quel point je suis heureux d'être aujourd'hui parmi vous. Je voudrais commencer par saluer les personnalités éminentes qui sont venues ce matin. Il s'agit naturellement en premier lieu de Régis Debray, qui s'est vu confier la mission de procéder à un réexamen de la place dévolue à l'enseignement du fait religieux et qui a clairement mis en évidence la nécessité de développer cet enseignement et de le faire prospérer. Je veux également saluer Jean Baubérot, président de l'École pratique des hautes études et Claude Langlois, président de la section des sciences religieuses de cette école, de même que les nombreux universitaires et chercheurs de renom qui ont bien voulu éclaircir et enrichir notre réflexion. Je tiens enfin à saluer Madame la doyenne de l'Inspection générale de l'Éducation nationale, les représentants des divers groupes de discipline de l'Inspection générale, ainsi que l'ensemble des cadres pédagogiques rassemblés aujourd'hui. Mesdames et Messieurs, vous serez conduits à votre tour à prodiguer la bonne parole au sein des académies, au terme de ces trois journées qui s'inscrivent dans le programme national de pilotage mis en œuvre par la direction de l'Enseignement scolaire.

Le séminaire qui nous réunit est la concrétisation d'une des recommandations du rapport remis par Régis Debray. Celui-ci souhaitait que puissent être réunis, d'un côté un groupe de chercheurs réputés, rassemblés autour de la cinquième section de l'École pratique des hautes études (Ephé) et de l'autre, les inspecteurs pédagogiques régionaux et des professeurs formateurs représentant chaque académie, et ce dans une optique délibérément pluridisciplinaire. C'est aujourd'hui chose faite. Alors que jusqu'à

présent, les problèmes que peut poser l'enseignement religieux étaient principalement présentés dans une perspective historique ou géographique, ils doivent désormais concerner davantage les littéraires, les philosophes, les professeurs d'enseignement artistique ou de langues vivantes. Cette dimension pluridisciplinaire est essentielle car elle peut notamment permettre une approche plus transversale du fait religieux, à travers les dispositifs interdisciplinaires mis en place au collège et au lycée.

Sur l'ensemble de ce sujet, ces trois journées doivent d'abord nous permettre de faire le point. C'est ainsi que Régis Debray rappellera les définitions et les problèmes du fait religieux. Claude Langlois le situera par rapport à l'histoire de la place des sciences religieuses en France. L'Inspection générale en dressera un bilan pédagogique. Ces trois journées doivent aussi et surtout, grâce aux apports des spécialistes, nous aider à délimiter les acquis et à dessiner l'avenir.

S'agissant des finalités de l'enseignement du fait religieux, je crois que, depuis les premières interrogations sur ce sujet, à la fin des années 1980, un réel consensus s'est peu à peu établi. Le rapport de Philippe Joutard sur l'enseignement de l'histoire, en 1989, a clairement mis en évidence le déficit culturel né de l'ignorance des faits qui relèvent du religieux. Si ce déficit n'était pas comblé, il entraînerait une perte grandissante des codes de reconnaissance qui risquerait à terme d'affecter des pans entiers du savoir.

Nous en avons tous conscience : sans disposer des clés nécessaires, comment comprendre *Phèdre* ou *Dom Juan*, les pyramides d'Égypte ou Sainte-Sophie d'Istanbul ? Comment percevoir le sens d'une cathédrale, d'une mosquée, d'une synagogue ? Comment maintenir vivante et vivace une part essentielle de l'héritage que nous ont transmis les civilisations du Livre ? Lors de la consultation de 1998, les lycéens eux-mêmes ont émis le vœu de recevoir un enseignement qui leur permette de mieux s'approprier le monde qui était là avant eux et dans lequel ils traceront leur chemin.

Face à ces demandes, la politique de notre ministère a été constante, indépendamment des changements politiques. Cette politique repose sur quelques principes simples que je souhaite ici rappeler. Il s'agit d'une part du refus de créer un enseignement spécifique concernant les religions, et d'autre part, de l'inscription naturelle de cet enseignement dans les enseignements existants. Ceci a déjà été accompli au milieu des années 1990 en histoire et en géographie. L'étape marquée par notre rencontre de ce jour n'est donc pas un changement de politique mais un approfondissement.

Considérer le fait religieux, pour les disciplines représentées ici, ne signifie pas introduire une catégorie nouvelle mais veiller à prendre en compte l'ensemble du champ scientifique. De même que l'histoire aborde naturellement des faits religieux ou que la géographie étudie les marques du religieux dans les territoires actuels, le professeur de lettres peut analyser l'éventuelle spécificité des textes dont la nature est religieuse, commenter Voltaire aussi bien que Pascal. Le professeur d'anglais peut expliquer pourquoi le nom de Dieu figure sur le billet vert et quels sont les rapports entre la Couronne britannique et l'église anglicane. La démarche est encore naturelle en ce qui concerne l'enseignement artistique et la philosophie : comment parler de métaphysique, sans faire référence au fait religieux ?

En résumé, ces finalités me paraissent pouvoir être réunies autour de trois grands axes. Tout d'abord, enseigner le fait religieux revient à reconnaître le langage spécifique qui permet de le nommer et d'en déchiffrer les signes. Comprendre, en somme, une des manières de dire le monde. Ensuite, enseigner le fait religieux permet aux jeunes d'accéder à d'innombrables chefs d'œuvre du patrimoine de l'humanité. Enfin, enseigner le fait religieux consiste à rendre les élèves capables de comprendre le rôle que le religieux joue dans le monde contemporain.

Comment y parvenir ? Il va de soi que notre démarche est totalement laïque, comme vient de le rappeler fortement le président de la République. Enseigner le fait religieux, ce n'est pas - est-il besoin de le souligner ? - s'immiscer dans la conscience de chacun. Il ne s'agit pas plus, pour reprendre une expression de Régis Debray, de " remettre Dieu à l'école ". La démarche appropriée est descriptive et

compréhensive, mais reste critique et raisonnée. Enseigner le fait religieux signifie, comme pour tout enseignement, s'appuyer sur les valeurs fondamentales de l'école républicaine.

Je vais laisser maintenant à la libre réflexion des participants la tâche de mieux définir les voies et les moyens d'y parvenir. Vous avez voulu que cette rencontre puisse partir des textes et des œuvres. Il s'agit là d'une bonne démarche. Indépendamment des conclusions de vos travaux, auxquels je serai naturellement attentif, il me paraît nécessaire que l'Inspection générale puisse préciser la mise en œuvre de cet enseignement et que les Iufm en tiennent compte dans les plans de formation des enseignants. Il est en effet essentiel que tous les professeurs soient accompagnés et soutenus dans l'accomplissement de ce qui demeure une de nos missions les plus délicates. Il en va de notre responsabilité de cadres et de formateurs.

Le "fait religieux"

Le "fait religieux" : définitions et problèmes

Régis DEBRAY, professeur à l'université Lyon III

L'expression " fait religieux " s'est imposée depuis quelques années dans le vocabulaire scientifique et public. Quand on y réfléchit bien, sa sobriété tranquille, qui cache un certain nombre de confusions, exprime la raison d'être de notre présence ici.

Un fait a trois caractéristiques. Premièrement, il se constate et s'impose à tous. Que cela plaise ou non, il y a depuis mille ans des cathédrales dans les villes de France, des œuvres d'art sacré dans les musées, du gospel et de la soul music à la radio, des fêtes au calendrier et des façons différentes de décompter le temps à travers la planète. Pouvons-nous nous boucher les oreilles et fermer les yeux devant le monde tel qu'il est ? Pouvons-nous refuser d'écrire sur notre agenda, sous prétexte que nous n'avons aucune raison objective de prendre pour l'an zéro la date probablement erronée de la naissance de Jésus ?

Deuxièmement, un fait ne préjuge ni de sa nature, ni du statut moral ou épistémologique à lui accorder. Superstition, superstructure, facteur explicatif de l'histoire ou fausse conscience des acteurs ? Ces interrogations relèveront du débat philosophique. Elles doivent être formulées, mais elles supposent d'abord la prise en considération d'un matériau empirique, qu'il s'agisse d'un vitrail, d'un poème, d'un massacre, d'une route de pèlerinage ou d'une œuvre de charité. Prendre acte n'est pas prendre parti.

Troisièmement, un fait est englobant. Il ne privilégie aucune religion particulière, considérée comme plus " vraie " ou plus recommandable que les autres. Il est vrai que nos programmes d'histoire rencontrent en priorité les religions abrahamiques, mais ils donnent également une place au siècle des Lumières et ne négligent pas les religions de l'Antiquité et de l'Asie. En effet, l'hindouisme, le bouddhisme, les religions chinoises, comme les traditions animistes africaines, sont parties prenantes, sur un strict pied d'égalité, au grand arc des phénomènes humains qu'il nous faut embrasser, sans nombrilisme ni ethnocentrisme.

Le fait est observable, neutre et pluraliste. Je crois que ces trois propriétés disent déjà ce qu'un enseignement du " fait religieux " peut signifier pour l'école républicaine, dans un pays où la laïcité, privilège unique sur le continent européen, revêt la dignité d'un principe constitutionnel. Pour aller un peu plus loin, la séparation des Églises et de l'État ne signifie pas, comme aux Etats-Unis d'Amérique, rendre les Églises libres de toute emprise étatique, mais rendre l'État libre de toute emprise ecclésiale.

Tout d'abord, un tel enseignement ne saurait être un enseignement religieux. Il ne s'agit pas, si j'ai bien interprété les propos du ministre délégué à l'enseignement scolaire, d'introniser la théologie en matière obligatoire. Il s'agit de poursuivre un chemin que l'école publique connaît bien, à savoir mieux étayer l'étude de l'histoire, de la géographie, de la littérature, de la philosophie, des enseignements artistiques et des langues vivantes sans sortir du cadre existant depuis les années 1980 et 1990.

Il ne s'agit pas même, à mon sens, d'un enseignement de culture religieuse, s'il faut entendre par là une sensibilisation à la croyance qui conférerait à celle-ci le même statut qu'au savoir. Les cultures scientifique, artistique ou religieuse relèvent d'un seul et même phénomène général ; la connaissance des religions, comme celle de l'athéisme font partie de la culture. La mémoire humaine ne se débite pas par appartements : Abraham, Bouddha, Confucius et Mahomet ont vécu et vivent sur la même planète qu'Euclide, Galilée, Darwin et Freud.

Le but n'est donc pas, me semble-t-il, de valoriser ou de dévaloriser le religieux, de le réhabiliter ou de le discréditer, mais d'éclairer de manière circonstanciée ses incidences sur l'aventure humaine. Comme le remarquait dernièrement Jean-Pierre Vernant dans les *Cahiers rationalistes*, où il constatait qu'il n'y a pas de groupes humains sans religion, il s'agit là d'un élément essentiel des civilisations.

Ensuite, le problème n'est ni d'initier à des mystères ou à des dogmes révélés, ni de légitimer des autorités extérieures aux seules autorités qui vaillent dans une classe : celles du maître et de sa discipline. Il s'agit encore moins d'indiquer la voie du vrai, du bien et du beau - ce n'est pas un cours de morale - ni de montrer que ces croyants-ci ont raison et que ceux-là ont tort : cela serait du prosélytisme. D'ailleurs, l'esprit d'objectivité le plus serein retomberait vite à ce compte-là sur l'ambivalence bien connue des phénomènes religieux, dont chacun sait qu'ils portent à la fois l'ombre et la lumière : l'interdit et la permission de tuer, la trêve de Dieu et la guerre sainte, la fraternité et la ségrégation.

Je me permets d'illustrer ces propos par deux faits significatifs qui m'ont frappé au cours de cette année 2002 dans la construction de notre droit positif. Au Sommet de la Terre à Johannesburg, trois États ont bloqué par leur veto l'adoption d'une résolution concernant le planning familial, en opposant aux droits de l'homme universels, le droit particulier des traditions nationales et religieuses. Ces trois États sont les Etats-Unis, l'Arabie Saoudite et le Vatican.

Au même moment, le représentant de la France à la Convention pour la Charte européenne des droits fondamentaux obtenait que le repos hebdomadaire fût compté au nombre des droits sociaux formellement reconnus en Europe, contre l'avis du délégué britannique, qui prétextait qu'aucune charte ou déclaration n'en avait jamais fait mention jusqu'ici. Notre représentant, tout agnostique qu'il fût, lui a opposé le shabbat et la Bible. L'argument a porté, Sa Majesté britannique étant le chef suprême de l'Église anglicane.

Une fois levés ces malentendus liés à certains réflexes, au demeurant fort explicables, voyons brièvement quels problèmes soulève cette petite syllabe faussement anodine de " fait ".

On a longtemps opposé l'ordre des faits - c'est-à-dire le consistant, l'attestable, le solide - à l'ordre des croyances - l'imaginaire, l'évanescant ou le subjectif. Mais il y a des faits de croyance, qui sont à cheval sur le matériel et sur le spirituel, sur le politique et sur l'imaginaire. Ces faits de croyance brouillent cette distribution des rôles. Les rois thaumaturges chers au très laïc Marc Bloch ne guérissaient certainement pas les écrouelles, mais le fait que l'on y ait cru pendant des siècles n'a pas peu contribué à la stabilité objective de la monarchie en France.

L'existence du paradis n'est malheureusement pas attestée. Mais le fait que l'on ait pu ou que l'on puisse toujours y croire a fait jadis galoper des dizaines de milliers de chrétiens jusqu'en Terre sainte et a mis une poignée d'illuminés dans des avions ultramodernes, en direction de New York ou de Washington. On est en droit de penser que ces mythes sont des symptômes d'ignorance et d'arriération, mais l'ignorance de ces mythes, de leur provenance et de la diversité de leurs interprétations constitue également un signe d'arriération. Peut-on même aborder l'économie et le CAC 40 sans réfléchir aux phénomènes subjectifs de confiance et d'incroyance qui font monter ou baisser les cours et qui font de la monnaie une croyance objectivée et de la Banque de France - c'était dans ses statuts - " *la gardienne de la foi publique* " ?

Le fait est plus qu'une opinion, et cela peut surprendre dans une tradition libérale. Il suffit de penser à notre Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et à son article 10 - " *Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, mêmes religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi* ". Tel était le statut du phénomène religieux pour les constituants de 1789. Depuis 1789, l'histoire nous a appris que le mot " opinion " était un peu optimiste ou léger pour désigner la conviction religieuse. Ce n'est pas que le mot d'ordre de Condorcet - " *rendre la raison populaire* " - ait perdu de son actualité : le rôle de l'instruction publique reste plus que jamais de " *former des*

citoyens difficiles à gouverner ", à manipuler ou embrigader. Mais entre Condorcet et nous, il y a eu Durkheim, Marcel Mauss et Claude Lévi-Strauss : l'évolution des savoirs a élargi et complexifié nos outils intellectuels.

Parler de fait religieux consiste à envisager autre chose qu'une histoire des opinions, autre chose que le développement des techniques du bien-être personnel, et même quelque chose de plus qu'une intime espérance ou qu'une option spirituelle. En effet, le fait de conscience est un fait de société et un fait de culture, un fait social total qui déborde le sentiment privé et l'inclination individuelle. C'est cette dimension structurante (certains disent identitaire ou collective) qui lui donne sa place comme objet d'étude dans l'enseignement public.

Le rôle public revendiqué par les Églises et les confessions est un fait historique, à ne pas confondre avec le statut institutionnel de ces Églises au regard du droit public, qui relève quant à lui d'un choix civique. Outre une liturgie, les cultes organisent surtout une économie, scandent les heures et polarisent l'espace, déterminent ce que nous mangeons, comment nous nous habillons, avec qui nous nous marions et où nous nous faisons enterrer. Il s'agit donc plus d'une anthropologie pratique que d'une spéculation théologique. C'est bien là que gît la difficulté du passage du vœu à l'acte. En effet, religion et laïcité sont des mots qui sentent encore la poudre, même au cœur d'un pays et d'un continent qui tranchent avec tous les autres par une sécularisation avancée et où pourtant le religieux continue, par maints biais, de faire mouvement.

En d'autres termes, " factuel " résonne avec " actuel ". En effet, le fait religieux n'est pas qu'archives et vestiges. Il renvoie à des forces vives et à des questions qui fâchent, comme le port des signes religieux, les jours d'examen, les menus. Il renvoie à l'intrusion des familles et de l'actualité dans l'enceinte scolaire. Mais le caractère laïc de l'exercice peut aider à " mouiller la poudre " et à refroidir les passions. En effet, une distinction sereine et revendiquée des domaines de compétences constitue déjà en soi une pédagogie. La laïcité postule, outre l'obligation de réserve des agents publics et la stricte égalité entre croyants et non-croyants, l'autonomie du professeur par rapport à tout groupe de pression. S'en tenir au religieux comme phénomène d'observation et de réflexion peut aider tout un chacun à démêler ce qui relève d'une part des connaissances communes et indispensables à tous, de ce qui relève d'autre part du domaine des consciences, des familles et des traditions. Cela peut également aider à faire comprendre aux élèves qu'il faut rendre à la culture ce qui est à la culture et au culte ce qui est au culte.

Si le religieux, distinct en cela du spirituel, désigne la conviction intérieure en tant qu'elle s'extériorise et le sentiment individuel en tant qu'il se socialise, il est clair que l'enseignant n'a pas qualité à outrepasser le domaine du manifeste, c'est-à-dire de tout ce que chacun peut lire, voir ou entendre. À l'inverse, le théologien ou le ministre du culte n'ont pas qualité à s'attribuer l'exclusive de l'interprétation de tel ou tel fait, verset ou sourate sous prétexte qu'il faudrait être chrétien, juif ou musulman pour pouvoir parler des Évangiles, de la Bible ou du Coran. Car à ce compte-là, seuls les professeurs libéraux pourraient parler d'Adam Smith et seuls les communistes de Karl Marx. C'est pourquoi une laïcité qui s'interdirait ce champ de savoir se condamnerait à une frilosité certaine. C'est pourquoi aussi une pédagogie ainsi comprise pourrait contribuer à une pédagogie de la laïcité elle-même.

Le fait religieux n'est pas tout, mais il est presque partout. Il ne constitue pas une sphère à part et ne fait pas l'objet d'une discipline en soi. Il s'agit d'une dimension affectant nombre de phénomènes, et qui s'inscrit naturellement dans le tissu des matières enseignées. Reste à déterminer où le fait religieux commence et où il s'arrête. On a dénombré quatre-vingt-sept définitions de la religion, toutes plus ou moins recevables et néanmoins contradictoires les unes avec les autres. Plutôt que d'entrer dans ce débat académique, il conviendrait de refaire l'histoire de ce mot latin, ignoré des Grecs, des Hébreux et de la plupart des cultures du monde qui se le sont vu imposer du dehors par l'Occident colonial et chrétien.

Faudra-t-il accueillir les religions civiles de Rousseau et de Michelet, celles de la patrie, de la révolution, de la science ? Large est l'éventail des religiosités et fluctuantes sont les frontières entre religion positive et sacralité sociale, entre la croyance qui flotte et le dogme qui fixe. Aux Etats-Unis, il n'est pas que le dollar et le " *God bless America* " des discours officiels : les contrats d'assurance qualifient les catastrophes naturelles de " *God's acts* " ou " actes de Dieu ". Le monde soviétique lui-même s'engloutirait rétrospectivement dans l'absurdité la plus complète si l'historien ne prenait pas en compte les ancrages religieux des rituels et des icônes. Faudra-t-il également inclure les droits de l'homme, religion civile de l'ex-Occident chrétien ? Le fait existe indépendamment de la conscience qu'en prennent ses protagonistes.

C'est ici qu'il importe de faire un retour aux matières d'enseignement, de s'en tenir à l'homologué, par une sorte de morale provisoire, pour échapper à la disparate et aux spéculations. La notion de fait nous guide et nous oriente vers la vie concrète des hommes et les traces incontestables qu'ils nous ont laissées. Elle évite de dissenter sur les religions comme sur des entités homogènes, fixes et réifiées une fois pour toutes. Elle suggère plutôt d'en restituer, par petites touches, l'éclairage, l'atmosphère et le style, à partir d'un donné préalable et patent. Le donné de l'enseignement littéraire correspond aux textes et va faire l'objet de notre première journée de travail. Le donné des enseignements artistiques a trait aux œuvres, qui feront l'objet de la deuxième journée. Enfin, le donné de l'histoire et de la géographie humaine concerne les événements et les territoires, qui feront l'objet de la troisième journée. Il reviendra à la doyenne de l'Inspection générale de philosophie de nous donner en conclusion l'élément hors duquel cet enseignement ne serait pas viable : la laïcité, en tant que principe et méthode.

C'est cet enchaînement très naturel qu'ont retenu les membres de l'Inspection générale, nos amis de la direction de l'Enseignement scolaire et ceux de l'Institut européen des sciences des religions. Cet ordre ne devrait pas nous voiler la dimension transdisciplinaire inhérente à l'exploration d'un monde symbolique et réfractaire aux segmentations académiques. Ceci nécessite une nouvelle coalition des disciplines et de nouvelles coordinations entre enseignants de matières différentes.

Aux origines des sciences religieuses en France : la laïcisation du savoir (1810-1886)

Claude Langlois, directeur de l'Institut européen en sciences des religions

En 2002, le rapport Debray proposait au ministre de l'Éducation nationale que la section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études (Ephé) se constitue en "tête de réseau" pour permettre la création d'un Institut européen en sciences des religions, institution destinée à servir de référence scientifique à une approche laïque du fait religieux à l'école. Nouvelles perspectives ou retour aux sources ? Une chose est sûre, la création en 1886 d'une cinquième section de l'École pratique des hautes études s'inscrit dans le contexte plus large de la politique scolaire de la troisième République. Mais elle arrive aussi comme au terme d'un long cheminement dont viennent de rendre compte deux ouvrages récemment parus, celui de Michel Despland, sur *L'émergence des sciences de la religion* sous la Monarchie de Juillet ¹ et celui de François Lapanche sur *Les sciences religieuses au XIXe siècle* ². D'où les deux questions qui demandent réponse : pourquoi à ce moment ? Pourquoi de cette manière ?

La première est donc celle de l'origine, du "moment fondateur", selon l'expression même de Michel Despland. Les historiens, depuis longtemps, ont été mis en garde contre le piège des origines : et ici, faudrait-il dire, le piège est double puisqu'il concerne aussi bien le sujet qui parle que l'objet observé. Objectivement, on peut se demander ce qui justifie de rechercher l'origine dans le moment de l'institutionnalisation plutôt que dans celui de l'émergence des questionnements et de la prolifération des initiatives. En effet, une généalogie complète - ce qui n'est pas ici mon propos - devrait au moins prendre en compte l'importance de la Monarchie de Juillet. Subjectivement, comment pouvoir dire en toute sûreté l'importance de cette origine en sachant que c'est celle-là même de l'institution à laquelle j'appartiens ? Mais pourquoi s'y refuser parce qu'ici l'exercice du même au même est seulement plus évident ? Il suffit d'être plus vigilant avec soi-même et d'user plus rigoureusement de cet exercice de mise à distance et de déprise de sa propre appartenance qui est le fondement même du travail de l'historien.

La seconde question est à mon sens plus fondamentale : si ici - autour des années 1880- vraiment tout se noue, qu'est-ce qui est donc en jeu de manière si fondamentale pour que plus d'un siècle après rien ne soit encore véritablement dénoué, même si le paysage universitaire s'est largement modifié ? Je tenterai, vous l'avez compris, de prendre en compte ces deux questions même si les réponses ne structureront pas directement un exposé qui comprendra deux parties, la première pour restituer le moment fondateur, la seconde, pour tenter d'en dire le sens.

Émergence d'un enseignement supérieur consacré aux religions et laïcisation de l'École (1880-1886)

En 1886 donc est créé, à l'intérieur de l'École pratique des hautes études, une institution née près de trente ans plus tôt, une cinquième section dite des Sciences religieuses ³. On dira plus tard, par familiarité, "la Ve section". Blucher plutôt que Grouchy ? On attendait en effet depuis quelque temps pour compléter les sections d'origine - trois sections scientifiques et la quatrième, celle des sciences historiques et philologiques - une nouvelle qui soit consacrée à l'économie...Ce fut la religion. Pour comprendre comment on en est arrivé à cette décision, il faut mettre d'abord en ordre les événements, sans téléologie inconsciente, sans non plus tomber dans l'anachronisme. Restituons donc une chronologie courte, nécessaire pour fixer le paysage alors très mobile. 1880-1886 : nous sommes au cœur de la fondation scolaire de la IIIe République, pour le primaire - alors l'école du peuple - entre la laïcisation des programmes et celle des personnels. Cette fondation s'inscrit parmi les lois laïques, elle en est même un élément important, bien que souvent oublié ou seulement mal apprécié. Mieux sans doute, le cœur symbolique.

1880 : création d'une chaire d'histoire des religions au Collège de France

Belle époque, où l'historien saisit directement l'intention politique à l'occasion de la discussion budgétaire. En effet, qui dit création d'une nouvelle chaire dit financement nouveau, donc augmentation d'une ligne budgétaire et en conséquence débat spécifique puisqu'alors le budget était voté chapitres par chapitres. La question est doublement politique. Sur le fond d'abord : les conservateurs voient, dans la création d'une chaire d'histoire des religions au Collège de France, une attaque contre le catholicisme. Ils dénoncent notamment dans cette façon de mettre toutes les religions sur le même plan une manière de mettre en cause son évidente prééminence. En ce qui concerne la forme aussi : le débat, qui nous importe davantage, porte sur les modalités de la politique universitaire. Ferry avait pris sa décision sans demander l'avis de l'administrateur du Collège de France, élu par ses pairs ; et celui-ci, Édouard de Laboulaye, par ailleurs sénateur, lui fit savoir publiquement qu'il n'était pas satisfait et en fit connaître les raisons.

Ses objections ne manquent pas d'intérêt pour nous : beaucoup de nos chaires, dit-il en substance, ont pour grande partie la religion comme objet. Je le cite : " Nous avons donc des chaires de religion, mais on l'étudie comme vous le voyez de façon spéciale, patiente et pour ainsi dire microscopique. Que voulez-vous que fasse maintenant un professeur qui enseignerait l'histoire générale des religions ? " ⁴. Cette belle envolée demande deux brefs commentaires. D'abord le *microscope*, l'obsessionnelle métaphore faisant déjà référence aux sciences *dures*, est le témoin aussi d'une perspective scientifique dominante ; ensuite l'approche érudite, mise en avant comme allant de soi, est un phénomène relativement récent au XIXe siècle, quand on compare avec les cours très généraux fait au Collège de France par Michelet ou Quinet quarante ans plus tôt. La réponse de Ferry est très volontariste ; je la résume : dans le domaine des sciences naturelles comme dans celui des sciences sociales, à mesure qu'une discipline nouvelle apparaît, on n'attend pas qu'elle soit entièrement constituée, on va même au-devant des besoins : " on crée la chaire avant la science ". Belle formule, avouons-le ! Et Ferry d'évoquer encore, comme justification, ce qui se fait ailleurs en Europe. On pense à l'Allemagne, mais on n'en parle pas : on cite plutôt la Hollande, la Suisse, l'Angleterre ; on serait même tenté de recruter Max Muller qui enseigne à Oxford...s'il était français. Les députés votèrent les crédits et le ministre y nomma Albert Réville ⁵, protestant libéral, spécialiste des origines chrétiennes...que l'on retrouvera bientôt à la section des sciences religieuses.

1880 : création de la Revue d'Histoire des religions

La *Revue d'Histoire des religions* est créée également en 1880. Cette revue savante fut confiée à Maurice Vernes ⁶, ancien étudiant aux facultés de théologie protestante de Montauban et de Strasbourg, savant voyageur, fils de la bonne bourgeoisie réformée. Son père était en effet polytechnicien et pasteur, président du Consistoire de Paris. La revue a un mécène et un inspirateur. Celui qui en a permis la création est l'industriel lyonnais Guimet ⁷ qui fonde avec ses propres collections en 1879 à Lyon un musée et aussi deux revues, les *Annales du Musée Guimet* et la *Revue d'Histoire des religions*. Cette dernière provient donc de l'initiative privée : ce mécénat est alors suffisamment rare en France pour être souligné. Elle est aussi la fille de ce qu'on appelle encore l'orientalisme, je reparlerai plus loin de Guimet lui-même.

Mais je voudrai insister ici sur une autre filiation, intellectuelle celle-là, avec ce qu'on nomme improprement l'histoire positiviste, histoire que l'on préfère appeler méthodique, et que l'on peut tout aussi justement qualifier de critique. Quatre ans plus tôt, Gabriel Monod, en fondant la *Revue historique*, manifestait son désir de mettre l'histoire française au niveau de la science allemande et de préparer, comme tant d'autres, la revanche par l'histoire...C'est dans cette filiation explicite que s'inscrit Maurice Vernes : la *Revue d'Histoire des religions* examinera tous les travaux en cours, ses articles porteront un intérêt immédiat aux origines, en ce qui concerne les textes bibliques comme les autres religions de l'antiquité...et également tout le large Orient. La revue existe toujours et occupe une place originale dans le paysage français.

1881 : nomination de Monseigneur D'Hulst comme recteur de l'Institut catholique de Paris

Pourquoi, demandera-t-on peut-être, proposer maintenant ce détour, fort peu laïque, par une institution confessionnelle ? C'est que l'histoire des sciences religieuses ne peut s'écrire sans porter une évidente attention à ce qui se crée aussi dans le catholicisme, religion de référence dans le contexte français. Dans le même temps s'opère un changement institutionnel d'importance. Certes la date retenue marque seulement une étape dans une histoire plus longue, mais le moment choisi ne peut être négligé pour notre réflexion. L'histoire des Instituts catholiques s'inscrit dans l'objectif du catholicisme de disposer, par la loi, de la liberté de l'enseignement supérieur, ce qui est acquis en 1875 : l'Église de France crée alors immédiatement cinq universités catholiques. Mais cinq ans plus tard, en 1880, les républicains rétablissent le monopole étatique en matière universitaire. Finalement, ce qui existe depuis 1875 prend donc le nom plus modeste d'*Institut* et le provisoire devient définitif, pour Paris, avec la nomination officielle de Mgr D'Hulst ⁸ à la tête de cette nouvelle institution. L'officialisation de la fonction du nouveau recteur tranche aussi un autre débat, interne celui-ci au catholicisme français : les facultés, initialement créées en 1875, étaient toutes " laïques " quant à leur objet, lettres, sciences, droit, médecine même, souhaitait-on à terme. Mgr d'Hulst voulait - et obtint - la création d'une faculté de Théologie, moins peut-être pour manifester la volonté de reconstituer l'Université médiévale, que par désir de voir se nouer un dialogue fructueux pour le catholicisme entre la théologie et les disciplines " laïques ", en vue de constituer une véritable " science chrétienne ". Et donc, pour être présent aussi sur le terrain maintenant sensible de *l'histoire des religions*.

1885 : création du Musée Guimet à Paris

Le célèbre Musée Guimet a été créé en 1879 à Lyon par un ingénieur chimiste lyonnais qui devint chef d'entreprise en 1860 avec la reprise de l'entreprise familiale. En 1865-66 - au moment où l'on creuse le canal de Suez - il visite l'Égypte et s'éprend des antiquités orientales, jetant les bases d'une collection qui va prendre de l'ampleur dix ans plus tard quand, en 1877 et 1878, muni d'un passeport diplomatique, il visite le Japon, la Chine, l'Inde et en ramène force manuscrits, peintures, statues, sans compter deux hindous destinés à enseigner le sanscrit à Lyon même. À l'étroit dans une ville où ses initiatives ne suscitent pas assez d'intérêt, dans un mouvement très centralisateur alors, il s'installe dans la capitale ; la ville de Paris cède le terrain ; le parlement vote la création du musée (août 1885) ; Guimet lègue alors à l'État ses collections. Le musée est définitivement créé. La dimension muséographique, il est bon de le rappeler, fait partie intégrante de la connaissance de l'histoire des religions. Donner à connaître et donner à voir sont deux manières jugées inséparables, avec en arrière-fond une perspective d'appropriation sans scrupule des " richesses " du monde par l'Occident... pour un Orient, faut-il aussi le rappeler, qui, selon une conception très extensive, commence à ses portes, dans les Balkans même : l'orientalisme s'intéresse à tout ce qui est au-delà... vaste programme.

1885 : suppression du budget des facultés de théologie de l'Université

L'université napoléonienne, on le sait, avait rétabli les facultés, catholiques, de théologie qui existaient avant la Révolution. Longtemps, comme les autres facultés, elles somnolèrent, se contentant de proposer des cours publics assez généraux. Mais surtout elles ne purent jamais asseoir leur légitimité aux yeux des catholiques car celle-ci ne pouvait que provenir d'une reconnaissance romaine, toujours refusée à la plus importante d'entre elle, la faculté de théologie de Paris, pour deux raisons évidentes : un enseignement trop gallican et une dépendance étatique trop importante. Bruno Neveu a récemment publié le dossier des dernières négociations menées au début du Second Empire ⁹ : même au moment où les protagonistes étaient les mieux disposés, pour la papauté, les obstacles indiqués demeuraient insurmontables. Le gouvernement français, de son côté, ainsi que l'a montré la thèse récente d'Olivier Boudon ¹⁰, se servait de la faculté de théologie parisienne comme d'un vivier intellectuel où le gouvernement pouvait recruter des évêques modérés, gallicans, savants aussi. Ferry, on le comprend, souhaitait le maintien de cette inoffensive faculté. Mais la réforme universitaire en cours et l'anticléricisme plus radical de quelques-uns conduisirent les républicains à faire disparaître des facultés devenues " sans objet " au sens strict du terme, en régime de laïcité. Ces facultés disparurent,

toujours par la voie budgétaire, par la suppression des crédits qui les faisaient vivre (mars 1885). Les facultés protestantes, créées hors de l'université, demeuraient, par contre, en place parce qu'elles jouaient le rôle de séminaire pour les pasteurs, ainsi qu'il était dit dans les articles organiques de 1802. Il va sans dire que cet inégal traitement fut souligné par la presse catholique...

1886 : création de la 5e section de l'Ephe " Sciences religieuses "

L'argumentaire qui a été mis en avant pour la création en 1880 d'une nouvelle chaire au collège de France fut repris en 1886 au moment où l'on voulut créer une section nouvelle à l'Ephe, avec plus d'une dizaine d'enseignants. L'opinion catholique ne retint que ce qui était le plus évident, à savoir l'utilisation des crédits vacants de la faculté de théologie de Paris qui servirent à financer la création de la dite section. Peut-on dire que, au delà de cette généalogie financière, cette création s'inscrit dans la droite ligne d'une politique amorcée, six ans plus tôt, par la création de la chaire d'histoire des religions au Collège de France ?

La réponse doit être nuancée. Oui, si l'on considère que l'on passe d'une chaire à dix fois plus en créant une institution nouvelle ; oui encore, si l'on note les liens immédiats que la nouvelle Section entretiendra avec le Collège de France, notamment dans un partage des tâches qui s'esquisse dans plus d'un cas : l'enseignement " pratique " ¹¹ - comme on parle en sciences de travaux pratiques en laboratoire - se fait à la section nouvelle, les cours plus généraux, au Collège de France. Pourtant les modalités d'approche diffèrent. Laboulaye a triomphé, si l'on peut dire, il n'est plus ici, à la section des Sciences religieuses, de généraliste, il n'est pas non plus de perspective comparatiste ; on traitera les religions pour elles-mêmes, séparément, l'égyptienne ou l'indienne, même si au départ l'on cadre large. Ainsi, par exemple, parlera-t-on des religions sémitiques avant d'en distinguer les composantes.

Comment définir au fond ce que doivent être les matières enseignées par des spécialistes pour former d'autres spécialistes ? D'abord comme l'aboutissement du décentrement qui s'est opéré depuis au moins le XVIIIe siècle, sinon même depuis le XVIe siècle, mais qui est véritablement mis en œuvre au cours du XIXe siècle : par rapport à l'occident supposé chrétien (catholique et protestant) et à ses racines juives, on assiste au triomphe de l'orientalisme, mais d'un orientalisme qui est à comprendre comme la saisie d'un monde autre - de l'Égypte au Japon - dont les religions sont à connaître, à explorer, à prendre en compte, et d'abord - donc principalement - par le déchiffrement de langues longtemps inconnues, les hiéroglyphes révélant la religion de l'Égypte, et le sanscrit, faisant accéder à celles de l'Inde. À ce décentrement de l'objet s'ajoute une laïcisation des pratiques. On va systématiquement appliquer à toutes les religions, à la religion chrétienne aussi, notamment en ses origines bibliques, les mêmes méthodes que celles qui ont été efficaces pour accéder aux autres religions : linguistique, archéologie, approche historico-critique.

Enjeux épistémologiques et /ou didactiques

Ainsi donc est née une institution qui existe toujours et s'est aussi profondément modifiée pour s'adapter à de nouveaux défis. Mais ce nécessaire rappel de l'émergence des institutions doit nous conduire à élargir notre perspective et à évoquer maintenant les enjeux épistémologiques et /ou didactiques qui sont alors mis en avant.

L'identification de l'objet : " Histoire des religions " ou " Sciences religieuses " ?

Emile Poulat, dans une étude minutieuse à laquelle j'ai emprunté plus d'un élément ¹², a signalé l'origine protestante de l'expression " sciences religieuses " : en 1876 - mais le projet éditorial date de 1871 - est publié une grande *Encyclopédie des Sciences religieuses* en six volumes, sous la direction du pasteur luthérien F. A. Lichtenberger ¹³, alsacien qui a choisi la France en 1871...et qui participe aussi à la fondation à Paris, en 1873, d'une *École libre de sciences théologiques*, protestante en fait. Lichtenberger explique ainsi le néologisme qu'il utilise : on parle de " sciences religieuses " comme

l'on dit des sciences politiques ou déjà des sciences sociales. Mais le chemin est-il si loin, dans son esprit, des sciences théologiques aux sciences religieuses ? À mon sens, il est une autre raison, plus prosaïque, à ce choix pour désigner ainsi la nouvelle section. Il importe en effet de ne pas oublier le lieu où celle-ci est créée : l'Ephe comprend alors trois sections de sciences dures ; et une quatrième section de "Sciences historiques et philologiques" : la cinquième section, en s'intitulant *Sciences religieuses*, détermine son objet spécifique tout en se référant aux pratiques scientifiques des autres et particulièrement de la IV^e section, qui se trouve au croisement de la philologie et de l'histoire, ou plus précisément qui instaure une certaine subordination de la première à la seconde.

Il faut sans aucun doute voir dans le triomphe de cette appellation nouvelle la volonté de sortir la science des religions de la perspective qui a longtemps prévalu lors de la période romantique où les religions étaient présentées dans une perspective philosophico-symbolique trop vague pour aboutir à une connaissance rigoureuse.

La nouvelle désignation marquait aussi la volonté de sortir des impasses de la philologie et de la mythologie comparées où les recherches se sont trop souvent égarées dans la quête d'une improbable " origine " commune à toutes les religions comme à toutes les langues ¹⁴. C'est donc par une rigoureuse étude philologique et aussi par la démarche historique de mise en contexte que se constituera une véritable approche des religions dans leur pluralité, donc une véritable histoire des religions. A vrai dire, les deux formulations, passée la querelle immédiate concernant le comparatisme, ne s'opposeront pas, elles se renverront plutôt l'une à l'autre comme deux modalités d'une même démarche scientifique.

Traditions confessionnelles françaises et " productivité " scientifique

On ne peut faire ici l'économie d'une interrogation sur les capacités des familles religieuses, des religions alors reconnues dans le cadre du concordat - le judaïsme, le protestantisme, le catholicisme - à " produire " une science moderne dans ce secteur sensible. C'est même l'un des domaines sur lesquels les travaux récents apportent des informations de premier plan. Les minorités religieuses sont majoritaires, si l'on peut dire, pour les questions dont nous traitons. Ainsi Perrine Simon-Nahum, dans une thèse remarquable intitulée *La Cité investie* ¹⁵, a mis en évidence la paradoxale existence d'une " science du judaïsme " à la française, qui est sans comparaison certes avec la science allemande qui sert de modèle mais non sans rapport avec elle : la présence d'une dizaine de savants et d'érudits, souvent venus d'Allemagne pour la première génération, a largement contribué à modifier le paysage français dans les secteurs érudits où les connaissances linguistiques sont prioritaires. Tout commence justement à partir de la Monarchie de Juillet ; et plus tard, les représentants de cette tradition, comme Darmesteter et Bréal, joueront un rôle important dans l'institutionnalisation des recherches concernant le judaïsme, justement dans les années 1880. La création de la Revue des études juives, en 1880, marque pour ce secteur un important aboutissement institutionnel.

La filière protestante est mieux connue ¹⁶. On en a déjà montré plus haut les effets. Je serai donc plus bref sur ce point, mais il faut souligner combien elle est alors dominante : on connaît l'environnement protestant des réformes impulsées par Ferry ; il faut au moins rappeler le rôle des directeurs protestants des écoles normales de filles et plus encore celui du maître d'œuvre de la politique de laïcisation de la III^e République, Ferdinand Buisson. Judaïsme libéral, protestantisme libéral...voilà les traditions fécondes qui fournissent des enseignants compétents, juifs libéraux, protestants libéraux. Mais s'en tenir à la famille religieuse d'origine ne suffit pas : une vision des choses trop identitaire non seulement serait anachronique, mais plus encore elle cacherait un aspect essentiel. En effet, il faut aussi souligner combien ces libéraux sont en voie de sécularisation, et c'est aussi justement cela qui produit de la science religieuse ¹⁷.

Or la situation du catholicisme est alors tout autre : il existe certes un catholicisme libéral, mais toujours minoritaire, laminé aussi après la proclamation de l'infaillibilité pontificale en 1870. Le catholicisme est toujours à la recherche d'une " science catholique ", théologique, organique si l'on préfère - à comparer sans doute avec la démarche première de Comte -, selon un schéma inspiré de

Lamennais qui perdure. Cette science catholique a montré sous le Second Empire ses limites : elle est capable de produire de l'érudition honorable, de l'apologétique souvent étayé d'approche historique, de l'encyclopédisme vertigineux ; il reste, encore utile, la patristique de Migne... Il faut toutefois noter la nouveauté des tentatives de Mgr d'Hulst, un catholique libéral qui veut créer une " science chrétienne " et qui tente de montrer la capacité du catholicisme à produire de la science - de la plus " exacte " à la plus " humaine " - lors des grands congrès catholiques internationaux qu'il organise à partir de 1888, dans une perspective nouvelle où il cherche à montrer que la découverte scientifique n'est pas en conflit avec la révélation ¹⁸. Il faut aussi souligner la volonté du recteur de l'Institut catholique de recruter dans des domaines sensibles des savants incontestés comme Duchesne ou Loisy. Mais malgré tout, le catholicisme à l'horizon des années 1880 est largement en retard dans ce domaine.

Incontestablement, le recrutement des IV^e et V^e sections des Hautes études est marqué par ce contexte. Perrine Simon-Nahum le signale comme une évidence : juifs et protestants y sont largement présents. Patrick Cabanel a bien montré la prépondérance protestante qui a marqué les débuts de la section des sciences religieuses ¹⁹.

Sciences des religions et institution scolaire

Des choix institutionnels qui ont été faits pour promouvoir les sciences religieuses ne doivent pas occulter deux questions qui ont été posées précisément dès 1879, alors même que l'on commence à débattre des aspects qui nous préoccupent. On retrouve un des protagonistes présentés plus haut, Maurice Vernes, qui, avec beaucoup d'autres, posera deux questions que nous examinerons successivement mais qui ont été examinées conjointement : l'enseignement des religions à l'université, l'enseignement des religions à l'école.

Un enseignement des religions à l'université

On sait que Renan, au moment de la création de la section des sciences religieuses, n'était pas favorable à la concentration de savants en une seule institution isolée. Plus tôt déjà, en 1879, alors qu'il n'était pas question de cette création en un lieu spécifique, comme en 1886, la question avait été évoquée : ainsi Paul Bert avait-il proposé la création de chaires d'histoire des religions dans les facultés de Lettres. Vernes alors l'avait soutenu. On voit quel était l'enjeu, point seulement géographique : fallait-il enseigner l'histoire des religions en en faisant une discipline comme une autre, et donc en créant des chaires nouvelles dans les principales universités ou bien devait-on tout concentrer à Paris, dans une institution novatrice, mais nécessairement élitiste ? Avec la section des sciences religieuses, c'est la seconde solution qui a prévalu, celle de la concentration dans la capitale. Or la question avait déjà été posée en 1879 alors que l'enseignement universitaire était en pleine restructuration, que bientôt la thèse allait devenir une recherche érudite, que les professeurs allaient disposer de vrais étudiants, à savoir les boursiers qui préparaient les concours. Le visage de l'université était en train de se remodeler, et l'on s'interrogeait justement sur la place en son sein des sciences des religions. On peut se demander si la généalogie visible qui va de la suppression de la faculté de théologie catholique à la création de la section de sciences religieuses est purement accidentelle. En tout cas il importe d'évaluer les conséquences du choix qui a été fait : l'étude du fait religieux, comme l'on dirait maintenant, basculait dans la scientificité alors la moins contestable (Collège de France / Ephe) mais selon un modèle d'évitement des sciences humaines, développées dans les universités, là où la science des religions avait également sa place.

La diffusion de la connaissance des religions dans le système scolaire

La seconde question qui est alors évoquée nous dépaysera encore moins. La volonté pédagogique, si forte au XIX^e siècle, revêt des formes diverses, comme on l'a vu avec le Musée Guimet et ses Annales. Il n'est pas surprenant que, dans le même temps, Guimet, encore lui, décide aussi de la création d'une " bibliothèque de vulgarisation ". Faut-il rappeler que le XIX^e siècle est la grande époque de la vulgarisation scientifique avec Figuiet puis Flammarion, et du côté catholique avec Jehan

de Saint-Clavien et Moigno ? Or, la spécificité des recherches érudites concernant les sciences religieuses conduit à s'interroger sur leur diffusion. C'est Paul Vernes, encore, qui pose le mieux la question. Prenant acte de la laïcisation des programmes dans le primaire (1880), il estime donc que l'histoire des religions, à condition de demeurer dans un cadre strictement scientifique, devait trouver place à tous les degrés de l'enseignement public ²⁰; il estime ainsi que même à l'école primaire, maintenant que l'on a supprimé le catéchisme, il convient d'enseigner l'histoire d'Israël. Et il écrit des ouvrages de vulgarisation pour répondre à ce besoin. La création de la Ve section, où il sera nommé, ne le satisfait pas totalement sur ce point et il déplore que celle-ci n'ait pas mis au rang de ses objectifs la formation de professeurs de religion. On sait qu'une neutralité prudente conduisit Ferry à taire des questions conflictuelles à l'école, pour éviter des conflits avec les autorités ecclésiastiques et aussi avec les parents, d'autant plus que les érudits - mais cela ne surprendra personne - n'étaient pas d'accord entre eux.

Conclusion : érudition et séparation

Entre les années 1880 et la première décennie du XXI^e siècle, s'est écoulé un long XX^e siècle dont nous sommes à peine sortis et qui, pour ce qui nous intéresse ici, a été particulièrement fécond. Il est impossible de l'évoquer en quelques minutes mais il n'est pas inutile, pour conclure, d'en dire quelques mots. Mon sentiment, c'est que le choix de 1886, à savoir le traitement scientifique des religions dans le cadre d'une section des sciences religieuses localisée dans une institution novatrice, l'Ephe, a permis le développement en France d'une véritable approche scientifique des religions dans un contexte laïque, mais à l'écart de l'institution scolaire. Or, les institutions qui se créent ultérieurement jusqu'aux années 1960 vont s'inscrire dans ce même contexte initial. Je ne prendrai que deux exemples.

En 1898-1900, à Hanoï, on assiste à la création de l'École française d'Extrême Orient. (Efeo). Le récent historique de cette prestigieuse institution, fait par Catherine Clémentin-Ojha et Pierre Yves Manguin ²¹, a bien mis en évidence le rôle majeur que cette nouvelle école a joué dans le développement des études sur les religions et les sociétés de l'Asie, qu'il s'agisse du bouddhisme, de l'ethnologie indochinoise ou des religions de l'Inde. Sa création, qui est liée à la colonisation, a conduit toutefois à en masquer l'importance. La présence de chercheurs implantés sur le terrain a conduit aussi à mettre une distance supplémentaire avec la métropole, créant, avec l'Efeo - à l'instar de la section des sciences religieuses - un haut lieu de recherche qui s'est longtemps maintenu à l'écart de la diffusion du savoir par le canal de l'institution scolaire, université comprise.

En 1956 est créé, dans le cadre du Cnrs, institution jeune encore, le Groupe de sociologie des religions. On peut dire qu'il s'agit là d'un moment institutionnel important qui aboutira à la création d'une véritable école française de sociologie des religions. Au point de départ, une revue nouvelle, *Les archives de sociologie des religions*, et un groupe fondateur constitué immédiatement en équipe Cnrs, vite prestigieuse. Ultérieurement, le *Groupe de sociologie des religions* s'appuiera sur l'Ehess et sur l'Ephe pour trouver des assises institutionnelles en dehors du Cnrs. Il est toutefois intéressant de noter que la sociologie des religions n'a pas cherché à se constituer comme une branche de la sociologie générale, et donc à bénéficier ainsi des postes disponibles dans les universités. Ici encore, en 1956, la nouvelle approche scientifique a été assurée, en marge d'une université qui s'ouvrira plus largement à de nouveaux chercheurs, à de nouveaux champs de recherches.

C'est, par contre, à partir des années 1960, au sein de l'université en voie de démocratisation, que l'histoire religieuse - à comprendre ici dans le même sens que l'histoire politique, économique ou sociale - obtenait droit de cité, devenant un secteur vivant, dynamique, remarqué. Il n'est pas surprenant que c'est à un éminent historien du protestantisme, Philippe Joutard, que l'on s'est adressé, voilà près de quinze ans pour demander le premier rapport concernant l'enseignement des religions à l'école. Or, ce développement de l'étude du " fait religieux " ne s'est pas cantonné à l'histoire, il s'est retrouvé dans d'autres disciplines, dans la littérature, dans les études anglaises ou germaniques, en philosophie même. Cette approche scientifique du religieux, plus récente, est aussi davantage centrée

sur le christianisme : elle permet de rapprocher ce qui a longtemps été séparé, l'enseignement secondaire et l'enseignement supérieur, en mettant la recherche au service de l'enseignement.

Pour avoir fait l'essentiel de ma carrière comme historien du religieux, dans l'université, sans parler de deux brefs passages au Cnrs, pour avoir présidé pendant sept ans aux destinées de la section des sciences religieuses de l'Ephe, je connais bien et de l'intérieur des institutions qui n'ont certes pas les mêmes objets ni les mêmes manières de faire, ni les mêmes traditions, ni les mêmes histoires mais qui partagent la même approche scientifique, la même distance critique, la même vision laïque de leur objet. Pour faire face au défi actuel, qui nous est posé dans la formation des enseignants de toutes les générations, il faut pouvoir mobiliser toutes les compétences. La création de l'Institut européen en sciences des religions a été faite dans cette perspective, c'est aussi dans celle-ci, si on lui en donne les moyens, que je la mettrai en œuvre.

-
1. *L'émergence des sciences de la religion - la monarchie de Juillet, un moment fondateur*, L'Harmattan
 2. *Les Sciences religieuses, Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, Beauchesne
 3. Jean Baubérot et alii, *Cent ans de sciences religieuses en France à l'École Pratique des Hautes Études*, Cerf, 1987. Voir aussi l'important article de Patrick Cabanel, " L'institutionnalisation des " Sciences religieuses " en France, 1879-1908. Une entreprise protestante ? ", *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme français*, janvier-mars 1994.
 4. *Op. cit.*, page 66.
 5. F. Laplanche, *op. cit.*, pages 579-580
 6. Outre les précisions fournies sur lui par l'ouvrage de F. Laplanche et l'article de P. Cabanel, André Encrevé, *L'expérience et la foi. Pensée et vie religieuse des Huguenots au XIXe siècle*, p. 261 sq.
 7. F. Laplanche, *op. cit.*, pages 310
 8. Francesco Beretta, *Monseigneur d'Hulst et la science chrétienne*, Beauchesne, 1996.
 9. *Les facultés de théologie catholique de l'Université de France*, Klinksieck, 1998.
 10. *L'épiscopat français à l'époque concordataire*, Cerf, 1996.
 11. C'est le sens premier qu'il convient de donner à un adjectif qui souvent laisse interrogatif ceux qui prennent contact pour la première fois avec cette institution.
 12. *Cent ans...op. cit.* p. 54.
 13. F. Laplanche, *op. cit.*, p. 422-3.
 14. F. Laplanche dans *Cent ans....* p. 43.
 15. Cerf, 1991.
 16. Pour le cadre plus général voir Patrick Cabanel, *Les protestants et la République*, Bruxelles, Complexe, 2000.
 17. André Encrevé, *op. cit.*, p. 261 sq. Analyse de la crise de 1882 qui entraîne la démission de Maurice Vernes de la faculté de théologie protestante de Paris.
 18. F. Beretta, *op. cit.*
 19. *Art. cit.*
 20. *Revue d'Histoire des Religions*, 1881.
 21. *Un siècle pour l'Asie*, Éditions Efeo, 2001.

L'école et le fait religieux

Jean Delumeau, professeur honoraire au Collège de France

En préambule, je tiens à préciser que je suis acquis depuis longtemps à la position défendue par Régis Debray sur l'enseignement du fait religieux à l'école : il s'agit d'une nécessité de notre temps.

Pour ma part, j'ai essayé d'apporter une contribution à cet enseignement par les quarante-six émissions intitulées *Les religions et les hommes* que j'ai présentées sur la cinquième chaîne. Je constate que ces émissions ont été constamment rediffusées depuis leurs premières présentations à l'écran en 1996. J'en conclus donc qu'elles correspondent à une demande et à un besoin. Tout indique en effet qu'une majorité de parents et d'élèves sont favorables à l'enseignement de l'histoire religieuse et souhaitent qu'il apporte des informations sur toutes les grandes religions de la planète et qu'il ne se confonde pas avec une catéchèse. Je sais également que cet enseignement suscite néanmoins inquiétude et méfiance, et ce, dans deux directions opposées. Ne va-t-on pas, de façon camouflée, réintroduire le catéchisme à l'école, ou à l'inverse, ne va-t-on pas, sous prétexte d'histoire comparée, relativiser la foi religieuse dans l'esprit des enfants croyants ? Ces objections sérieuses doivent naturellement être prises en compte.

Le fait religieux a été et demeure une composante majeure de l'expérience humaine

Supposons qu'un cataclysme balaie d'un coup toutes les architectures, peintures, sculptures et toutes les œuvres culturelles que la religion dans son acception la plus large a suscitées dans le monde depuis des millénaires. N'aurions-nous pas le sentiment d'avoir perdu une grande partie de nos raisons de vivre ? Plus encore, l'humanité pourrait-elle survivre si sa mémoire religieuse venait subitement à lui manquer ?

Aujourd'hui encore, la composante religieuse constitue un fait majeur à l'échelle mondiale. Le fait religieux n'est pas seulement une caractéristique des civilisations qui nous ont précédés, mais une réalité présente sous nos yeux. Les religions ne sont pas des " langues mortes ". D'autre part, une meilleure connaissance des sociétés humaines permet aujourd'hui de dessiner une silhouette de " l'homme religieux " qui transcende le temps et les espaces. Il s'agit là d'un constat et d'un acquis de l'anthropologie contemporaine.

On peut affirmer avec certitude que le religieux a commencé à se constituer à partir du moment où nos lointains ancêtres ont voulu donner une sépulture à leurs morts, c'est-à-dire aux environs de 90 000 avant notre ère. On a en effet trouvé dans la région de Nazareth des tombes prouvant que, dès cette période, des gens inhumèrent leurs morts avec des rites funéraires. Les animaux ne cherchent pas à donner une sépulture à leurs morts et l'homme a véritablement mérité son nom quand il a honoré ses défunts et cherché à se relier à eux par-delà la mort. En conséquence, du point de vue anthropologique, il existe un vrai danger quand une civilisation oublie ses morts et escamote les rites funéraires. Les pèlerinages, les processions, les champs, les gestes de prière et les temps de silence sont communs à toutes les religions et débordent même le cadre des religions institutionnalisées aujourd'hui, comme s'il y avait une permanence têtue du sacré. On constate en effet en Europe la renaissance de pèlerinages remontant au Moyen-Âge et qui étaient quelque peu retombés dans l'oubli, à l'instar du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle. Un nombre non négligeable de pèlerins allant à Saint-Jacques-de-Compostelle déclarent ne pas être croyants, mais s'astreindre à ce voyage pour " prendre le temps de se retrouver eux-mêmes et de se refaire une santé spirituelle ".

Plus généralement, il faut constater avec Danièle Hervieu-Léger que " s'il y a indiscutablement, dans notre Europe sécularisée, un affaissement de la fréquentation des lieux de culte et une flexibilité croissante des observances religieuses, il y a en contrepartie une multiplicité des attentes spirituelles,

prolifération des croyances et affirmation d'une religiosité mobile ". Il ne faut donc pas identifier l'épuisement d'une certaine forme de religions institutionnalisées avec la fin du religieux lui-même.

L'amnésie du fait religieux constitue un danger auquel la laïcité et la tolérance peuvent remédier

Dans nos pays, l'ignorance croissante de l'histoire religieuse prend des proportions alarmantes et crée un vide dans lequel peuvent s'engouffrer tous les ésotérismes et tous les intégrismes. Elle induit une fragilisation par obscurcissement des repères. Je voudrais citer une anecdote dont j'ai été témoin lorsque je présidais le jury de l'École du patrimoine, laquelle recrute les conservateurs de musées. À l'oral, un candidat qui avait choisi de lui-même d'être interrogé sur la Renaissance tira au sort une reproduction d'un tableau du Pérugin, qui représentait une ascension du Christ. Le candidat ne parvint pas à identifier la scène évoquée par l'artiste et, dans son commentaire, se trompa complètement sur la signification de l'œuvre. Une autre confusion, plus savoureuse, concerne Vatican II, qu'un étudiant parisien prit un jour pour la villégiature d'été du pape...

Ces anecdotes renvoient au problème plus général de la mémoire. Notre époque se trouve en effet tiraillée à cet égard entre deux attitudes opposées. L'une consiste à rejeter dans une sorte de préhistoire globale toutes les périodes situées chronologiquement en amont de la modernité scientifique et technique. Et ce d'autant plus que la connaissance du passé, et notamment du passé religieux, peut être menacée par l'allègement excessif des programmes scolaires. L'autre attitude, au contraire, se cherche des balises dans le temps et multiplie les anniversaires. Le travail de mémoire effectué par les historiens s'efforce alors de répondre à ces besoins multiformes d'enracinement dans le passé, et il existe même aujourd'hui une commission nationale des anniversaires.

Dans un esprit à certains égards comparable à la première attitude, on peut être tenté de n'accorder place dans les programmes scolaires qu'à l'histoire contemporaine. Parfois même, des arrière-pensées peuvent se cacher derrière de tels choix : dans la défunte URSS, on faisait l'impasse sur tout le passé chrétien de la Russie. Par ailleurs, si l'on fait l'impasse sur la diffusion du christianisme dans l'Empire romain, on ne comprend pas la constitution et la naissance de l'Europe.

Plus globalement, la simple objectivité et la nécessaire connaissance de nos racines nous invitent à enseigner à nos enfants de l'ex-Chrétienté ce que cette dernière a été, avec ses ombres et ses lumières. Sinon, notre silence ne serait pas sans rapport avec l'action des talibans qui voulurent effacer le souvenir des bouddhas préislamiques. J'ai conscience que mes vœux en faveur d'une part significative d'histoire religieuse dans les programmes scolaires vont à l'encontre des engouements techniques de notre temps et des soucis des parents qui craignent la surcharge des cours. Mais, en reprenant une expression à la mode, il s'agit tout de même d'un " choix de société ". Si l'on choisit de rétablir les ponts avec le passé, il faut nécessairement accorder une vraie place au fait religieux dans l'enseignement, dans un climat de tolérance que la laïcité doit permettre d'instaurer.

La tolérance est devenue une des valeurs essentielles de la démocratie et signifie le respect de la religion ou de la non-religion d'autrui, et par extension, le respect des opinions que l'on ne cherche pas à faire triompher par la force ou par la ruse. Pourtant, ce terme a eu d'abord un sens négatif : dans la France du XVI^e siècle, la famille de mots qui tourne autour de " tolérance " désignait des situations que l'on était obligé de souffrir et d'endurer. Il s'agissait de la permission que l'on était contraint d'accorder quand on se trouvait dans une situation de faiblesse, mais que l'on aurait voulu pouvoir refuser. De façon significative, le mot " tolérance " est absent de l'Édit de Nantes, car celui-ci, sans mettre sur le même pied le catholicisme et le protestantisme, accordait tout de même aux Protestants l'accès à tous les emplois et la plénitude des droits civiques. La signification positive que nous accordons aujourd'hui au mot " tolérance " a eu du mal à se dégager. Après la révolution anglaise de 1688, le nouveau roi d'Angleterre concéda un *Bill of Tolerance*, c'est-à-dire la liberté de culte aux puritains, à ceux que l'on appelait les Indépendants, mais refusa toute reconnaissance juridique aux papistes et aux athées. La Grande-Bretagne n'a aboli cette législation discriminatoire qu'en 1829.

Soyons sans illusions inutiles : nous ne sommes pas naturellement tolérants. La tolérance est un idéal qu'il faut sans cesse réactiver. Il n'est pas facile de la faire passer dans la loi. Ainsi, dans la Grèce d'aujourd'hui, il est quasiment impossible d'envisager une carrière de fonctionnaire si l'on n'appartient pas à l'église orthodoxe. Quand elle retrouva son indépendance en 1954, la Tunisie offrit aux femmes musulmanes le droit d'épouser un non-musulman, mais cette disposition a été abolie en 1973. En Israël, la liberté de religion est inscrite dans la constitution, mais tous les Juifs du pays doivent se marier ou divorcer devant le rabbin. Et Marcuse soutint dans son livre, *La critique de la tolérance*, que " l'idéal de tolérance appartient à une tradition libérale épuisée ".

En France désormais, tolérance et laïcité sont liées. Le mot " laïcité " a revêtu, lui aussi, au début, une signification combative : né à la fin du XIXe siècle, il a d'abord exprimé la volonté d'exclure la religion catholique de tout pouvoir politique et administratif. L'aboutissement de cet affrontement fut la séparation des Églises et de l'État en 1905. Aujourd'hui, pour la majorité de nos concitoyens, le mot " laïcité " n'a plus de sens polémique. Il signifie certes que la religion ne doit pas chercher à contrôler l'État, que le choix d'une religion ou de la non-religion est libre, mais aussi que l'État doit créer les conditions permettant aux religions et à la non-religion de s'exprimer pacifiquement dans la vie quotidienne et sur la place publique.

Dans cet esprit, la laïcité favorise aussi bien la liberté de croire que celle de ne pas croire. Il y a quelques années, le recteur de l'institut de la mosquée de Paris écrivait dans une revue catholique : " la France connaît un équilibre parfait entre les familles spirituelles, qui a valeur d'exemple pour la cohabitation des religions. Et cela parce que les communautés ont appris à respecter les règles de la laïcité, fondatrice de la République, et les règles de la séparation des cultes. Je considère la laïcité comme un réel progrès qui permet à la spiritualité de se dépouiller au maximum des aspects temporels qui pourraient interférer dans son aire d'expression ".

Ainsi, un terrain d'entente existe désormais en France entre tolérance, laïcité et religions. Mais une laïcité éclairée ne peut pas être fondée sur l'ignorance religieuse globale. Ainsi, c'est avec raison, qu'à la suite du rapport Joutard, on a introduit l'histoire du fait religieux dans les programmes scolaires. Cela avait été souhaité par un des grands fondateurs de l'école laïque, Ferdinand Buisson, qui écrivait en 1905 : " Pour l'éducation d'un enfant qui doit devenir homme, il est bon qu'il ait été tour à tour mis en contact avec les strophes enflammées des Prophètes d'Israël et avec les philosophes grecs, qu'il ait connu et senti quelque chose de la Cité antique. Il sera bon qu'on lui fasse connaître et sentir les plus belles pages de l'Évangile, comme aussi celles de Marc Aurèle, qu'il ait feuilleté comme Michelet toutes les Bibles de l'humanité, qu'on lui fasse traverser, non pas avec prévention et avec un esprit critique, mais avec une chaude sympathie, toutes les formes de civilisations qui se sont succédées. Ce qui sortira de cette étude, ce n'est pas le mépris, la haine, l'intolérance, c'est au contraire une large sympathie, une admiration respectueuse pour toutes les manifestations de la pensée et de la conscience sans cesse en marche vers un idéal sans cesse grandissant ".

Assurément, l'enseignant ne doit pas gommer dans son cours les conflits passés ou présents qui se sont couverts ou qui se couvrent du manteau de la religion. Mais, il lui appartient de pousser souvent l'investigation au-delà de la superficie des faits les plus visibles. Prenons le cas de l'Irlande : au fond des choses, il s'agit d'un conflit résultant d'une colonisation et aboutissant aujourd'hui à une décolonisation qui n'est pas encore achevée. En effet, au début du XVIe siècle, avant que ne viennent des colons britanniques et protestants, la terre appartenait dans ce pays à des propriétaires irlandais catholiques. En 1681, il n'y avait plus dans l'île que 22 % de propriétaires catholiques et ils étaient seulement 5 % à la fin du XVIIIe siècle. Autrement dit, la différence religieuse servit de prétexte à une spoliation des terres.

C'est sans doute avec le même regard d'historien qu'il faut essayer de comprendre le " choc des civilisations " que certains, avec Samuel Huntington, croient constater entre l'Islam et l'Occident de tradition chrétienne. Une partie des musulmans diabolise l'Occident, tantôt en le qualifiant de chrétien, tantôt en l'accusant d'être athée. Il s'agit là d'une soif de vengeance, s'expliquant en profondeur par une

rancœur suivie d'une déception. La première découle de la décolonisation, ou du moins du statut d'infériorité dans lequel les pays musulmans ont été tenus par l'Occident pendant deux siècles. La déception, elle, vient du fait que ces mêmes pays musulmans ont le plus souvent manqué leur décolonisation dans la seconde moitié du XXe siècle. La haine des fanatiques de l'islam découle de ces deux frustrations successives, dont les causes ne sont donc pas seulement religieuses.

L'histoire au sens large peut et doit avoir en ce domaine une action pacifiante et éclairante

Je souhaite, à la fin de ce parcours, insister sur la fonction dédramatisante de l'histoire quand elle s'efforce d'être objective. Certes, les historiens sont des êtres humains, et ils ont inévitablement leurs préférences idéologiques ; l'histoire est donc bien une science humaine, avec les risques que cela comporte. Néanmoins, observer le maximum d'objectivité fait partie de notre code d'honneur. Il ne s'agit pas d'un idéal impossible à atteindre, comme l'exemple suivant invite à le considérer. La ville polonaise de Gdansk, complètement détruite en 1945, avait connu une grande prospérité lorsqu'elle était allemande, qu'elle s'appelait Dantzig et faisait partie de la Hanse. Avant 1945, un grand nombre de ses maisons historiques comportaient sur leurs murs des inscriptions en allemand. Lors de la reconstruction, on se posa la question de savoir s'il fallait restituer ces textes qui rappelaient le passé germanique de la ville. Or, décision fut prise de les rétablir effectivement. Il s'agit d'un bel exemple de l'objectivité historique à laquelle nous sommes tous conviés.

Je crois à la mission pacificatrice de l'histoire. Nous ne pouvons certes pas gommer les guerres de religion qui ont jadis ensanglanté l'Europe et qui continuent en différents endroits du monde. Nous ne devons pas plus, sous prétexte d'irénisme, les passer sous silence. Néanmoins, peut-être nous faut-il corriger au moins partiellement notre façon de regarder et de faire voir le passé, et notamment le passé religieux. Aujourd'hui, du haut d'un avion, un homme seul peut détruire en une minute une ville que l'on avait mis deux mille ans à construire. Nous, historiens, ne devons-nous pas rappeler le lent travail des bâtisseurs ? Dans nos cours, nos manuels et nos émissions télévisées, ne devons-nous principalement retenir que les guerres, les crimes et les catastrophes sans apporter aussi le rééquilibrage objectif des réussites et de la générosité ? L'histoire des hommes est-elle seulement, comme l'avait affirmé Hegel, celle d'un grand abattoir ? N'est-elle pas plus encore celle des grandes civilisations qui se sont épanouies dans le temps et dans l'espace ? Il s'agit bien là de ce que pensait Fernand Braudel, lorsqu'il suggérait, il y a presque cinquante ans, une modification en ce sens des programmes d'histoire. Or, une histoire des civilisations doit nécessairement accorder une place importante au fait religieux.

Laïcité et enseignement du fait religieux

Christiane Menasseyre, doyenne du groupe philosophie de l'Inspection générale de l'Éducation nationale

C'est dans le cadre de la République, de l'école laïque et...dans le salon Jules Ferry, qu'a été présenté, en mars dernier, le rapport dont notre rencontre est issue, *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque*. Le message du président de la République et les paroles du Ministre de l'Enseignement scolaire ont fortement souligné la nécessité, la valeur et la portée de la laïcité. En outre, Régis Debray a placé d'emblée cette réflexion dans le cadre incontestable de la laïcité. Nos échanges ont d'ailleurs évoqué ce trait caractéristique de notre école dès le début de notre colloque en le présentant comme allant de soi.

La laïcité comme principe fondateur

Cette laïcité, que nous considérons comme un présupposé évident, vaut pourtant que nous nous y arrêtions afin de bien en évaluer l'horizon, en France et en Europe. En effet, ce qui va de soi risque toujours, un beau matin, un triste matin, de ne plus aller du tout. C'est sans doute à ce risque que, dès le mois de mars, et encore à présent, répondait l'insistance des ministres. Comment accorder l'enseignement du fait religieux et la laïcité, alors que les propos courants traduisent l'expression *enseignement du fait religieux* par *enseignement religieux* ou *enseignement des religions* ? Le débat n'est pas facilité par le fait que des quotidiens n'hésitent pas à titrer sur " *La religion à l'école* ", voire sur " *Dieu à l'école* ", ou de manière à peine moins fautive par " *L'histoire des religions à l'école* ". L'inquiétude est toutefois légitime. En effet, n'y a-t-il pas contradiction entre la laïcité de l'école, plébiscitée par la grande majorité des Français, et l'enseignement du fait religieux ? Le terme *fait* est-il suffisant à garantir l'objectivité et la scientificité du projet ? Et l'inculture scientifique, l'inculture littéraire ou artistique, au même titre que l'inculture religieuse ne seraient-elles pas aussi préoccupantes ? En réalité, c'est l'inculture en général qui doit préoccuper.

Pourtant, il se pourrait que ce risque soit une chance. Ces inquiétudes ne sont pas superficielles et traduisent une profonde réalité. Chacun sent bien qu'avec l'enseignement du phénomène religieux, on touche à quelque chose de sensible, de vulnérable et de décisif, à quelque chose qui concerne non seulement cet enseignement en lui-même, mais également toute l'institution scolaire. C'est pourquoi il vaut la peine, non pas seulement de présupposer et de décrire la laïcité comme notre horizon, mais d'en comprendre la nature et la portée.

La laïcité est principe. Or, est principe, non pas ce qui est posé au commencement, mais ce qui explique, fonde et oriente.

C'est un principe que l'on saisit d'abord dans une histoire et qui se réalise dans cette histoire. En 1887, Ferdinand Buisson souligne la nouveauté du substantif. De fait, ce n'est pas sous forme de substantif qu'apparaissait jusqu'alors la chose, mais sous forme d'adjectif : morale laïque, école laïque, attitude laïque. Au moment où il apparaît, ce néologisme - le substantif - est nécessaire pour marquer, dans la crise, la continuité d'une histoire. En effet, Ferdinand Buisson présente l'histoire intérieure de la France comme " l'histoire d'une incessante sécularisation ", " la longue histoire de la laïcisation où se sont progressivement séparés l'Église et l'État, où de l'une à l'autre ont été transférées l'administration, les finances, la justice et aujourd'hui, non sans crise, l'école. " Il s'est également agi d'affirmer, dès le début, la valeur morale de l'idéal laïque, ni dépendant, ni exclusif d'aucune formule métaphysique, dont tout précepte est immédiatement reconnu juste et vrai par tout homme en son bon sens. Cette affirmation avait pour objet de réfuter l'accusation selon laquelle l'école laïque était une école sans dieu, et donc, sans morale. Accusation alors majeure.

Rationnellement fondée, la laïcité consiste en le droit et le devoir de parler haut et ferme au nom de la Raison, de " ne jamais baisser pavillon par ordre devant une autorité quelconque ". Apparaît alors en

pleine lumière l'enjeu de ce long combat : la liberté. Liberté de conscience et de pensée que garantit la laïcité comme principe.

Dira-t-on que ce combat appartient au passé ? Dans sa forme violente, du moins dans nos sociétés, peut-être...Et encore, certains événements permettent d'en douter. Dira-t-on que cette histoire est achevée ? Ne serait-ce pas dire que la liberté est acquise une fois pour toutes et qu'elle n'est en danger nulle part ?

Un principe doit, à chaque époque, être mis en œuvre, à la fois selon ses exigences intrinsèques et dans la singularité du contexte historique, ce qui requiert de chacun, réflexion et action. C'est bien ainsi que la laïcité vaut comme principe.

Qu'implique en général le principe de laïcité ?

Inscrite dans le préambule de la Constitution, la laïcité est d'abord un principe fondamental et fondateur de la République. Elle relève d'un idéal universaliste d'organisation de la Cité. Idéal d'un monde commun à tous les hommes par-delà la diversité de leurs options spirituelles et par-delà leurs particularismes, la laïcité vise à unir les hommes par ce qui leur est commun en droit, par ce qui les élève. Nulle discrimination, ni négative, ni positive, ne saurait être inscrite dans la loi commune à tous. La laïcité consiste ainsi à affranchir l'ensemble de la sphère publique de toute emprise exercée au nom d'une religion ou d'une idéologie particulières. Elle préserve par-là l'espace public de tout morcellement.

Les textes sont clairs : le préambule de la Constitution de 1946 et la Constitution de la Ve République (1958) l'affirment : " La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances. "

La puissance publique se veut ainsi indifférente à toute détermination particulière, notamment confessionnelle. Mais indifférence ne signifie pas vacuité. L'idéal laïque a positivement pour substance deux exigences indissociables : la liberté radicale de conscience fondée sur l'autonomie de chacun et l'égalité des hommes, quelle que soit leur option spirituelle.

Cette double affirmation passe par une troisième, qui en constitue le moyen. Il s'agit de la stricte séparation du public et du privé, instituée par la loi du 9 décembre 1905.

A ce stade, trois précisions me semblent devoir être formulées.

•*Il s'agit bien d'une liberté de conscience, et non pas d'une liberté religieuse*

Cette liberté donne tous ses droits à une conscience autonome. La laïcité ne concerne d'ailleurs pas en droit la seule religion, mais également les options idéologiques, voire politiques et économiques. Ce n'est au demeurant pas contre la religion en tant que telle que s'affirme la laïcité, mais contre l'emprise religieuse. Plus généralement, elle s'exerce contre toute captation ou mise en cause de la chose publique par des intérêts idéologiques particuliers.

•*Il importe d'opérer deux distinctions : public/collectif et privé/individuel*

Est collectif ce qui est commun à beaucoup. Est public ce qui est commun à tous, en droit et en fait. De même, le champ du privé n'est pas seulement celui de l'individuel. En effet, des associations collectives sont, elles aussi, d'ordre privé. La distinction fondamentale en matière de laïcité est bien celle du public et du privé.

•*" La loi respecte toutes les croyances "*

Il faut bien comprendre cette proposition. Elle figure dans notre Constitution, mais apparaît ambiguë. Qu'est-ce qui est, exactement, objet de respect ? Les croyances, ou l'être humain qui en est porteur ? Celui qui est vraiment objet de respect, c'est l'homme dans sa croyance et dans son rapport à sa croyance. Il s'agit de respecter non pas tant les croyants, que les êtres humains, dans leur liberté de croire (ou de ne pas croire) et d'accorder le même respect à tout être humain, quelle que soit son option. Mais les croyances elles-mêmes, ou plutôt tous les contenus de croyance, ne sont pas nécessairement ni également respectables. Ils méritent attention, interrogation...et décision, jugement.

De tels textes établissent un lien fort et original entre chacun et la chose publique, entre le citoyen et la République. La laïcité est ainsi solidaire d'une représentation politique qui mérite vraiment le nom de bien commun.

Il nous faut à présent nous interroger sur le champ propre de notre interrogation. Sous quelles conditions le principe de laïcité régit-il l'école ? Entre la communauté politique et l'école, il y a un lien tout à fait consubstantiel.

Qu'implique, à l'école, le principe de laïcité ?

Qu'implique ce principe de laïcité pour l'école ? Et, pour la question présente, à quelles conditions est-il légitime, pour une école laïque, d'enseigner le fait religieux ? Nous sommes là au cœur de la question car le champ politique et cet organe de la République qu'est l'école ont bien le même horizon.

Les exigences de la laïcité sont nécessaires, indispensables à l'école, comme le confirment les textes : les plus anciens, les fameuses lois de la IIIe République -qui pourtant ne l'introduisent que comme corollaire de l'obligation -, la circulaire de Jean Zay, comme les plus récents, la circulaire de 1989 et surtout, celle de 1994 qui, pour la première fois, fait explicitement de la laïcité " l'un des fondements de l'école publique". Cependant, la laïcité prend à l'école une figure et une force particulières.

Il nous faut en effet avoir toujours présente à l'esprit la singularité de ce lieu qu'est l'école.

Sous un triple aspect, l'école est un lieu singulier.

•*L'école est ce lieu où visent à s'unir l'universel et le particulier.*

Si l'universel, confondu avec l'uniformité, si la raison, réduite à la "rationalité technique" et ainsi mutilée, ont aujourd'hui mauvaise presse, s'ils ont pâti, l'un et l'autre, des critiques, inégalement pertinentes, adressées aux Lumières, il est sans doute nécessaire de se souvenir, face à la montée des communautarismes, que c'est par l'effort de comprendre, de se comprendre, que les hommes dans la particularité de leur histoire et de leur culture peuvent espérer parvenir à "l'accord des esprits" et peut-être des peuples.

•*Il y a une temporalité propre à l'école, car c'est à des êtres en devenir qu'elle s'adresse.* La liberté de conscience et surtout, l'égalité de tous y ont un statut différent de celui qu'elles ont dans la vie civile ou dans la communauté politique. Y a-t-il égalité à l'école ? Oui et non ! Il y a effectivement égalité des personnes et même, en un sens, égalité des esprits, en ce qu'ils sont capables de connaître. Mais il y a inégalité dans l'ordre des savoirs et c'est d'ailleurs l'une des raisons d'être de l'école.

•*La liberté*

La liberté connaît, elle aussi, elle enfin, un statut propre à l'école. Certes, les élèves sont essentiellement libres. Mais ils ont aussi à le devenir, à prendre distance, une distance réfléchie, par rapport aux coutumes, aux modes et aux dogmes. A l'école, la liberté est émancipation. Or, ce travail est nécessairement lent. C'est lentement que se construisent l'égalité et la liberté.

Cette temporalité propre de l'école exige une laïcité particulièrement vigilante et je ne résiste pas au plaisir de vous lire ces quelques lignes de Ferdinand Buisson :

" Citoyens, réfléchissez ! Est-ce qu'on apprend à penser comme on apprend à croire ? Croire, c'est ce qu'il y a de plus facile, et penser, ce qu'il y a de plus difficile au monde. Pour arriver à juger soi-même d'après la raison, il faut un long et minutieux apprentissage. Cela demande des années. Cela suppose un exercice méthodique et prolongé. C'est qu'il ne s'agit de rien de moins que de faire un esprit libre. "

L'exercice de la raison, indissociablement exercice de liberté, est long et difficile, mais capital. Il ne saurait s'accomplir sans laïcité. La laïcité à l'école est ainsi solidaire d'une philosophie de la liberté comme émancipation.

Dès lors, nous sommes enfin en mesure de nous poser la question de l'enseignement du fait religieux.

À quelles conditions l'enseignement du fait religieux peut-il s'inscrire dans ce travail d'émancipation ?

Si toute ignorance est facteur de crainte, de superstitions et de servitude, l'ignorance du phénomène religieux doit pouvoir trouver remède. Comme toute autre ignorance. Car toutes les ignorances sont génératrices de servitude.

Il va de soi que s'il s'agissait d'une morale imposée ou d'un prosélytisme diffus, tout serait nié, y compris l'enseignement du fait religieux comme enseignement même. Dans notre tradition, il est clair que l'enseignement du fait religieux ne peut être une morale, comme il l'est dans certains pays étrangers où l'on parle plutôt d'ailleurs d'enseignement de la religion (ou des religions).

C'est donc d'abord dans un enseignement renforcé des humanités, dans les disciplines elles-mêmes et non de manière séparée (ce qui est acquis) qu'il est possible. Dans l'enseignement des lettres, de l'histoire, des langues, de la philosophie, et d'abord dans et par la lecture, qui exerce à parler et à penser. Dans la présence des univers artistiques et de manière plus générale, du symbolique, de ses divers registres et degrés. Une distinction décisive doit être opérée entre le savoir et la croyance, ce qui n'est pas si facile, notamment en raison de ce que Régis Debray appelle des faits de croyance. Une deuxième condition concerne les maîtres : un tel enseignement suppose des maîtres compétents, c'est-à-dire instruits et soucieux d'analyse et de réflexion, attachés en outre à une stricte déontologie.

D'où le rappel de principes et quelques pistes pour leur formation.

Dernière condition, ou la première de toutes : une affirmation claire de la laïcité, laquelle doit y trouver une nouvelle vigueur. Car cela exige de la laïcité qu'elle soit davantage consciente d'elle-même et qu'on ne la considère pas comme quelque chose de définitivement acquis. Montesquieu disait qu'il n'y a de République que s'il y a des républicains. De même, il ne peut y avoir d'école laïque que s'il y a des esprits laïques. Que soient ainsi toujours présents une attention à la laïcité et même, un enseignement de la laïcité, dans son histoire et sa portée, selon ses exigences mêmes et ses principes, les mêmes que ceux énoncés ci-dessus : liberté de conscience et égalité de tous, stricte séparation du public et du privé.

Et l'on peut formuler quelques pistes de travail :

- inviter à la vigilance sur les mots et les concepts ;
- associer au savoir historique sur les faits religieux (ceux des trois grands monothéismes mais aussi ceux des religions mortes, et des religions sans dieu, bien instructives pour comprendre le phénomène religieux) un travail d'ordre non seulement sociologique mais aussi philosophique ;

- inscrire une réflexion sur la laïcité et l'école et sur leurs histoires respectives, indissociablement liées.

Conclusion

La laïcité est garantie d'une liberté de pensée pour le citoyen dans une communauté politique. Elle est garantie d'un esprit libre, et donc d'un homme libre. Ce dernier a-t-il à recevoir un enseignement portant sur le fait religieux ? Oui, sans doute, dans la mesure où il s'agit d'une dimension de notre culture et de bon nombre d'autres cultures et qu'il vaut toujours mieux connaître plutôt qu'ignorer. Mais si cet enseignement doit avoir un sens, c'est seulement dans une école où s'affirme la laïcité et qui allie humanité et liberté. La laïcité est l'élément de l'école. Elle est non seulement l'horizon de l'école, mais également l'air dont elle vit. Hors de son élément, l'école périclète, et avec elle, la liberté dont elle est le chemin.

Le fait religieux aujourd'hui : présences du passé

Que peuvent-nous apprendre les "religions mortes" ? L'exemple de Rome

John Scheid, professeur au Collège de France

J'évoquerai les problèmes qui peuvent apparaître pour un enseignement des religions de l'Antiquité. La première question concerne l'utilité de ces religions : à quoi cela sert-il d'aborder les religions anciennes ? Si nous admettons que cette étude est utile, alors nous devons nous interroger sur ce que nous pouvons dire d'une religion morte, qui est, par définition, une religion qui échappe à notre connaissance directe.

Je dirai d'abord que les religions mortes sont utiles à étudier car les méconnaître peut représenter un danger. Je m'interrogerai ensuite sur ce que peut nous apprendre une religion morte. Répondre à cette question invite à considérer la méthode à suivre en histoire des religions. Nous verrons que l'étude de ces religions est aussi une incitation à la tolérance et au regard sur soi. Je vous parlerai souvent de Rome car telle est ma spécialité. Cependant, les mêmes questions se posent concernant les religions grecque et gauloise et celles de tout le bassin méditerranéen antique.

Utilité de l'étude des religions mortes

Le passé est fragile

L'étude des religions mortes est essentielle car le passé est fragile tout comme le sont les religions anciennes. Le passé nous demande beaucoup de sollicitude. Nous avons, en Europe, un patrimoine écrit et archéologique monumental. Nous devons former des personnes capables de gérer ce patrimoine et informer tous les citoyens de l'existence de ce patrimoine, de son sens et de son intérêt. Il faut transmettre un savoir mais surtout former à recevoir ce savoir. Nous avons des musées, des bibliothèques, des archives où dorment des documents du passé qu'il faut gérer, expliquer, traduire. Nous avons sous nos pieds des vestiges archéologiques qu'il faut étudier et préserver. Depuis vingt ans, les projets ferroviaires et autoroutiers ont permis d'importantes découvertes. L'État et les collectivités locales qui ont investi des sommes importantes pour permettre des fouilles préventives, doivent aussi former des spécialistes capables de gérer ce patrimoine.

Contrôler le passé

Mais préserver le passé n'est pas qu'une question d'argent. C'est aussi une précaution car le passé peut s'avérer dangereux. Nous devons avoir en permanence les idées claires sur notre passé et sur celui des autres pour prendre des décisions politiques. Il est par exemple essentiel pour un État d'étudier le passé pour savoir réagir à certains discours qui manipulent le passé, notamment le passé religieux. L'État doit conserver le contrôle sur ce passé et s'assurer qu'il ne soit pas remis aux mains des médias ou à des pseudo experts. Prenons l'exemple d'Astérix. La célèbre bande dessinée ne prétend évidemment pas faire œuvre historique, elle caricature en grande partie la France de cette époque. Néanmoins, elle porte toute une mythologie nationaliste de la Gaule romaine. Elle exprime un fond de nationalisme gaulois qui est en partie faux, comme la plupart des mythes français sur les Gaulois qui circulent en France depuis plusieurs siècles (je renvoie au livre récent de Christian Goudineau, *Par Toutatis. Que reste-t-il de la Gaule ?* Seuil, 2002). Nous avons donc besoin de personnes capables de dénoncer cet état de fait. Il faut faire savoir qu'une manière scientifique d'étudier le passé existe.

Il est nécessaire de gérer le patrimoine historique et de former un groupe de spécialistes afin de garder son autonomie scientifique et même politique. Or, quand on décourage la pratique des langues anciennes, comme on tend à le faire actuellement, il est important de se rappeler cette nécessité. Car qui nous aidera dans le futur à comprendre le passé, notre passé et celui des autres ?

Concernant l'histoire de la religion, je n'ai pas besoin d'insister sur le fait que les religions du passé - ou le passé des religions - constituent un facteur de danger dans un discours politique ou international. Nous en avons l'image tous les jours dans les journaux. Quand nous étudions le passé, la religion sert toujours de référence et d'argument. Quand nous parlons des Romains, nous évoquons les temples, les dieux...Souvent, les discours communs sur le passé sont faux. Certains, par exemple, rêvent d'un retour à une Europe néo-païenne, ou au contraire d'un retour à l'Europe chrétienne du Moyen-Âge. D'autres encore songent à faire renaître à Jérusalem le temple. D'autres enfin veulent imposer un islam austère et quasiment médiéval à des régions entières.

Le cadre de la Rome Antique

Le point de référence historique quand nous parlons du passé chrétien, juif, islamique et quand nous évoquons notre mythologie européenne est la Rome antique. Elle était en effet le cadre de l'ancien monde, de ce monde qui a fourni le lieu de l'explosion des trois grandes religions de l'Occident actuel.

Nous pouvons aussi comprendre l'utilité de ces religions mortes en étudiant le passé du judaïsme ou du christianisme. De plus en plus, nos collègues en sciences religieuses expliquent qu'il y a eu plusieurs christianismes dans l'histoire, dont une partie qui est morte aujourd'hui. Ceux qui étudient les religions juive et chrétienne de l'antiquité découvrent de plus en plus qu'il faut considérer ces religions comme immergées dans le monde dit païen plutôt qu'isolées dans cet environnement hostile. Reste donc à connaître le cadre dans lequel ces religions ont été immergées. On ne peut se contenter de considérer les religions romaine ou grecque comme des ensembles de récits sur des divinités ; l'essentiel de ces religions était la pratique rituelle, et du point de vue social, les relations avec les religions différentes. Du point de vue historique, il est indispensable d'étudier les transformations successives vécues par ces religions, les religions des "païens" et celles du Livre.

Rome est donc très importante dans le cadre des études actuelles pour débusquer les abus de référence au passé ou pour permettre aux autres religions de progresser dans la reconstruction de leur propre passé. En étudiant les religions mortes, nous comprenons mieux notre passé. En reconstruisant le cadre dans lequel notre civilisation a pris son départ, nous arrivons à mieux la comprendre.

Démonter les idéologies du passé

Que dire des religions mortes, que nous ne pouvons plus observer ? Nous les connaissons, nous sommes capables de les reconstituer assez précisément et de démonter les constructions idéologiques faites à partir d'elles.

Depuis la seconde moitié du XIXe siècle s'est forgé le terme de " mystique ". On parlait alors de la " mystique de l'État ", de la "mystique de la nation ". Ce mot est devenu, dans les années 1920-1930, un terme récurrent du fascisme et du nazisme. Il est ainsi passé dans l'histoire. Quand on ouvre un livre d'histoire des années 1930, on y parle souvent, à propos de la religion romaine, de " mystique impériale ". Sur quoi était fondé ce terme ? Certains historiens ou acteurs directs de la montée du fascisme étaient fascinés par le fait que les Anciens avaient ce qu'ils appelaient une " religion politique ". En créant le terme de " mystique fasciste ", ils entendaient créer une religion de l'État moderne contre les religions établies, une religion citoyenne qui ne reçoive ses ordres que du personnel politique.

Or, il s'agit d'une approche erronée de ce qu'on appelle " religion politique " ou " religion civile " de l'Antiquité. Ces dernières n'étaient pas de pures religions politiques mais des systèmes de pratiques

religieuses assez complexes, liés à la représentation du monde par les Anciens, selon laquelle le salut ne se trouvait pas dans un autre monde, mais dans le monde terrestre : on conclut en quelque sorte des accords sur terre avec les pouvoirs divins transcendants pour réaliser de façon rationnelle le bonheur de la Cité, de l'armée, de toutes les communautés du monde antique. Les dieux étaient considérés comme des partenaires de la vie politique et sociale. La religion était politique dans le sens où la communauté politique devait absolument agir dans le respect des divinités officielles de l'État. Mais à chaque communauté sa propre religion. Il n'y avait pas *une* religion romaine mais des dizaines. Nous sommes donc loin de la vision autoritaire de la religion fasciste que voulait créer Mussolini.

Enseignement de ces religions

Une école d'objectivité méthodologique

Les religions gréco-romaines sont utiles car elles sont à la fois une école d'objectivité méthodologique et une initiation à la tolérance.

Les religions anciennes sont mortes. Elles constituent donc un bel objet d'étude, ouvert au débat, et elles représentent un excellent support des enseignements généraux de l'histoire des religions. Pour qui enseigne le fait religieux, elles sont un formidable laboratoire. Il est notamment intéressant d'analyser notre façon de voir le passé et les religions anciennes, de démontrer la manière dont les philosophes ou les penseurs en Occident ont construit l'histoire des religions. Par exemple, comment et pourquoi les Français, depuis le XVI^e siècle, ont-ils construit le mythe gaulois ?

Cependant, le passé est fragmentaire, et son étude est difficile. Mais, si les documents de l'Antiquité sont fragmentaires, ils ne le sont pas assez pour que le débat soit abandonné. De plus, quand on dispose de peu d'éléments pour présenter une thèse, on travaille avec encore plus d'acharnement. C'est pourquoi les religions de l'Antiquité offrent un excellent outil méthodologique qui permet, entre autres, d'initier à la critique religieuse. En outre, celui qui réfléchit sur ces systèmes religieux morts, dispose d'une entière liberté d'analyse. Ses questions et ses conclusions ne heurteront pas une communauté religieuse actuelle. À condition, bien entendu, qu'il ne mette pas ses conclusions au service d'une idéologie politique ou religieuse, comme je l'ai dit plus haut.

Prenons l'exemple des religions grecque et romaine : elles permettent d'explorer à fond la notion de monothéisme. En les étudiant, on découvre en effet que l'idée monothéiste est une figure de l'approche du divin parfaitement perçue par les Anciens. Alors qu'ils étaient convaincus qu'il existait une infinité de dieux dans l'univers, ils étaient capables aussi d'imaginer une figure divine centrale et unique. Les Anciens analysent le fait religieux de multiples façons et le monothéisme est une des manières de l'appréhender. Il n'est pas un objectif vers lequel toute la pensée de l'Antiquité a tendu.

Les sources antiques permettent aussi d'étudier la notion de rite de façon très précise. Elles montrent que le rite n'est pas une manière inférieure de se conduire religieusement mais une manière banale et efficace de célébrer une religion.

Une école de tolérance

Enfin, c'est une bonne école de méthode et de critique envers nous-mêmes que de nous interroger sur les religions anciennes. Les religions antiques sont des religions sans Créateur, sans révélation, sans dogme, et sans Livre révélé. Ce sont des religions traditionnelles, largement orales qui sont fondées sur l'obligation rituelle. La chose la plus importante dans ces religions est cette obligation rituelle. Les rites sont enchaînements gestuels contraignants, qui offrent un cadre pour accueillir du sens. Le sens des rites n'est pas fixé une fois pour toutes, il change tous les jours et se modifie en fonction des intérêts de ceux qui célèbrent ces cultes. Le sens littéral d'un rite sacrificiel qui consiste à tuer un animal pour l'offrir à une divinité n'est pas essentiel. On peut lui donner mille autres interprétations. La question du sens des rites n'est pas essentielle. Centrale en revanche est la célébration du rite, et sans

doute la réflexion *a posteriori* sur ce qui a été fait. Croire, c'est faire. Le rite est une incitation à l'introspection. Pour nous qui avons derrière nous plus d'un millénaire de religion à contenu dogmatique et à foi, il peut être très sain de regarder notre passé et de comprendre qu'une religion ritualiste est pleinement viable, puisque dans l'Antiquité toutes les religions l'étaient, et que le relatif mépris pour le ritualisme est un produit récent de l'histoire. Cela nous permet donc d'être plus détachés à l'égard de nos propres pratiques religieuses et de regarder autrement le ritualisme dans les autres religions constituées.

Vous voyez donc qu'on peut se poser un certain nombre de questions et reconstruire un cadre très différent de celui que nos ancêtres proches avaient de la religion romaine. Le cadre mondial et religieux dans lequel sont nés le judaïsme, le christianisme et l'islam est très différent du nôtre. Parler de ce cadre et de ces religions nécessite donc une certaine préparation. Les religions grecque ou romaine sont mortes mais potentiellement dangereuses, et il faut être en mesure de contrôler les définitions qu'on en donne, car elles sont partiellement à l'origine, depuis un siècle, de toutes les folies de l'Occident. Dans le cadre plus modeste de l'enseignement des religions, ces religions anciennes nous permettent aussi de reconstruire le cadre conceptuel dans lequel se sont développées les religions de l'Occident actuel au sens large. Elles sont de véritables laboratoires pour tous ceux qui essaient de réfléchir sur le fait religieux.

Espace, lumière et son dans l'architecture religieuse

Jean-Michel Leniaud, directeur d'études à l'École pratique des hautes études

Je vous suggère d'aborder la question de l'architecture religieuse autrement, c'est-à-dire d'entrer dans la compréhension de ce qui la rend spécifiquement religieuse. Cet effort de compréhension a besoin qu'on reconnaisse la spécificité du sacré pour donnée humaine et historique, il se nourrit de savoir mais aussi de l'intuition de la plastique des formes. Il m'est arrivé d'exposer l'organisation d'une cathédrale et ses transformations au fil du temps et de rencontrer plus de compréhension du caractère sacré d'une architecture dans la partie musulmane de mon auditoire, qui n'en avait jamais vu jusqu'alors, que parmi mes étudiants habituels. C'est dire que je préconise une attitude qui se nourrisse en premier d'observation et d'intuition.

Je préviens que je limiterai mon propos aux édifices du culte catholique. Je ne récus pas l'intérêt qu'il y aurait à traiter, sous l'angle qui est le mien, des constructions d'autres religions. Je renvoie aux savantes études qui ont été faites pour ce qui concerne les temples calvinistes et les synagogues, je pense qu'il n'existe rien de semblable concernant l'islam et l'orthodoxie. Je compense provisoirement mes ignorances en signalant que l'édifice du culte catholique répond à des besoins complexes : fonction sacrificielle, lieu d'enseignement par la parole et par les arts, rassemblement du peuple, affirmation de la religion dans la cité. Je me dis enfin que ces différents besoins se retrouvent plus ou moins, avec des réponses appropriées, dans les édifices des différents cultes.

Adopter en premier lieu la démarche habituelle de l'histoire de l'architecture

L'apprentissage à la compréhension de l'architecture passe souvent :

- par l'exercice de la description ; il suppose une connaissance approfondie du vocabulaire, lequel s'acquiert par de longues études austères ;
- par l'approximation de la datation. Celle-ci se fait par référence à une échelle préétablie des styles : on placera, par exemple, le roman avant le gothique, bien que ceci soit faux. Par référence aussi à des *a priori* : la production dans la capitale d'un pays est en avance sur celle de la périphérie, bien qu'on sache problématique le concept de périphérie. Autre *a priori* : le début de carrière d'un artiste est plus intéressant que la suite, comme si l'on pouvait écrire l'histoire de l'art en écartant tout ce que les Allemands appellent les *Spätphasen*. L'exercice de la datation s'inscrit encore dans le cadre d'une conception téléologique de la modernité. Cette conception peut ainsi se résumer : si la modernité d'aujourd'hui se caractérise par tel et tel ingrédients, toute œuvre antérieure qui se caractériserait par l'emploi de l'un ou l'autre d'entre eux constitue une partie de l'histoire de la modernité. Ce qui n'appartient pas à l'histoire de la modernité entre dans la sphère confuse du sans intérêt et de l'indatable ;
- par l'assimilation d'une infinité de données historiques, les unes sur les circonstances de la commande, sur le commanditaire et sur le maître d'œuvre, les autres sur les transformations successives du bâtiment.

Une démarche incomplète

Ce type de démarche offre les apparences de la science mais ne permet pas de comprendre les conditions du fonctionnement du lieu. Pour cela, il faudrait connaître le programme qui a présidé à la commande et les adaptations progressives de l'édifice à de nouvelles demandes fonctionnelles.

De plus, il ne rend pas compte de la valeur d'une œuvre architecturale sous l'angle du volume intérieur, de la lumière et du son. En France, les historiens de l'art se sont rarement intéressés à l'architecture comme sculpture d'une forme qu'on regarde successivement de l'extérieur et de l'intérieur et à la valeur plastique de ces volumes. Ils ont souvent négligé les interactions qui s'établissent entre les espaces du

dedans et ceux du dehors, c'est-à-dire la lumière et la question des limites plus ou moins distinctes qui unissent et séparent les sphères du profane et du sacré. Quant à la question du son dans l'architecture, elle ne paraît pas avoir intéressé grand monde. Une exception, de taille : Le Corbusier, qui note le rapport entre l'acoustique et les formes et aime citer Bernard de Clairvaux : " Tu désires voir, écoute : l'audition est un degré vers la vision. " Claudel a forgé l'expression : " L'œil écoute ". Je dirai pour ma part que l'architecture peut se définir comme la mise en scène du son.

Enjeux de l'architecture religieuse

L'architecture religieuse porte ces débats de façon aiguë. En tant que lieu de rassemblement, elle nécessite un ample volume. En tant que lieu d'enseignement, elle suppose des qualités acoustiques. En tant que scène d'actes liturgiques, elle suppose des surfaces de déambulation, un lieu pour l'acte sacrificiel, des interactions dans l'ordre de la lumière et du son entre le ministre du culte et l'assemblée. Enfin, en tant que lieu du mystère, lieu où le fidèle rencontre le transcendant, l'architecture religieuse résulte d'un travail de mise en scène qui place les objets et les acteurs du culte dans certaines solutions de spatialité, de lumière et de son, propres à susciter un climat religieux.

Pourtant, ces caractéristiques, et surtout le climat religieux, apparaissent évidentes au premier regard. Elles permettent de distinguer un lieu de culte, y compris le plus raté, de ce qui n'en est pas ; elles impressionnent le visiteur et perdurent souvent au-delà de l'affectation culturelle. C'est elles qu'il faut ici analyser.

Elles ne résultent pas du hasard. Elles ne peuvent pas non plus être attribuées à la seule imagination de l'architecte, puisqu'elles se rencontrent avec constance, de façon différenciée certes, quelles que soient la manière et la date de l'édifice construit. Interroger les architectes sur le contenu de ces caractéristiques se révèle presque toujours décevant, si l'on fait de Le Corbusier une exception. Les architectes français - il peut en aller autrement dans les pays germaniques - se montrent trop attentifs aux questions d'architectonique, de structures constructives pour concéder quelque information sur ce à quoi ils visent. Chez eux, le *pour quoi faire* (quel type d'espace, de lumière et de son) est refoulé loin derrière par le *comment construire*.

Ces caractéristiques, affirmons qu'elles résultent de considérations liturgiques qui auraient en quelque sorte valeur de programme. Elles expliqueraient l'homogénéité des édifices du culte à travers les âges et malgré les réformes qui ont affecté l'ordre de la messe au fil du temps. Tournons-nous donc du côté des liturgistes...La réponse sera décevante.

En effet, les programmes d'églises constituent une donnée relativement récente. Le cérémonial des évêques, dans ses éditions issues des conciles de Trente et Vatican II, ne fournit que des indications très générales. Saint Charles Borromée qui s'est intéressé à la question se révèle plus directif sur l'implantation dans la cité que sur l'organisation intérieure. Le programme, l'un des premiers explicitement écrits, fourni pour le concours du Sacré-Cœur de Montmartre en 1871 s'en tient lui aussi à des données très générales. Beaucoup de ces données semblent aller de soi et ne nécessitent pas d'explicitations particulières. Les programmes exposent, en fait, des exigences matérielles et quantifiables : nombre de fidèles, surface de l'édifice, nombre d'autels et de confessionnaux, disposition des meubles liturgiques et des lieux consacrés aux sacrements. Rien n'est dit, sauf exception, sur les caractéristiques de l'espace ou sur la qualité de la lumière et du son.

Quant aux historiens de la liturgie, ils sont, s'ils possèdent le statut d'ecclésiastiques, fortement marqués par la dimension a-historique de la théologie et osent rarement proposer des inflexions dans l'évolution chronologique, de peur sans doute d'introduire du relativisme dans le sacramentel. Faute d'obtenir d'eux des indications sur les modalités de la liturgie à telle date, il est difficile de tenter de mettre les formes, en rapport avec de possibles exigences dans l'ordre du cérémoniel.

Quant aux autres historiens de la liturgie, qu'ils soient ou non-historiens ou historiens de l'art, leur comportement reste en France très marqué par une forme de positivisme critique qui exclut toute hypothèse non dûment vérifiée et s'oppose à toute tentative de généralisation. Je prends un exemple : j'ai entendu, il y a deux ans, un jeune historien américain exposer avec brio le programme des verrières de la chapelle absidiale de la cathédrale de Beauvais et proposer en conclusion de son analyse une analogie entre le passage des rayons du disque solaire dans l'oculus de la baie axiale et le geste de l'élévation de l'hostie au moment de la consécration, en faisant observer que la décision du concile de Latran était pratiquement contemporaine du chantier de construction. Trouvant très belle l'image suggérée par le jeune Américain, j'ai fait très récemment état de cette hypothèse lors d'un colloque consacré aux rapports entre l'architecture médiévale et la liturgie : elle fut démolie brutalement. L'argument le plus frappant fut celui-ci : dès lors qu'on trouve, avant la décision conciliaire, des baies dont le remplage, comme à la cathédrale de Beauvais, fait surmonter deux lancettes d'un oculus, on peut affirmer que rien ne permet de rapprocher la décision canonique d'élever l'hostie pour la rendre visible à l'assemblée et le projet de dessiner un oculus pour y faire passer les rayons du soleil levant. J'aurais pu tenter de rétorquer que la mentalité médiévale aimait à donner des significations symboliques à la nature comme aux artefacts et qu'elle aurait pu rapprocher l'ascension de l'astre solaire pénétrant dans le vaisseau et celle du disque blanc de l'hostie. Mais si je l'avais fait, j'aurais été pris pour un rêveur.

Concluons sur ce point : pour chercher à comprendre le projet architectural en matière d'espace, de lumière et de son, ce n'est ni aux architectes ni aux liturgistes ni aux historiens de quelque spécialité qu'ils soient qu'on peut demander de l'aide. Proposons-nous de compenser nous-même ce silence.

Observations sur l'espace intérieur

Je proposerai deux séries d'observations. La première touche l'organisation générale du volume des édifices. Tous les édifices du Moyen-Âge, une bonne partie de ceux de l'époque moderne et du XIXe siècle sont faits d'un long vaisseau qui se termine par une abside en cul-de-four. On a l'habitude d'expliquer la permanence de ce type par l'influence au départ des basiliques romaines. On peut se satisfaire de cette affirmation, de même qu'on peut se contenter de voir dans le " voûtement " en pierre de nefs préalablement couvertes en charpente le seul désir de prévenir les incendies. On peut, en effet, s'en tenir à ce mode d'explicitations rationalistes.

Mais pourquoi s'empêcher de voir dans ces extraordinaires sculptures de pierre en creux le souvenir subconscient de la grotte primordiale, dans laquelle on s'avise de voir, depuis Vitruve, et surtout à l'époque moderne en tout cas, la première forme d'architecture, celle que propose la nature aux premiers hommes ? Avant d'écarter ce rapprochement, on se rappellera l'importance de la grotte comme ventre fondateur du christianisme. Mais le vaisseau de l'édifice cultuel n'évoque pas seulement la grotte et ce qu'elle signifie comme étape amorphe de l'architecture, il s'inscrit par la rationalité de sa construction, surtout à l'époque gothique, dans la continuité d'une autre figure caractéristique de l'histoire de l'architecture : la cabane, premier produit de l'art du charpentier. On mettra cette image en rapport avec ces tableaux des primitifs qui ajoutent à la grotte de la Nativité, la cabane construite par Joseph, comme on sait charpentier du Temple. Je ne prétends pas imposer ce type d'explication. Je veux tout de même rappeler qu'une partie de l'actuelle école américaine pratique ce qu'elle appelle le néo-positivisme, c'est-à-dire qu'elle ajoute à une documentation exhaustive sur les circonstances et sur la réception des tentatives d'explication qui font appel à des données de la psychanalyse. Les réflexions de M. Driskell sur le tombeau de Napoléon aux Invalides donnent le chef d'œuvre du genre.

La seconde remarque sur l'espace intérieur concerne la délimitation entre l'intérieur et l'extérieur. On peut distinguer succinctement deux types de solution. Celle de l'espace fermé, héritée de l'Antiquité, reprise au haut Moyen-Âge et remise en honneur à l'âge néo-classique, tient de la basilique et de la salle de concert : elle rassemble une boîte parallélépipédique de plan barlong et une abside hémicirculaire. Les murs extérieurs (gouttereaux) sont percés dans leur partie haute d'ouvertures relativement étroites. De cet espace clos, le regard perçoit rapidement et clairement les données : il

n'est pas en contact avec l'extérieur. L'autre type d'espace, qu'on pourrait qualifier d'ouvert, est beaucoup plus complexe : loin de constituer une structure unitaire, il s'augmente de petits espaces satellites, telles qu'absides et absidioles qui repoussent les limites du regard. Au sein de cet espace, la multiplication des plans verticaux des colonnes et le traitement de l'encadrement des ouvertures contribuent à estomper les différences entre vide et bâti et à dématérialiser les maçonneries. Autant l'espace clos est immédiatement compréhensible et rationnel, autant le second est rebelle à l'analyse : il fuit devant le regard et gomme la frontière entre le dedans et le dehors. Le premier s'accommode volontiers de monochromie blanche, voire de teintes plates appliquées sur les panneaux intérieurs ; le second, de camaïeux en gris ou de polychromies complexes.

La question de la lumière

La qualité de la lumière est liée, évidemment, à la structure de l'espace. Elle est nette et directe dans l'espace clos, beaucoup plus diffuse dans l'espace ouvert. Le Corbusier a été l'un des seuls architectes à traiter explicitement la question de la lumière dans l'architecture religieuse à Ronchamp et à La Tourette, en la dispensant chichement, en la réservant aux parties hautes, en créant d'habiles contre-jours. Le parti qu'il a choisi est celui de l'émotionnel contre le rationnel, du sensible contre l'utile. D'autres architectes ont adopté des positions différentes : Soufflot voulait, conformément à l'esprit des Lumières et selon un point de vue développé par Louis-Sébastien Mercier dans son roman de fiction *L'An 2440*, répandre un éclairage égal dans toutes les parties de l'édifice. Depuis le XIXe siècle, le passage de l'éclairage naturel à l'électricité dont Michel Lagrée a raconté l'histoire dans *La Bénédiction de Prométhée* a transformé la perception des espaces : l'électricité aurait pu sculpter de façon saisissante les différentes parties intérieures des édifices, notre époque a choisi au contraire soit la mise en valeur de détails, soit l'uniformisation de l'ensemble.

Ces questions ne vont pas de soi et peuvent donner lieu à d'amples débats. Un jeune historien, Mathieu Lours, a mis en évidence la passionnante affaire de la transformation du chœur de la cathédrale de Noyon en 1753. À cette date, le chapitre, soucieux de mettre en application les canons du concile de Trente qui prescrivent de faciliter la visibilité du culte par les fidèles, décide de supprimer l'ancien dispositif : l'autel où le célébrant officie vers l'Orient dans le contre-jour du fond du chœur. Le nouvel autel sera placé à la croisée du transept, plus près des fidèles et en pleine clarté. Le projet n'avait pas été adopté à l'unanimité des chanoines, plusieurs d'entre eux décident de porter l'affaire devant le conseil du Roi. Ils refusent de bousculer un héritage millénaire, contestent l'affirmation que le culte doit être célébré en pleine lumière, condamnent également avec Tertullien le " désir de voir et d'être vu ". Mais le conseil du Roi leur donne tort : célébrer les saint mystères dans la mystérieuse pénombre du sanctuaire ne répond pas à la piété du moment. Il faut que le prêtre soit vu pour que le peuple demeure attentif : " Le changement est donc utile ", conclut l'autorité royale. Mais il ne fut pas définitif ; dans les années 1840, le passage de l'esthétique néo-classique au néo-gothique traduit un goût nouveau pour l'obscurité et le demi-jour, l'intime et la poésie.

À la lumière est liée la question de la couleur à l'intérieur. Le XVIIIe siècle, qui se voue progressivement à l'achromatisme blanc, consacre une partie de son énergie à l'éclaircissement des voûtes gothiques. On sait combien il est responsable du remplacement de nombre de verrières médiévales au profit de vitreries faites de verres blancs. On sait moins qu'il a pratiqué une politique de badigeonnage au lait de chaux des maçonneries intérieures. Qui a joué le rôle essentiel dans de telles pratiques ? Le clergé ? Louis Réau, dans son *Histoire du vandalisme*, l'en a rendu responsable : le clergé aurait voulu rendre visible l'acte liturgique et lisibles les livres de prières et accompagner par diverses transformations de nouvelles formes de spiritualité. Les architectes et plus généralement les hommes de l'art ? Certainement, car ce passage au blanc va de pair avec la simplification des volumes et l'abstraction de l'iconographie et il ne concerne pas seulement les édifices religieux, mais l'ensemble de la construction. Toujours est-il que ce passage au blanc, cette découverte du purisme avant la lettre, rencontre aussi ses détracteurs. Ce sont les mêmes ecclésiastiques qu'à Noyon, ceux qui préfèrent la pénombre et le mystère. Mais ils ne sont pas seuls. Sébastien Mercier s'emporte contre le blanchiment de Notre-Dame : " Ce demi-jour ténébreux, écrit-il dans les *Tableaux de Paris*, inspirait l'âme à se

recueillir ; les murs m'annonçaient les premiers jours de la monarchie. Je ne vois plus dans l'intérieur qu'un temple neuf ; les temples doivent être vieux. " La pratique du badigeon durera jusque dans les années 1840 avec les derniers feux du néo-classicisme. Prosper Mérimée, inspecteur général des Monuments historiques et le journaliste Adolphe-Napoléon Didron la voueront aux gémonies au moment où le néo-gothique et le retour du vitrail rétabliront la pénombre dans le sanctuaire. La clarté reviendra dans la seconde moitié du XXe siècle, malgré des exceptions notables comme l'église Saint-Paul de Lurçat à Maubeuge et Notre-Dame de Rochamp de Le Corbusier. Elle reviendra d'autant plus que l'électricité règnera désormais en maître.

La question du son

Autant l'appréciation de la lumière et de l'espace peut se passer de ce que j'appellerai la mise en liturgie de l'église, autant la compréhension du son dans ses relations avec l'espace met directement en cause l'utilisation du lieu. Je voudrais laisser de côté ce qui a trait à l'optimisation de l'acoustique : installation de pièges à son dans les voûtes gothiques, utilisation à partir de la fin du XVIIIe siècle du type de la salle de concert - déjà connu au Moyen-Âge des ordres prédicateurs et mendiants, recommandation au prédicateur de parler perpendiculairement au mur gouttereau. Ce à quoi je voudrais vous intéresser, c'est au modelage de l'espace par le son. Observons les émissions sonores au cours de la célébration de la messe telle qu'elle s'est codifiée au cours du Moyen-Âge et durant l'époque moderne jusqu'aux années 1960.

Elles proviennent d'abord du célébrant, au fond du chœur, tantôt psalmodiant, ou parlant tantôt à voix haute, tantôt à voix basse. Lorsqu'il prie vers l'Est, dos aux fidèles, sa voix est dirigée vers l'abside puis revient vers la nef ; lorsqu'il se retourne vers l'assistance, le son se dirige directement vers l'Ouest. On observe donc à ce stade plusieurs niveaux d'intensité sonore : fort, lorsque le prêtre s'adresse à l'assemblée ; plus étouffé lorsqu'il s'adresse à Dieu, tourné vers l'Est, voire faible, sinon inaudible lorsqu'il prononce les paroles du Canon appelées secrètes. Mais la gamme de sons est plus variée encore si on tient compte que certaines prières sont prononcées au pied de l'autel en dialogue avec l'acolyte, d'autres au sommet des marches.

Les différents plans sonores qui caractérisent l'acte sacrificiel contribuent à sculpter l'espace de l'abside en introduisant trois registres, celui du mystère, celui de la prière solennelle et celui de l'appel à participer. Mais la liturgie en a prévu d'autres pour la lecture des textes sacrés : côté Sud, à droite en entrant dans l'église, à gauche du crucifix porté par l'autel, autrement dit à senestre, se lit l'Épître ; côté Nord, à dextre du Christ, se lit l'Évangile. L'un et l'autre livres se lisent aux ambons ou aux lutrins en direction de l'Ouest. Un dernier plan sonore est prévu pour la prédication : il est réservé à la chaire disposée dans la nef de telle sorte que la voix de l'orateur suive l'axe de la largeur de la nef, ce qui optimise les possibilités d'écoute. Enfin, à ces trois plans réservés aux trois temps forts de la célébration s'ajoute celui de l'orgue, habituellement placé en France au fond de la nef. On peut donc affirmer que ces quatre niveaux de son font comprendre la plastique de l'espace intérieur d'un édifice culturel, y compris - ou à commencer par - à un non-voyant.

On peut d'ailleurs raffiner sur ce schéma. On se rappellera la Sainte Chapelle et l'affaire du lutrin racontée par Boileau, le conflit entre le chantre et le primicier. Dans les chœurs monastiques et canoniaux, l'abbé est placé à dextre, au nord et le chantre à senestre. C'est de la chaire du premier que sont prononcées diverses prières et paroles ; c'est de la stalle du second que partent les chants ; c'est de la stalle d'un troisième, le rubriciste, qu'est prononcé le début des antiennes. Enfin reste la question de l'orgue : si en France le grand orgue est placé dans le fond de la nef, il peut l'être aussi dans un bras de transept. Dans les pays d'Europe centrale, en Italie et en Espagne, on peut trouver deux orgues dans chacun des bras du transept dont le dialogue permet une compréhension nord/sud de l'espace et non plus ouest/est. Enfin la présence de ces grands instruments n'exclut pas l'installation d'un orgue de chœur pour accompagner le chant liturgique.

Ainsi on peut dresser dans l'espace intérieur de l'église une carte donnant la position idéale des émetteurs de son, prêtre, acolyte, lecteur, prédicateur, fidèles, chanteurs et orgues. De cette position dépendent l'intensité acoustique du message et le contenu de celui-ci. Ainsi l'architecture apparaît-elle dès lors comme la mise en scène du son, de la prière lue ou chantée, de l'enseignement par la prédication, de la musique qui accompagne la liturgie.

Cette stéréophonie est d'autant plus complexe que l'espace intérieur est lui-même stéréoscopique et que la lumière est multiple. La pratique du microphone l'a entièrement détruite : l'égalité dans l'intensité sonore qui en découle supprime toute différenciation entre les différentes parties de l'espace. Elle va jusqu'à introduire une incompréhension totale de l'organisation de celui-ci. Au XXe siècle, rares sont les architectes qui ont compris l'importance du son dans l'espace du culte. Le Corbusier, encore lui, est de deux-ci. Dans la chapelle de La Tourette, il a fait construire derrière l'autel, au fond du chœur, un confessionnal en béton. Ce meuble placé là en dehors de toutes les prescriptions liturgiques serait totalement incompréhensible si on ne prêtait attention à sa forme : il est concave, comme l'élévation d'une abside. En somme, il sert à renvoyer le son, celui de la parole du célébrant. À qui douterait de la réalité de cet artifice, on fera observer qu'à Chandigarh, le même Le Corbusier a doté la tribune de l'orateur d'un dispositif identique : plastique et acoustique sont donc bien liées, chez lui, au service d'une spatialité sonore.

L'espace, la lumière et le son valent en tant qu'outils plastiques pour le constructeur d'églises ; ils ne possèdent pas la palpabilité des systèmes constructifs ou des décors iconographiques ; ils contribuent particulièrement à créer la spécificité de l'espace religieux ; ils donnent du sens. Je propose qu'on analyse ainsi les édifices du culte, qu'on mette en relation leur observation avec l'usage liturgique, qu'on imagine l'espace cultuel comme un théâtre aux prises avec la lumière, le son et l'action liturgique. Ils répondent, à travers les évolutions qu'ils ont connues au fil des temps, aux projets que les deux archétypes cités plus haut proposent : la grotte et ses mystères, la cabane et sa rationalité. Ils ajoutent à la pénombre de l'un la rationalité de l'autre.

Rites, gestes et culture de la dévotion

Philippe Boutry, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales

Je n'entends pas présenter un inventaire des formes de dévotion attestées dans les diverses confessions présentes en France et dans le monde. Je m'attarderai sur un triple problème. Le premier est de savoir ce qui singularise l'histoire des rites, des gestes et de la dévotion dans le champ de l'histoire religieuse. Le second problème concerne les problématiques et les méthodes spécifiques d'une histoire de la dévotion. Enfin, le troisième point analysera ce qui, dans cette histoire des rites, des gestes et de la dévotion, est susceptible de donner matière à enseignement au sein de notre enseignement public.

La singularité d'une histoire de la dévotion à l'intérieur de l'histoire religieuse

L'approche lexicale

La première approche possible est lexicale. Croyance, culte et dévotion ont chacun une définition différente. La croyance est, selon Littré, une opinion, une persuasion, une foi. Le culte est un honneur rendu à Dieu, la religion étant considérée dans ses manifestations extérieures. Selon une définition antique, la dévotion est l'acte de vouer, de consacrer un culte aux dieux ; selon une définition plus moderne, c'est une volonté prompte à accomplir ce qui concerne le culte divin. Selon Littré, elle est un attachement aux pratiques religieuses.

La croyance est donc au cœur de la conviction religieuse, le culte en est l'expression visible, la manifestation publique. La dévotion renvoie à la fois à la croyance comme dynamique individuelle et au culte comme manifestation collective et c'est ce qui fait son intérêt. La dévotion peut être publique (confréries, pèlerinages...) et privée (prières, vœux, piété à usage familial ou individuel).

L'approche du droit

Or, le droit français ignore la dévotion. Il ne reconnaît que la croyance ou le culte. L'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen déclare : " Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses pourvu que leurs manifestations ne troublent pas l'ordre public établi par la loi ". L'article 1er de la loi de séparation du 9 décembre de 1905 ne dit pas autre chose : " La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public ". On ne fait ici référence qu'à la croyance et au culte. Ce n'est donc pas du côté du droit qu'il faut chercher l'espace de la dévotion.

L'approche sociale

C'est dans l'approche sociale qu'on trouvera davantage d'éléments de réflexion. L'analyse sociale ignore les croyances, mais connaît leurs manifestations, c'est-à-dire à la fois le culte et ses formes de dévotion. Rares sont au XVIIIe et au XIXe siècles les postures religieuses qui impliquent une croyance sans manifestation extérieure. Dans le catholicisme, dans le protestantisme concordataire, le judaïsme et l'islam, la visibilité des rites et des gestes de dévotion est l'objet même d'une approche sociale de l'histoire religieuse. Elle est même l'objet d'une théorisation très forte dans le catholicisme intransigeant du XIXe siècle. " La religion n'est pas une simple pensée ensevelie au fond de l'esprit. C'est une croyance qui se manifeste au-dehors, par des actes ou par un culte conservateur du dogme dont il est l'expression " écrit Lamennais en 1817 dans *l'Essai sur l'indifférence en matière de religion*. Il ajoute plus loin : " Un culte purement spirituel est le culte des purs esprits. C'est le culte des anges, mais ce n'est pas celui de l'homme. Comme le culte extérieur est un rapport qui dérive de la nature de l'homme, le culte public est un rapport qui dérive de la nature de la société ".

L'approche anthropologique

De l'approche sociale à l'approche anthropologique, on voit le chemin qui permet d'atteindre au culte et à la dévotion. Depuis deux à trois décennies, l'anthropologie religieuse a progressivement acquis droit de cité dans l'historiographie. Un nom domine cette approche à l'époque moderne : celui d'Alphonse Dupront et son anthropologie du sacré. Ce dernier a mis en place une phénoménologie, c'est-à-dire une approche qui, sans récuser l'horizon d'une transcendance ou d'un sens, se propose pour tâche une description aussi complète et précise des paroles, des gestes, des rites, des comportements par lesquels l'homme s'efforce de toucher au sacré. Cette anthropologie laisse leur place aux états psychologiques et aux pulsions que porte en elle la quête du sacré, qu'il s'agisse de la croisade, des espérances ou encore des violences qui parcourent l'occident médiéval et moderne. Il peut s'agir encore de qu'il a appelé la " piété panique ", qui s'empare des foules en temps de crise face à la Sainteté, dans la procession, le pèlerinage, ou aussi bien de l'ascèse comme forme de maîtrise de soi ou de connaissance de l'autre. C'est aussi une histoire longue des faits de sacralité saisis à travers les siècles et à travers des observatoires privilégiés tels que la croisade, le pèlerinage, les hauts lieux, les sanctuaires, les reliques... C'est enfin une histoire spirituelle de l'histoire de l'Occident.

Problématiques et méthodes spécifiques qui permettent d'approcher les rites et les gestes de la dévotion

Le sanctuaire

Le sanctuaire est, par excellence, le lieu d'observation des gestes et des rites de la dévotion. Il n'est pas la paroisse mais un lieu choisi où la dévotion, comme volonté spécifique du croyant, s'accomplit. L'approche peut être géographique. Les sanctuaires sont ces hauts lieux topographiques tels le Mont Saint-Michel, Rocamadour, Puy-en-Velay. Ils sont parfois lointains comme Saint-Jacques-de-Compostelle, Rome, mais ils peuvent aussi l'être moins pourvu qu'ils soient extérieurs aux villages, comme les grottes, les fontaines, les sanctuaires périurbains tels Montmartre ou le Mont Valérien. Cette approche géographique permet de dessiner dans le monde de la dévotion des terres habitées par une quête du sacré et des lieux d'élection. Ces lieux sont l'objet d'une histoire longue. Les falaises de Rocamadour ont des attestations culturelles anciennes. Saint Louis y a introduit des sacralités royales. Mais le tourisme a transformé l'approche de ce lieu d'élection. Si Rocamadour est le prototype d'un lieu millénaire de dévotion, le sanctuaire de Lourdes est beaucoup plus récent. L'endroit est un lieu d' " invention sacrale ", créé à la suite des apparitions à Bernadette Soubirous en 1858. L'Institution s'approprie le récit et le sens de l'apparition, organise et dirige la dévotion des fidèles.

Plusieurs approches sont nécessaires à la compréhension du phénomène du sanctuaire : la démarche phénoménologique qui permet de comprendre les rites et les gestes qui entourent le sanctuaire ; l'approche topographique car les routes, les logements, les modes accès ont leur importance ; enfin, l'étude des formes d'adoration ou de prière qui sollicitent les différents sens (la vue à travers l'image, la statuaire, l'architecture, l'ouïe avec les chants et la liturgie, le toucher pour les sanctuaires à reliques, l'odorat).

La procession et le pèlerinage

Des formes de dévotion différentes

La procession et le pèlerinage constituent deux formes collectives de dévotion, de pratique religieuse volontaire déterminée par le sujet, et extra-paroissiales. Elles diffèrent en profondeur dans leur pratique et dans le sens que la société peut leur donner. La procession est un acte interne de la société villageoise urbaine, une prise de possession sacrale de l'espace de la cité en vue du renforcement de la cohésion religieuse mais aussi culturelle, sociale ou politique d'une communauté. Le pèlerinage, au contraire, implique un arrachement à l'espace et à la temporalité du quotidien. Il implique un parcours

individuel ou collectif, fatigant, jusqu'au sanctuaire proche ou lointain par la route ou le chemin. La procession constitue une reprise de l'espace. Le pèlerinage se définit comme un éloignement momentané car il implique toujours le retour. La procession " est une empreinte au sol, une recharge sacrale de l'espace ambiant, une gestuelle de la marche ensemble, une volonté commune d'affirmation sociale, une reconnaissance sacralisatrice de la vie de l'agglomération " écrit Alphonse Dupront. On connaît l'importance des processions rurales, des rogations surtout, cérémonies qui conduisent les fidèles autour du village dans les différents quartiers du terroir villageois. Leur rôle est essentiel dans la reconstitution de la communauté mais aussi dans les conflits institutionnels ou politiques.

Les processions urbaines

Les processions urbaines ont souvent un sens plus politique et plus collectif. Je reprendrai l'exemple de l'ancienne abbaye de Sainte Geneviève. On en dénombre une trentaine dans la seconde moitié du XVIe siècle, toutes fortement politisées par la Ligue. Elles sont très rares au moment du retour à l'ordre du second XVIIe siècle mais reprennent au lendemain de la Fronde. Les calamités naturelles sont à l'origine des dernières processions, celles de 1675, 1694, 1709, 1725 puis elles disparaissent comme formes de dévotion collective. Le Panthéon n'accueillera jamais les reliques de Sainte Geneviève qui seront brûlées en place de Grève en 1793 au plus fort de la déchristianisation révolutionnaire.

Aux yeux de l'historien, ces processions jouent un rôle important dans l'affirmation de la dévotion et de cette " église dans la rue ". L'histoire de ces cérémonies extérieures du culte au XIXe siècle a été l'objet d'un très intéressant colloque organisé par Paul d'Hollander à l'université de Limoges en 2000. Ce dernier a bien montré que derrière les aspects religieux, la procession fait éclater les problèmes de droit issus de la nouvelle définition du statut de la religion au lendemain de la Révolution française. Les articles organiques de 1802 prévoyaient qu'aucune cérémonie religieuse n'aurait lieu hors des édifices consacrés au culte catholique dans les villes où il y avait des temples destinés à différents cultes. C'était porter un arrêt de mort progressif à cette emprise de l'espace que la dévotion processionnaire portait en elle. Mais les lois municipales de 1837 et surtout celles de 1884 feront droit aux minorités religieuses. La loi de séparation donnera un statut aux processions comme modes d'emprise de l'espace par la religion.

Le pèlerinage

Le pèlerinage prend des formes très différentes, qu'il s'agisse du pèlerinage de proximité, des pèlerinages régionaux ou au long cours. Le pèlerinage entre en crise au XVIIIe siècle moins à cause de la contestation des Lumières qu'en raison de la déperdition des accès aux sanctuaires. Il faudra attendre le second XIXe siècle pour voir renaître les pèlerinages massifs comme forme de dévotion essentielle.

Lourdes invente la nouvelle formule : celle du train et de l'hôtel qui permettent de passer outre les aléas de la marche. L'anthropologie du pèlerinage permet de voir comment se constitue une société pèlerine, société éphémère et transitoire dans laquelle on voit coexister des dévots mais aussi des déserteurs, des voleurs de grands chemins ou jeunes adolescents en rupture de ban avec leur famille. Cette société vit dans un certain danger en marchant. Les problèmes de gîtes, de marche, de chaussures, de fatigue, de blessures marquent le quotidien des très rares récits de pèlerins que nous connaissons. Mais le lieu d'élection est au bout avec le vœu qui lui est lié. Les formes rituelles comme le cierge, l'offrande, la messe, y occupent une place importante, de même que le thème du retour du pèlerin à son domicile.

Enseignements de l'histoire de la dévotion

Le rite comme objet d'intelligibilité sociale et culturelle de la société

J'ai toujours été surpris de voir qu'on enseignait l'islam à partir de ses cinq piliers et qu'on n'enseignait pas le catholicisme à partir des sept sacrements mis en place par le Concile de Trente. Le rite pose un

problème à l'historien. Le rite est ici objet d'une intelligibilité sociale et culturelle des sociétés issues de la réforme catholique. Le baptême renvoie à la constitution d'une communauté, à sa consolidation par des phénomènes comme la prénomination ou la parenté spirituelle, le choix des parrains et des marraines. La confirmation renvoie à la consolidation de cette même communauté mais aussi au pouvoir épiscopal. La confession fait référence à la règle morale et à la norme sociale qu'il s'agisse de morale économique, financière, sexuelle. La communion rappelle la sacralisation de la communauté mais aussi le discernement propre à l'âge adulte. Au XIXe siècle, la communion marque encore le début de l'entrée dans la vie professionnelle et elle verra son âge s'abaisser au début du XXe siècle. Le mariage renvoie au mécanisme de l'alliance. L'extrême-onction renvoie à une dramatisation des fins dernières. L'ordination fait référence à une conception sacrale du sacerdoce, très étrangère à d'autres systèmes religieux dans lesquels, le rabbin, l'imam, le pasteur sont plutôt des experts ou des docteurs. Ces signes ne font peut-être pas sens pour qui ne les reçoit pas, mais ils dessinent une intelligibilité des structures sociales et culturelles des sociétés dans lesquelles ils se déroulent.

Des enseignements multiples

Une histoire des dévotions, des rites et des gestes présente un intérêt méthodologique car elle inscrit le religieux dans l'espace, dans le sens et dans l'histoire de l'État. L'intérêt est aussi herméneutique puisqu'il est possible de chercher les significations, non pas dans l'absolu mais telles qu'elles leur sont conférées par des communautés, des rites, des gestes du quotidien et des pratiques observables. L'intérêt est aussi générique. Il s'agit de saisir à la fois les processus d'institutionnalisation et les processus de sécularisation à l'œuvre à travers la conservation des catégories du religieux dans des catégories qui n'appartiennent plus au religieux. J'ai déjà évoqué le lien entre pèlerinage et tourisme, entre saint et grand homme aux XVIIIe et XIXe siècles, entre sanctuaire, relique et musée, entre religions et religions séculières, qu'elles soient patriotiques, étatiques, militantes ou sportives.

Conclusion

L'anthropologie religieuse permet de discerner et de comparer des rites, des gestes, des comportements, présents dans de nombreuses religions. C'est le cas de la sacralisation des lieux et des sanctuaires, des pèlerinages et des processions, de l'ascèse, du jeûne comme acte de purification et de quête du sacré. Elle permet de s'interroger sur les valeurs qui donnent sens à ces rites et à ces gestes dans une société donnée. Cette démarche d'intelligibilité, dans le respect de la diversité des croyances et des convictions de chacun, dessine l'intérêt d'une approche des gestes et des rites de dévotion.

"Moïse ou la Chine ? "

François Jullien, directeur de l'Institut de la pensée contemporaine, université Paris 7 - Denis Diderot

Ce texte est la transcription résumée de l'exposé de François Jullien et des échanges qui ont suivi cet exposé. Il ne s'agit là que d'une première ébauche, que l'auteur se propose de retravailler et d'écrire.

Pour de plus amples développements, on pourra se reporter à son livre d'entretiens avec Thierry Marchaisse, Penser d'un dehors (la Chine), Seuil, 2000.

Cette formule " Moïse ou la Chine ? " est tirée des *Pensées* de Pascal ¹. Je vous la lis : " Lequel est le plus croyable des deux ? Moïse ou la Chine ? ". Cette formule est forte car elle présente une sorte d'alternative : d'un côté, Moïse, grande figure du monothéisme, de l'autre, la Chine, espace de pensée dont Pascal ne sait pratiquement rien à l'époque, mais dont il perçoit bien la force de contestation à l'égard de la pensée européenne. Cette formule est d'autant plus puissante qu'elle a été rayée par Pascal lui-même. Écrire cela au XVIIe siècle était évidemment dangereux.

La suite du paragraphe est très belle car Pascal dit, s'adressant aux Libertins : " La Chine obscurcit, dites-vous ; et je réponds : la Chine obscurcit, mais il y a clarté à trouver ; cherchez-la." Il conclut sur une formule plus remarquable encore, tant elle souligne tout le travail qu'il nous reste à faire, à savoir opérer la rencontre entre l'Extrême-Orient et la culture européenne : " Il faut mettre papiers sur table ".

La rencontre avec la Chine a été une expérience troublante pour la pensée européenne. Lors de la Renaissance, cette dernière est allée vers de nouveaux espaces, ceux de l'Amérique. Elle y a trouvé un monde qui ne lui a pas résisté. Aussitôt après, les mêmes bateaux se sont tournés vers les côtes chinoises et y ont découvert un véritable " autre monde ". On a écrit à cette époque : " Canton est plus grand que Paris ", ce qui faisait scandale à Paris. Les missionnaires débarquant en Chine ont dû se soumettre aux rites et aux exigences du monde politique et de la culture chinoise. Ils ont dû porter, par exemple, des vêtements chinois, apprendre le chinois, lire les classiques chinois... Très tôt, les Européens ont découvert un monde culturel qui s'était développé indépendamment du leur et dont ils voyaient très bien qu'il était aussi consistant que le leur. Le premier à faire écho à cela est Montaigne. Dans la troisième édition des *Essais*, il écrit notamment que, " en la Chine, duquel royaume la police et les arts, sans commerce et connaissance des nôtres, surpassent nos exemples en plusieurs parties d'excellence ", l'histoire nous apprend " combien le monde est plus ample et plus divers [...] ". La Chine ne correspond donc pas à l'image du bon sauvage, mais s'impose à l'Occident dans une totale extériorité culturelle.

On apprend ainsi au XVIIe siècle que les chronologies chinoises sont aussi bien établies que les européennes ; or, elles ne comportent pas les grands événements de la chronologie chrétienne de l'Europe, depuis Adam, Noé et le Déluge...

Pour comprendre cet ébranlement théorique qu'a représenté la rencontre avec la Chine, j'évoquerai d'abord comment la pensée de Dieu s'est décomposée très tôt dans la pensée chinoise. Je présenterai, ensuite, le livre de fond de la pensée chinoise qui n'est pas un livre de révélation, le *Zhou yi* ou *Yi king*, le *Classique du changement*. J'aborderai enfin brièvement ce qui faisait barrage, dans les écoles de pensée, en Chine, au développement de la pensée de Dieu et plus précisément d'une théologie.

La décomposition précoce de la pensée de Dieu

Le " Seigneur d'en haut "

Au deuxième millénaire avant notre ère, l'expression de croyances en des divinités se développe dans le monde culturel chinois de l'époque, comme partout dans le monde méditerranéen. On sacrifie aux divinités naturelles, aux fleuves, aux montagnes, à la terre, aux points cardinaux. Par contre, il n'y a pas de référence au ciel ni aux astres. Des cultes locaux aussi, avec une attention particulière aux ancêtres, prolifèrent. Tout cela n'est pas très différent de ce que l'on voit ailleurs, d'autant plus que tout ce monde de divinités naturelles est dominé par la figure d'un " Seigneur d'en haut ", Shangdi, souverain commandant au monde humain, qu'on prie, auquel on sacrifie. On le prie, on le supplie. Il est entouré de servants et il assoit son pouvoir sur une structure hiérarchique. Ce " Seigneur d'en haut " couvre donc le monde religieux de l'ancienne Chine.

Or, entre le deuxième et le premier millénaire, un infléchissement se produit sous l'influence de la nouvelle dynastie des Zhou. La notion de " Seigneur d'en haut " disparaît progressivement, ou plutôt devient marginale, pour laisser apparaître la notion de " Ciel ". La notion de " Dieu " s'étiolé au profit d'un principe de régulation. C'est ainsi qu'une grande civilisation laisse très tôt de côté la notion de " Dieu ", la tenant progressivement pour inutile.

La figure du Ciel

La figure du Ciel apparaît comme une alternance régulatrice, celle du jour et de la nuit, mais aussi celle des saisons ; elle va de pair avec l'idée qu'une logique d'immanence renouvelle sans cesse la réalité. Dès lors qu'elle est régulée, celle-ci peut continuer d'exister ; l'idée d'une sorte de processus continu se développe en accord avec celle de cohérence interne. La sagesse chinoise n'a de cesse de faire apparaître cette cohérence de l'immanence qui justifie l'avènement ininterrompu du réel. Cette notion de ciel n'est d'ailleurs que l'extension du caractère qui signifie " grand " en chinois : " dà ", avec un trait au-dessus, montrant que c'est au niveau du Ciel que le cours du réel atteint sa totalité et son plein régime.

Cette pensée du ciel se développe, en Chine, en même temps que les études sur les calendriers ; ces derniers s'appuient sur les phénomènes célestes, le lunaire et le solaire. Dans l'organisation des calendriers, on retrouve le principe de cohérence de la grande régulation qui fait le monde. Le Ciel est ainsi progressivement assimilé à la nature. Cette réduction du théologique a frappé les missionnaires arrivant en Chine, pour lesquels le ciel physique, le visible, se différencie du Ciel métaphysique, l'invisible. Les Chinois, eux, éprouvent, dans le caractère " insondable " du ciel, ce principe de cohérence invisible qui ne cesse de traverser le visible et de l'organiser.

La polarité du ciel et de la terre

Face au Ciel, les divers cultes chtoniens se rassemblent en une même entité commune, la Terre, servant au Ciel de partenaire. Le monde des anciens Chinois se structure ainsi autour du couple constitué de ces deux figures matricielles formant polarité : le ciel et la terre, le père et la mère, le masculin et le féminin - le ciel " initiateur " et la terre " réceptrice ". Les deux figures de chaque couple sont engagées par leur interaction dans un processus commun de régulation du monde. Voilà installés le " yin " et le " yang ", la polarité qui laisse de côté l'appel à la divinité.

Des cultes locaux subsistent, comme celui du dieu du sol ; la tradition du culte ancestral se poursuit également. Mais, globalement, la mutation est en cours. Elle conduit à penser, non plus la figure de Dieu, mais la logique de la régulation avec derrière elle l'immanence du Ciel - nature. D'autre part, fait essentiel, la procédure rituelle prend de plus en plus le pas sur la prière. Procédure et processus renvoient à la même pensée d'un *cours fonctionnel* : cours du Ciel, cours de la conduite. Aux yeux des Chinois, le monde est un ensemble de procédures - processus ; et le Ciel est la globalité des processus

en cours. Je définirai même ainsi la " transcendance " du Ciel : elle est la totalisation de l'immanence investie dans le monde et son " absolutisation ", c'est-à-dire la nature portée à son plein régime et fonctionnant *sponte sua*.

Le Livre fondamental de la pensée chinoise : le *Yi-king*, ou *Classique du changement*.

Le dispositif manipulateur

On traduit souvent le titre de ce livre par " livre des transformations ", ou livre des mutations. Son objet consiste, en effet, à repérer la logique régulatrice à travers la transformation continue de la réalité, sous chacune de ses phases. Mais traduisons littéralement : *yi* : " changement " et *king (jing)* : " classique ". Tel est le *Classique du changement*.

Au départ, ce livre n'en est pas un. C'est un dispositif manipulateur et divinatoire qui se compose de deux traits : un trait continu, plein, et un trait discontinu, brisé. A partir de là, des figures se forment par superposition de traits : les figures à trois traits superposés - les huit trigrammes -, et celles à six traits superposés - les soixante-quatre hexagrammes.

Ces premiers tracés sont présentés comme en amont des idéogrammes. Une polarité se dessine à travers chaque figure, selon la tension qu'y organise chaque fois le rapport des traits pleins et brisés. Au départ, il n'y a pas de texte mais seulement un dispositif manipulateur de transformation. Ces figures ont pour charge d'explorer les cohérences invisibles à l'œuvre dans les situations.

Les figures de l'Essor et du Déclin

Considérons par exemple les figures *Tai* et *Pi*, de l'Essor et du Déclin. Dans la figure de l'Essor, les traits *yin* (de la Terre) sont en haut, les traits *yang* (ceux du Ciel) sont en bas : le mouvement naturel de la terre est de descendre, celui du ciel de monter ; les deux éléments vont se rencontrer, se croiser, communiquer entre eux. C'est de cette interaction entre les deux pôles que vient l'essor de la réalité.

Dans la figure du Déclin, le Ciel est en haut et ne cesse de se retirer dans sa hauteur, la Terre est en bas et ne cesse de s'enfoncer dans sa bassesse : le monde se sépare. Les deux pôles s'écartent l'un de l'autre et l'interaction ne se fait plus. On peut aussi lire l'image d'un point de vue politique. Un bon régime est celui où le prince ne s'isole pas dans sa hauteur et où le peuple n'est pas renvoyé dans sa bassesse.

Sur ces figures viennent se greffer progressivement des jugements et des commentaires : des commentaires sur les figures, sur les traits composant chaque figure, puis des commentaires sur le symbolisme de ces figures. Ce livre s'institue dès le premier millénaire avant notre ère. On dit, à propos de Confucius, qu'il pratiquait tellement le livre que les cordelettes qui le liaient se rompirent par trois fois. Les commentaires sont des jugements sur ce qu'il convient de faire dans telle ou telle situation. Par exemple, de la première figure, évoquant le Ciel, le 6ème trait évoquant un dragon se maintenant dans sa position élevée dans le ciel, et refusant la logique de transformation, est commenté par " dragon obstiné, il y a regret ", ce qui signifie qu'il ne faut jamais se bloquer dans une position mais s'ouvrir constamment au renouvellement du procès.

Le ciel est en haut, la terre est en bas

Le premier commentaire, attribué à Confucius, débute par ces mots : " Le ciel est en haut, la terre est en bas ". En un sens, il dit tout, à la fois la polarité et l'interaction. D'une part, il installe les deux pôles du processus, le Ciel et la Terre. En même temps, il inscrit une hiérarchie : le haut et le bas existent, et par conséquent, une morale s'y dessine par son axe des valeurs. Le souverain est en haut, le peuple est en bas. L'homme est en haut, la femme en bas, etc. Tel est le dispositif de la réalité : il y a un haut et il y a un bas, chacun a sa vertu et les deux sont nécessaires dans le développement de tout procès.

Aucune des soixante-quatre figures du *Classique du changement* n'est réellement négative. Dans la pensée chinoise, un statut propre, à part, du négatif n'existe pas. Il n'y a ni diable ni néant. Dans la figure du Déclin, dès le 3ème trait, l'aspect négatif se retire et la fin de la figure montre un retour à la stabilité. Même les figures de la " Fuite " ou de la " Dissolution " montrent comment, en toute phase, il existe une ressource à déceler, un facteur positif à exploiter. Cet élément peut être latent, mais le Sage sait le détecter. De même, à l'inverse, dans la figure de l'Essor, nous sommes avertis, dès le 3ème trait, qu' " il n'y a pas de terrain plat qui ne soit suivi d'une côte ". Avant même le milieu de la figure, avant que l'apogée ne soit atteint, nous sommes prévenus d'une menace à venir, dont il faudra savoir tenir compte.

Une des formules suivantes est : " Une fois *yin*, une fois *yang*, telle est la voie ". En effet, l'interaction des deux et leur alternance instaure la " voie " d'immanence, la voie de la régulation. La formule poursuit : " continuer cela, tel est le bien " : le bien humain n'est que le prolongement, dans la conduite, de cette logique de régulation. La sagesse chinoise consiste donc à réguler sa conduite comme un cours, tel que le cours du monde lui-même est régulé.

Ce livre de fond de la culture chinoise, apparu en amont des écoles et de la réflexion philosophique, est la matrice de sa pensée.

Ni Révélation ni statut de la Vérité.

Dans un passage des *Entretiens* (chapitre 17, paragraphe 19), Confucius dit : " J'aimerais ne pas parler. Le ciel parle-t-il ? Les saisons suivent leur cours. Tous les existants prospèrent. Quel besoin le ciel aurait-il de parler ? ". Cette formule montre que la logique d'immanence est telle qu'un supplément de la parole n'est pas nécessaire. Il n'y a pas de révélation à attendre (du Ciel), ni de leçon à espérer (du Sage). Cette logique d'immanence s'exprime par le renouvellement des saisons, c'est-à-dire par la régulation. Le Sage n'a rien à ajouter : *no comment*.

De même, en parlant de la voie, du *tao*, Laozi (Lao-Tseu, paragraphe 4) laisse voir que la pensée chinoise ne cherche pas à remonter en amont de ce " peut-être, il existe quelque chose au fond des choses ". Ce " fond des choses " est un fond " flou " des choses et évite la question du Commencement. Laozi dit : " Je ne sais de qui il est le fils. [Il] ressemble à l'ancêtre de dieu (x) ". La notion de dieu y apparaît donc secondaire, incertaine. Plus importante, et préalable, est la notion d'un " fond (s) " des choses, à la fois fond et source, d'où tout le réel ne cesse de provenir et vers lequel il ne cesse de s'en retourner, dans une logique d'apparaître et de disparaître qui, elle, est ininterrompue.

Ce qui a donné un statut chez nous à la pensée théologique ne prend donc pas consistance dans la pensée chinoise de l'Antiquité. Un statut de la Vérité ne s'y constitue pas. La pensée chinoise s'est défiée elle-même de l'idée de débat (qu'elle a connue) et de la discussion. En somme, les Chinois ont connu la possibilité de la philosophie telle qu'elle s'est développée en Grèce, mais s'en détournent.

L'idée essentielle est celle de l'adaptation à une situation donnée, ce que j'appellerai la *congruence*. Ainsi les Chinois consultent-ils le *Classique du changement* pour trouver comment être en adéquation avec la situation, autrement dit, comment être " en phase " avec elle. Il n'y a pas de vérité en jeu dans cette logique du procès. Il s'agit de trouver comment être en phase avec le déroulement du monde pour traverser sans dommage les situations. C'est ce que recherchent à la fois le sage et le stratège.

La pensée de la causalité ne se développe pas vraiment non plus dans la pensée chinoise. Le monde en Chine est conçu selon une logique de correspondances, tissant réseaux, qui passe à côté de notre logique de la causalité. La question de la " cause " du monde, ou du grand horloger, ne se pose pas dans la pensée chinoise - n'a pas à se poser. La Chine est passée à côté de Dieu comme elle est passée à côté de l'Être. La véritable question, en philosophie, n'est pas tant ce qu'on pense que ce qu'on *pense à penser*. Ainsi la Chine a pensé à *penser* la saison, tandis que l'Occident ne l'a pas pensée, mais l'a gardée comme un décor bucolique. Si la Chine a pensé la saison et les diverses cohérences du monde à

travers elle, non pas la causalité mais la logique de la transformation, elle n'était pas portée à concevoir une *explication* du monde, mais plutôt l'élucidation de sa cohérence (le *li* chinois).

Ainsi n'y a-t-il pas en Chine de pensée de la Vérité, ni non plus de la causalité, mais il existe une pensée de la congruence et de la correspondance, qui toutes deux font apparaître la co-hérence de la réalité (par distinction avec la question du " sens " qui nous a tant marqués).

Les Chinois montrent aussi une grande défiance à l'égard du statut du *logos*. Or, comme on sait, dans le monde occidental, le *logos* a un statut de définition et de détermination qui est le fond même de la *théo*-logie.

Conclusion : peut-on parler de religion en Chine ?

Nous nous trouvons donc un peu dans un malentendu quand nous parlons de religion chinoise puisqu'il n'y a pas véritablement de Dieu en Chine ni non plus de " grand récit " (en révélant l'existence). L'arrivée des missionnaires en Chine aux XVIe et XVIIe siècle n'a d'ailleurs pas ébranlé les Chinois à cet égard ; les missionnaires ont terminé répétiteurs de mathématiques auprès de l'Empereur...

Par contre, quand l'Occident est venu pour la seconde fois en Chine, avec la Guerre de l'opium, l'ouverture de force des ports chinois, les traités inégaux et les concessions, la Chine s'est heurtée à notre " étrangeté ". Elle a découvert, pour la première fois, un envahisseur qui arrivait avec une force qu'elle n'avait pas : celle de la science appliquée à la nature et des techniques. De l'Extrême-Occident venait un savoir nouveau, qui portait l'idée du progrès. La Chine (comme le Japon) a donc dû traduire ce savoir occidental.

L'idée de paradis était elle-même ignorée dans la Chine de l'Antiquité. Le grand effort de la pensée chinoise antique a été de penser la moralité sans cette commodité théorique du paradis : si le prince pratique la vertu, les peuples d'eux-mêmes viendront à lui, dit Mencius, et il *devra* régner. Un monde compensateur après la mort n'existe pas, ni non plus de Jugement dernier. Tout le problème de la " religion " (taoïste) sera donc d'assurer l'immortalité dans son corps, puisqu'il n'est pas de statut d' " âme ", à vocation d'immortalité.

En regard de la Chine, on voit bien sur quel socle s'est constituée chez nous, en Europe, la pensée de Dieu. Celle-ci n'a cessé de creuser, dans le monde occidental, l'idée d'une extériorité radicale. Or, la Chine ne pense pas qu'il y ait un " en dehors " absolu du monde, même si elle pense un au-delà des phénomènes. Le Ciel est l'échelle globale, absolue, des processus, mais il n'existe pas de " en dehors " de " lui. Or, on voit bien quel a été chez nous l'usage théorique de ce dehors, auquel la notion de Dieu a donné son appui, et auquel s'est adossée, par exemple, notre pensée de la Liberté. Le non-développement de la " liberté " en Chine va de pair avec cette logique de la régulation, de l'être en phase, qui a conduit à penser la *disponibilité* du Sage.

De même la physique classique s'est appuyée aussi, en Europe, sur la pensée de Dieu, grâce à une distinction économique du naturel/surnaturel : le surnaturel se trouvant replié en Dieu, tout le naturel se trouvait connaissable, écrit par Dieu en équations, et donc déterminable dans des lois (de Galilée à Descartes et Newton). En Chine, en revanche, la physique classique, mécaniste, ne s'est pas développée. Tout cela est lié, et c'est cet effet de socle (théorique) que j'essaie, par ce vis-à-vis, d'explorer².

1. *Pensées*, seconde partie, section I, § 397 dans l'édition de la Pléiade, page 1192. (n°593 dans l'édition Brunschvicg)

2. En réponse à diverses questions de la salle, François Jullien a ajouté les compléments suivants.

- La liberté implique de sortir du monde des processus. Elle ne se pense que dans l'extériorité, par sortie hors des rapports de forces. Il en va de même pour le droit. On dit couramment : " La Chine a pensé le pouvoir, non pas le droit ". Le pouvoir maintient dans le rapport de forces. Le mot " droit " s'est d'ailleurs traduit par " pouvoir " en Chine (*quan*). Il n'y a pas l'idée d'une extériorité radicale en Chine ; or, c'est sur elle que s'est appuyée cette pensée de la liberté, comme celle du droit en Occident. Si la Chine n'a pas produit la notion de " droit " et si elle n'a pas développé une pensée de la liberté politique, c'est parce que le monde des situations et des transformations a empêché l'émergence d'un statut de l'*idéal* comme échappant à la logique de régulation.

- L'absence des libertés publiques et de liberté humaine sur un plan métaphysique, en Chine, fait penser qu'une cohérence sous-jacente existe entre ces deux plans. Nous avons pu, chez nous, en Europe, développer l'idée d'une liberté politique non sans rapport avec l'idée de liberté comme idéal métaphysique. Mais il s'agit là d'une question difficile, comme toutes celles que j'ai évoquées précédemment, et qu'il faut donc travailler de près. Rien n'est pire que des généralités sur Chine - Occident, *East and West*. Je me méfie comme de la peste des grands parallèles entre les cultures. Ce qui n'empêche pas qu'on puisse réfléchir une pensée à travers l'autre et se réinterroger sur sa pensée à partir de ce dehors de la pensée chinoise.

- La Chine pense l'autre en tant que partenaire, opposé et complémentaire (la polarité). Il n'y a pas de " grand dehors ". La transcendance existe en Chine par dépassement de son expérience. Le plan du ciel déborde infiniment celui auquel j'ai accès. Mais cette transcendance n'instaure pas un grand Autre, qui serait l'Absolu.

- Le *Classique du changement* ne raconte pas d'histoires, il n'y a pas de *muthos*. Les quelques éléments de récit qu'on trouve par ailleurs, par exemple Nü Wa et la création des " dix mille êtres ", ne nous sont restés qu'en bribes. Ce n'est pas à partir d'eux que s'est élaborée la pensée chinoise.

- Quand les missionnaires sont arrivés en Chine, la pensée chinoise n'a pas été ébranlée. Par contre, quand l'Occident revient par la force à la fin du XIXe siècle, un traumatisme se produit. Pour la première fois dans son histoire plusieurs fois millénaire, la Chine voit arriver des assaillants pourvus d'une culture (d'une science) qu'elle n'a pas. Elle va emprunter alors des modèles politiques et scientifiques venus de l'Occident. Elle applique donc comme modèle politique celui, extérieur, de la révolution bolchevique, qui conduira à l'échec de la révolution de Shanghai en 1927. Cette révolution était conçue comme prolétaire et urbaine. Or, la Chine est un pays de paysans. Cette révolution ne pouvait donc aboutir. Mao prend alors le pouvoir sur le Parti, en 1935, en s'appuyant sur les masses rurales et en montrant que le modèle copié sur l'Occident devait être adapté. Le culte de la personnalité se développe comme dans les autres pays communistes, mais ce culte est différent, car il n'y a pas eu démaoïsation en Chine comme il y a eu déstalinisation en URSS. Le portrait de Mao trône toujours sur la place Tien An Men. Là encore, une logique de régulation s'est mise en place. Le plus étonnant dans la Chine actuelle, c'est la réunion d'une des sociétés les plus capitalistes au monde et d'un régime dit " communiste " (bureaucratique). Et cela fonctionne... Tout du moins, la Chine s'enrichit. Durant ces vingt dernières années, la Chine est passée à côté de gouffres politiques bien plus grands que ceux auxquels n'a pu échapper l'URSS. La Révolution a certes été un emprunt, mais Deng Xiaoping a été le grand régulateur...

Diversité et historicité de l'islam

Pierre Lory, directeur d'études à l'École pratique des hautes études - 5ème section des sciences religieuses

Il a été souligné à plusieurs reprises au cours de ces journées combien il était erroné, voire dangereux, de parler des religions dans la globalité, comme des entités homogènes, immuables, indépendantes des fluctuations historiques. Je souhaiterais ici présenter un survol des courants de pensée en islam en signalant la diversité et certaines des évolutions. Il est extrêmement fréquent d'entendre parler d' 'islam' au singulier ; et ce simple usage terminologique induit presque automatiquement des affirmations et des réponses pouvant s'avérer lourdes de conséquences. À titre d'exemple, on ne peut pas évoquer la question de la guerre de *jihâd* ou bien du statut des femmes 'en islam', indépendamment des situations historiques précises, sans proférer des généralités approximatives et réductrices. La situation est d'autant plus critique que de tels jugements font écho au discours des musulmans intégristes eux-mêmes qui, eux aussi, parlent de l'islam comme d'un tout immuable tel que Dieu l'aurait conçu dès les origines et qu'il importerait de sauvegarder dans toutes ses implications sociales.

Ceci dit, il faut d'abord reconnaître que l'unité de la communauté musulmane est un fait social et culturel réel et palpable, bien plus en tout cas que celle qui marque le monde chrétien ou le monde bouddhiste. L'unité du monde musulman se marque dans son credo minimal, puisque tous les musulmans, quel que soit leur degré de culture, confessent l'unité et l'unicité de Dieu, ainsi que la mission prophétique de Mahomet. Ils confessent également la résurrection corporelle de tous les humains après la mort. Ces mêmes concepts se manient d'un bout à l'autre du monde musulman, comme j'ai pu le constater, par exemple, au sein de la communauté musulmane de Chine. L'unité du monde musulman se manifeste également dans les rites religieux principaux : prière, jeûne du mois de ramadan... On peut aussi distinguer un cachet commun dans l'expression artistique, qu'il s'agisse de l'architecture, des arts décoratifs ou de la calligraphie. Cependant, cette unité sociale et historique masque de grandes différences dans les visions de l'homme et de son rapport au monde, et ce depuis les origines de la communauté musulmane. Cette diversité se manifeste sur deux plans :

- le plan politique ;
- le plan théologique.

Le plan politique

Par plan politique, j'entends la manière dont se définit l'autorité religieuse dans les sociétés musulmanes : qui a l'autorité pour dire le vrai ? Comment le pouvoir politique se donne-t-il une légitimité par rapport à cette référence ? Il n'est pas possible de faire l'économie d'un retour sur certaines étapes historiques du monde musulman, aussi indispensables à la compréhension de l'islam tel qu'il est vécu aujourd'hui que peut l'être, par exemple, l'histoire du peuple juif dans l'histoire occidentale.

Les quatre grandes étapes historiques de l'islam

La fondation

La religion musulmane a commencé avec la prédication du prophète Mahomet autour des années 610, à La Mecque, centrée autour d'un monothéisme d'inspiration biblique et d'une forte tension eschatologique. Mahomet a rassemblé autour de lui une petite communauté de disciples qui, progressivement rejetés par la majorité des habitants de La Mecque fidèle au polythéisme traditionnel, ont émigré en 622 à Médine, oasis situé à 350 kilomètres plus au nord. Là, le nouveau prophète a créé un État qu'il a peu à peu étendu à l'ensemble de la péninsule Arabique à la suite de guerres et de jeux d'alliances tribales. En 632, date de sa mort, l'État musulman contrôlait la totalité de la péninsule Arabique.

L'islam est donc né comme une communauté religieuse et politique, dont Mahomet était à la fois le chef et le législateur. Cet État était certes rudimentaire, mais émanait d'une véritable volonté politique. La vie religieuse y était incorporée à la pratique politique, ce qui est un point important lorsque l'on tente, aujourd'hui, de repenser la laïcité en islam. Il ne faut cependant pas tomber dans le travers du courant intégriste qui affirme que dans l'islam, le politique et le religieux sont confondus, et qu'il n'est pas possible de penser une vie religieuse indépendamment de la législation qui l'encadre. Tout cela résulte d'une vision élaborée beaucoup plus tard. À l'époque de cet état musulman primitif, la pratique était très dépendante des conceptions et coutumes bédouines, ainsi que l'a montré Jacqueline Chabbi (*Le Seigneur des Tribus - L'Islam de Mahomet*, Noësis, 1997).

À la mort du prophète Mahomet, s'est posée une double question :

- qui possède l'autorité religieuse ?
- qui est en droit de revendiquer le pouvoir politique ?

Assez curieusement, Mahomet n'avait pas laissé de directives précises à ce sujet, ce qui a de quoi surprendre de la part d'un homme reconnu pour son génie politique. En fait, le pouvoir a été assumé par les principaux compagnons de Mahomet qui ont coopté ceux qui leur semblaient les plus aptes à sauvegarder l'unité de la communauté. D'importants clivages dus notamment aux solidarités tribales subsistaient. Nous ne nous étendrons pas sur cette période, d'autant plus difficile à décrire qu'elle n'est connue que par les écrits d'historiens des siècles suivants écrivant en fonction d'enjeux de pouvoir et de dogme " rétroprojetés " sur la période de fondation.

L'expansion de l'État musulman

Quoiqu'il en ait été durant cette période formative, l'État musulman a réalisé durant le premier siècle de son existence une série de conquêtes assez spectaculaires. Cette expansion s'est déroulée à partir de 644. Les premiers successeurs du prophète, les califes, ont été cooptés comme chefs militaires et politiques et ont laissé les questions théoriques et doctrinales en suspens ; lançant des conquêtes remarquablement efficaces, ils ont mis une sourdine à l'insatisfaction de certaines factions. En l'espace de vingt ans, ont été conquis l'ensemble du Proche-Orient, la Syrie, la Mésopotamie, l'Égypte et tout l'ouest de l'Iran. La sanction des armes étant considérée comme providentielle, cela a entraîné la conviction, auprès de toutes les tribus arabes, que l'islam était bien une religion divine. Bon nombre de bédouins, qui n'étaient jusque-là musulmans que par opportunisme, le sont devenus plus profondément.

Des questions de fond continuaient néanmoins à se poser. Une tension sourde opposait ainsi les détenteurs du pouvoir, c'est-à-dire globalement la bourgeoisie commerçante de La Mecque, et ceux qui, pour des raisons diverses, s'estimaient lésés par le partage du fruit des conquêtes. Ces derniers avaient pour porte-parole le propre gendre du prophète, Ali, ancêtre de tous les descendants mâles du prophète. Porté par une vague de mécontentement, Ali accède au califat en 656 à l'issue d'une sorte de coup de force. Une guerre civile complexe est déclenchée contre lui et il finit par mourir assassiné en 661. Ses adversaires prennent donc le pouvoir et fondent un califat à Damas, qui va régner jusqu'en 750. Les mécontentements demeurent, mais les conquêtes militaires continuent à les résorber. Ainsi, en 711, les armées musulmanes entrent en Espagne, pour ne plus la quitter avant huit siècles, et conquièrent la vallée de l'Indus. En 751, un détachement militaire arabe rencontre l'avancée extrême des armées chinoises de la dynastie Tang ; les Arabes sortent vainqueurs de la confrontation, mais celle-ci n'aura pas de suites immédiates.

Le califat de Baghdad

La troisième étape, à partir de 750, est marquée par l'établissement d'un califat abbasside à Baghdad, avec une nouvelle répartition des pouvoirs, permettant à ceux qui avaient été lésés par le précédent califat d'obtenir des avantages, notamment fiscaux. Ce califat a été beaucoup plus stable et a régné

jusqu'au XIII^e siècle. C'est à partir de ce moment que la religion s'étatise définitivement et que se crée une osmose entre pratique religieuse et pouvoir politique, en vertu de la maxime, opportunément attribuée à Mahomet, selon laquelle " qui obéit au calife obéit à Dieu ", ou encore : " Le calife est l'ombre de Dieu sur la terre ". C'est aussi à cette époque-là que les auteurs musulmans des diverses tendances mettent par écrit leurs propres versions des événements fondateurs que nous venons d'évoquer. Les courants théologiques acquièrent leur stature de maturité : sunnisme, chiisme notamment définiront leurs principes doctrinaux. La culture musulmane connaîtra durant près de dix siècles des phases multiples et très variées selon les régions et les moments. La philosophie d'inspiration hellénistique sera cultivée avec passion par de nombreuses élites, puis progressivement mise à l'écart par un sunnisme de plus en plus intransigeant. Les courants mystiques, d'abord assez discrets, se développeront au fil des siècles de façon assez spectaculaire.

L'avènement de la modernité

La quatrième grande étape, c'est l'avènement de la modernité, avec la conquête coloniale, et l'influence de la culture occidentale y compris sur des régions n'ayant pas été politiquement et militairement soumises. L'expédition de Bonaparte en Égypte en 1798 et la conquête de l'Inde par le Royaume-Uni furent les premiers pas d'une domination qui s'avéra inexorable, malgré la résistance militaire et culturelle dans les différents états musulmans. Les conséquences de ces événements ont continué de marquer de leur trace les sociétés musulmanes jusqu'à aujourd'hui, après le retour à l'indépendance politique de toutes les nations concernées. L'occidentalisation a la plupart du temps été subie, vécue comme une agression. Les grands états musulmans n'ont pas réussi à ouvrir l'équivalent de l'ère du Meiji au Japon, malgré quelques tentatives en Égypte ou dans l'empire ottoman.

Les trois grandes familles de l'islam

S'agissant de l'autorité et du pouvoir, la communauté se trouva, et se trouve toujours, divisée en trois grandes options :

- le Chiisme ;
- le Kharidjisme ;
- le Sunnisme.

Le Chiisme

Ce parti, de type légitimiste et charismatique, considère que le Prophète avait bel et bien désigné un successeur en la personne de Alî et de ses descendants. Selon cette conception, Alî a été injustement évincé du pouvoir et les revendications chiïtes, reportées sur ses descendants, se sont perpétuées à travers les siècles, occasionnant des révoltes de façon presque ininterrompue. Il ne s'agissait toutefois pas de révoltes purement matérielles, centrées sur des revendications de meilleure répartition des richesses, mais reposaient sur une foi particulière. Les Chiïtes considèrent Alî comme un personnage divinement inspiré. Il n'était pas un Prophète, mais celui qui devait succéder à Mahomet dans son rôle de guide spirituel et temporel de la communauté. L'idée était que Dieu, dans sa justice, ne pouvait pas laisser la communauté musulmane sans guide, sans " imam " pour reprendre la terminologie courante. Les Chiïtes considèrent qu'il faut nécessairement un imam par génération, sachant que seuls les imams sont habilités à dire le vrai et à diriger la communauté.

Historiquement, le chiisme fut battu et aucun imam ne parvint au pouvoir. Le chiisme n'est devenu définitivement religion officielle qu'en Iran, à partir du XVI^e siècle. Les Sunnites prétendent qu'en 873, le 11^e imam est mort sans enfants, interrompant ainsi la lignée des prétendants possibles. Les Chiïtes, de leur côté, affirment qu'il avait bel et bien un enfant, mais que ce dernier a été soustrait à la police abbasside et qu'il est devenu, en grandissant, l'imam caché. Selon la foi chiïte, cet imam caché est toujours vivant, continue à guider la communauté secrètement et reviendra à la fin des temps pour

restaurer la justice et punir la tyrannie. Cette attente messianique est extraordinairement vivante, notamment en Iran, où elle a joué un rôle décisif dans l'accession de Khomeyni au pouvoir.

Le kharidjisme

Cette seconde tendance se situe à l'opposé du chiisme et affirme que l'autorité appartient à tous les musulmans et qu'il n'y a pas de chef charismatique infaillible. Selon cette conception, le chef de la communauté doit simplement être le musulman le " meilleur " dans toutes les dimensions de la foi, donc plus pieux, le mieux à même de correspondre au type idéal de la communauté des " purs et durs " de la foi, quelles que soient son origine et son ascendance. Autre affirmation de portée grave : le vrai musulman est celui qui non seulement croit, mais aussi pratique exactement ce que le rite et la morale demandent. Tout musulman qui commet un péché grave n'est plus musulman, sauf s'il se repent. Par voie de conséquence, les califes qui vivaient dans le luxe et l'immoralité et négligeaient leurs devoirs de croyants étaient considérés comme apostats, et la révolte contre eux devenait légitime. Le kharidjisme a fourni toute une série de mouvements révolutionnaires, souvent extrêmement violents. Ce courant est actuellement très minoritaire et représente environ 1 % des musulmans. Cependant, l'attitude religieuse qui l'a engendré n'a pas disparu. Une tendance analogue se manifeste dans certains courants contemporains qui prônent la révolte contre les régimes musulmans qui ne font pas appliquer la loi islamique ou sont considérés comme des traîtres à la cause de l'islam ; ce fut notamment le cas des assassins du président Sadate.

Le sunnisme

Cette troisième tendance est très majoritaire puisqu'elle rassemble environ 90 % des musulmans. Il s'agit d'une tendance pragmatique qui s'est consolidée à l'époque abbasside. Elle repose sur l'idée qu'il faut accepter comme gouvernant celui qui, *de facto*, réalise l'unité de la communauté. À l'inverse de ce que prône le chiisme, son ascendance ne constitue pas un critère déterminant, ni non plus son comportement privé ni même la nature tyrannique de son régime. Seul le bien concret de la communauté doit être pris en compte.

L'autorité religieuse est assumée en principe par la communauté, qui n'est toutefois pas livrée à son propre jugement. Elle est tenue de suivre les instructions du prophète Mahomet, ce qui suppose un important travail d'étude des enseignements attribués à ce dernier. L'autorité religieuse est en pratique assumée par un corps de savants, les *oulémas*, qui connaissent bien l'arabe, le Coran et les traditions prophétiques. C'est ce corps de savants qui est habilité à dire le vrai selon le dogme. Il ne s'agit pas du tout d'un collège épiscopal, mais d'un corps dont les contours sont beaucoup plus flous et dont le consensus est donc nécessairement beaucoup plus lent, mais aussi plus souple. Le rapport entre ces *oulémas* et le pouvoir est assez indirect. Ces savants étaient majoritairement des juristes nommés par le pouvoir, dont ils ne dépendaient néanmoins pas servilement.

Au cours des siècles, ces trois options ont connu des nuances et des interactions qui laissent pantois quant à leur variété et leur exubérance. À l'heure actuelle, l'intelligentsia musulmane est confrontée à de nouveaux problèmes, notamment celui de la sécularisation. D'une part, la revendication chiite est maintenue, bien que volontairement assourdie depuis la révolution islamique, et d'autre part, le sunnisme n'a plus de calife, c'est-à-dire que plus personne n'incarne l'unité de la communauté. Un immense débat est donc en cours. Or, en l'absence d'une autorité de référence, le débat est à la fois source de confusion et de grande force puisque c'est le consensus de la grande majorité des musulmans qui pourra aboutir à une attitude commune.

Le plan théologique

La vie des sociétés musulmanes n'est pas que politique. Les croyants cherchent, individuellement, à définir le sens à donner à leurs actes. Or, là aussi, la diversité des attitudes théologiques fut foisonnante. Fondamentalement, les questions posées à la conscience des musulmans croyants portent

sur la façon dont il faut comprendre le Coran. Le Coran est le fondement de toute la foi car, selon le dogme, il fut dicté par Dieu à Mahomet. C'est non seulement un message envoyé par Dieu, mais également une présence divine, un flux divin dans le monde. C'est le sacré par excellence. Le Coran constitue pour les musulmans ce que Jésus constitue pour les chrétiens, c'est-à-dire la manifestation de la présence divine sur terre. De ce fait, en islam, tout problème est donc d'ordre exégétique.

Schématiquement, il est possible de structurer les principaux courants de pensée musulmans des époques classique et contemporaine en trois attitudes :

- une attitude rationaliste ;
- une attitude traditionaliste ;
- une attitude mystique et ésotériste.

L'attitude rationaliste

Cette première attitude s'est épanouie à la fin du VIII^e siècle et au IX^e siècle dans les grandes villes de l'empire abbasside. Le postulat de cette attitude est de professer que Dieu est fondamentalement juste, qu'Il cherche à guider les hommes et qu'Il leur a à cette fin délivré un message, le Coran, clair, sans mystère, entièrement utile au salut. Dans sa miséricorde, Dieu leur a également donné la raison, c'est-à-dire la faculté d'accéder à ce message, de la comprendre, de l'interpréter correctement. Or, le Coran pose un assez grand nombre de questions théologiques. Ainsi, le Coran enjoint de croire et d'abandonner la mécréance. Il demande donc un acte de conversion, affirmant et répétant que les incroyants seront châtiés. Mais le Coran affirme également que l'attitude des incroyants ne met pas en échec la toute-puissance divine, qu'elle est elle-même dictée par la volonté de Dieu ; ce qui pose évidemment le débat entre libre-arbitre et prédestination. Ces rationalistes, dont le courant principal fut représenté par l'école mu'tazilite, ont catégoriquement pris parti en disant qu'il serait absurde de considérer qu'un homme puisse être châtié ou récompensé pour une attitude qu'il n'a pas choisie. L'homme est donc nécessairement libre. Ceci n'est pas sans incidences politiques : si un calife se montre immoral ou tyrannique, c'est par choix personnel, et il devient aussi plus critiquable.

Un autre acte de foi des Mu'tazilites est la conviction que le Coran a été créé, c'est-à-dire que Dieu a créé la parole coranique au fur et à mesure qu'Il l'a révélée. Ce qui va à l'encontre de l'attitude des autres Musulmans, qui considèrent que le Coran est une parole divine créée et éternelle. Les Mu'tazilites considèrent donc que la parole divine se situe dans l'histoire, qu'elle a accompagné les événements historiques, et que c'est ainsi qu'elle doit être comprise.

Les mu'tazilites connurent la faveur d'intellectuels citadins, mais ne représentaient qu'une petite minorité, alors que la majorité du peuple musulman leur était hostile. Plusieurs califes ont essayé de promouvoir le mu'tazilisme, qui est même devenu doctrine d'État au cours de la première moitié du IX^e siècle. Les Mu'tazilites ont finalement été réduits. Ils ont certes continué à exister, mais de façon minoritaire, marginale. Au IX^e siècle s'est donc opéré un véritable choix de civilisation et il est permis de se demander ce qu'il serait advenu si les Mu'tazilites s'étaient maintenus. Une renaissance aurait-elle pu se produire, comme en Europe au XVI^e siècle ? À cette époque, les Arabes traduisaient les textes scientifiques et philosophiques grecs et possédaient donc l'outil intellectuel d'une telle renaissance...Notons enfin qu'il existe de nos jours, au sein des milieux musulmans cultivés, une tendance néo-mu'tazilite, qui tend à renaître depuis presque un siècle.

L'attitude sunnite

Pour les sunnites, contrairement aux mu'tazilites, l'homme est un être faible. Sa raison est limitée et dominée par des pulsions et des désirs égocentriques. L'homme ne réfléchit donc pas de manière neutre et objective. Pour parvenir au Vrai, il faut nécessairement qu'il soit aidé par une révélation issue de Dieu. Cette révélation n'est toutefois pas entièrement compréhensible, elle contient de nombreux passages mystérieux, paradoxaux voire franchement contradictoires. Mais si le Coran est partiellement

incompréhensible, c'est parce que la raison humaine est trop faible pour le comprendre. Si Dieu affirme simultanément deux vérités apparemment contradictoires, comme le libre-arbitre et la prédestination, il faut simplement l'admettre, sans chercher à résoudre l'antinomie par une spéculation humaine. Il faut donc éviter de se livrer à des jugements rationalisants, comme le font les Mu'tazilites, qui ne font que réduire le discours divin à l'aune dérisoire des appréciations humaines.

Pour éviter l'arbitraire du jugement individuel, les théologiens sunnites ont eu recours aux enseignements du prophète Mahomet, dont ils ont décrété l'infailibilité. Dès lors qu'il se prononçait en matière de religion, le prophète était comme garanti de l'erreur par Dieu. Cette doctrine de l'infailibilité du prophète est un pivot essentiel de la pensée théologique sunnite. Il s'agit d'ailleurs d'un point très délicat, dans la mesure où Mahomet, outre les directives religieuses qu'il a émises, a également émis des directives juridiques. Si telles ou telles dispositions juridiques ont été édictées par un prophète infailible, quelle instance humaine pourra-t-elle s'autoriser à les modifier ou *a fortiori* les abolir ?

La tendance la plus dure au sein du sunnisme est le hanbalisme, qui se manifeste actuellement dans le courant wahhabite, et qui affirme qu'il faut serrer la Loi au plus près. Leur idée est que la volonté profonde de Dieu n'est sous aucun aspect compréhensible à l'entendement humain. Dieu ne s'est pas révélé pour être connu ou compris, mais pour être obéi. L'acte essentiel que l'homme a à accomplir sur terre est d'obéir à Dieu et à ses commandements. C'est pour cette raison que la soumission à la Loi musulmane est essentielle et que le courant conservateur est si puissant. En effet, pour beaucoup de musulmans, la religion consiste avant tout à appliquer la Loi. Cet amour de la loi dans le monde musulman est souvent mal compris dans le monde occidental où prévaut l'idée selon laquelle "*la loi tue et l'esprit vivifie*".

L'attitude mystique et ésotériste

Cette attitude s'est répandue parmi les milieux chiites et sunnites dès les débuts de l'ère hégirienne. Les ésotéristes estiment comme les Sunnites que la raison humaine est faible et qu'elle n'est pas capable de comprendre les réalités métaphysiques. Ils considèrent toutefois qu'en dehors de la raison, il existe une autre façon de comprendre le monde. Le cœur est cet organe de compréhension qui permet de saisir intuitivement la présence divine dans le monde. Ils lisent le Coran selon une lecture symbolique, se rapportant à une parole attribuée au prophète selon laquelle *le Coran a un dos et un ventre, que ce ventre a lui-même un ventre, et cela jusqu'à sept ventres*. Le dos est compris comme la lecture littérale et les sept ventres, les différents niveaux de la lecture symbolique. À titre d'exemple : l'ascension du Sinaï par Moïse pour obtenir la révélation peut aussi être interprétée comme l'élévation de l'âme vers Dieu. De même, le fait que l'enfant Jésus soit né d'une femme vierge implique la possibilité de la naissance d'un homme nouveau, par la seule grâce de Dieu, dans le cœur du mystique.

Des courants entiers du chiisme se sont fondés sur cette interprétation symbolique et ésotérique du Coran. Dans l'islam sunnite, la mystique a fini par se développer socialement sous forme de grandes confréries dites " soufies " qui, parfois, regroupent des millions d'adhérents. Il existe encore aujourd'hui des régions entières du monde musulman où la population est majoritairement affiliée à des confréries soufies, comme c'est le cas au Sénégal ou en Tchétchénie.

Enfin, il est à noter que ces trois attitudes ne s'excluent pas nécessairement. L'exemple le plus illustre en est Ghazali qui, en plus d'être l'un des plus grands théologiens de l'islam classique, fut également dialecticien et docteur de la loi sunnite. Ghazali disait que la théologie spéculative n'était qu'une propédeutique, c'est-à-dire une façon marginale d'aborder la réalité du religieux. Il était un mystique convaincu pour qui l'expérience du cœur était l'unique façon d'acquérir une véritable certitude dans le domaine religieux.

Conclusion

En conclusion, on ne peut que rappeler que tout cela reste très schématique puisqu'il n'existe pas d'Église en islam, ni de procédure de proclamation de dogme ou d'excommunication. Les chiïtes se distinguent bien des sunnites, mais ils ne sont pas " excommuniés ", exclus de la communauté ; ils sont ainsi autorisés à se joindre au pèlerinage à La Mecque avec tous les autres croyants. Une très grande variété d'opinions s'est manifestée, toutes n'ayant pas nécessairement été entendues. Quel a été le critère de la tolérance, de la liberté de parole ou, au contraire, de sa limitation ? Par le passé, ce fut au fond un critère d'ordre public. Un des plus grands procès ayant marqué l'histoire religieuse de l'islam fut celui du mystique al-Hallâj, qui fut exécuté en 922. Il était un mystique errant, très charismatique, qui prêchait dans les souks et les mosquées en exhortant ses contemporains à se réveiller et à chercher Dieu en eux-mêmes. Il fut arrêté à Bagdad et exécuté au terme d'un long procès à cause des possibles incidences sociales et politiques de sa prédication. Néanmoins, bon nombre de mystiques qui dans le fond professaient les mêmes idées, la même expérience, n'ont pas connu ce sort, dans la mesure où ils étaient plus respectueux de l'ordre public et se contentaient de diffuser leurs doctrines dans des cénacles privés où prévalait la discipline de l'arcane. Actuellement, les jeux de pression sont beaucoup plus brutaux du fait des enjeux de l'occidentalisation et les réactions sont des plus variées en fonction des rapports de force politiques. Nous sommes aujourd'hui dans un état " chimiquement instable ", même si deux grandes attitudes existent parmi les intellectuels musulmans à l'heure de repenser la révélation coranique :

Une attitude " historique "

Cette attitude reprend les principes de base des Mu'tazilites, consistant à dire que le Coran, de même que les injonctions du prophète, ont été formulés dans des circonstances historiques précises entre 610 et 632. Il s'agit donc de repenser les interprétations de cette parole divine en fonction des circonstances de la révélation, de la raison qui présidait à leur promulgation. À titre d'exemple, des versets du Coran enjoignent les croyants à mener la guerre contre les infidèles. Les tenants de l'approche historique soulignent la nécessité de resituer ce verset dans le contexte de la rivalité qui opposait Mahomet à des tribus avec lesquelles il était en guerre, et de ne pas l'étendre indûment à d'autres contextes historiques. Le Soudanais Muhammad Mahmûd Tâhâ appelait à une réinterprétation du Coran en fonction, non pas des affirmations les plus tardives, mais des plus anciennes, donc des plus proches de l'expression originelle de la volonté divine, des moins marquées par des considérations politiques. De même, l'Égyptien Nasr Hâmid Abû Zayd a écrit plusieurs ouvrages dans lesquels il souligne l'importance de connaître le contexte sociologique et linguistique de l'Arabie à l'époque de la révélation du Coran pour en comprendre le sens. La réaction des conservateurs face à de telles positions est brutale : Nasr Abû Zayd vit aujourd'hui en exil aux Pays-Bas et Muhammad Mahmûd Tâhâ a été exécuté par le régime islamiste soudanais. D'autres intellectuels professent toutefois des idées analogues sans être inquiétés.

Une attitude littéraliste

Cette deuxième attitude est la plus répandue dans toute la littérature musulmane. Elle consiste à dire que les affirmations du Coran et du prophète sont valables en tout temps et en tout lieu. On comprend les rigidités, voire les dangers qu'entraîne une position de ce type, qui ne peut à vrai dire se réaliser complètement que sous des régimes complètement islamiques comme en Arabie Saoudite ou au Pakistan, où le droit civil cherche à se conformer entièrement aux règles de la tradition.

Entre ces deux positions extrêmes, il n'en existe pas moins une très grande variété de nuances, en perpétuelle évolution dans chaque région du monde où des musulmans pratiquent et réfléchissent au contenu de leur foi.

Le fait religieux aujourd'hui : approche sociologique et politique

Le fait religieux aux États-Unis

François Monnanteuil, doyen de l'Inspection générale des langues vivantes

L'analyse du fait religieux aux États-Unis devait être conduite par Mme Isabelle Richet, professeur à l'université de Paris X. Un malencontreux accident ne lui a pas permis d'être parmi nous. Il aurait sans doute été regrettable que les États-Unis n'apparaissent pas dans notre réflexion collective. C'est pourquoi il m'a semblé utile de suggérer quelques pistes.

Le pluralisme religieux aux États-Unis

Une réalité historique

Une étude menée par la *City University* de New York en 2001, intitulée *American religious identification survey*, fait apparaître que 81 % des Américains se reconnaissent dans un système religieux. Pour autant, les systèmes religieux sont multiples et il importe ici de comprendre les caractéristiques du pluralisme américain dans ce domaine. Il remonte en réalité aux origines des États-Unis. En effet, si nous savons que les États-Unis sont une émanation de colonies britanniques, il est moins connu qu'elles étaient de deux sortes :

- les colonies de la Couronne, où l'église anglicane était proclamée église officielle ;
- les colonies fondées par des puritains ayant quitté l'Europe, à la recherche d'un mode de vie plus conforme à ce qu'ils considéraient être les exigences divines.

Ces puritains se sont rapidement séparés en plusieurs groupes en raison de leurs divergences concernant les exigences divines ou les modalités de leur mise en œuvre. Ces séparations successives expliquent d'ailleurs la si petite taille des États de la Nouvelle-Angleterre.

La prise en compte politique du pluralisme religieux

Au moment de l'indépendance, il a bien fallu prendre en compte ces origines différentes, d'autant que les colonies de la Couronne, telle la Virginie, avaient été fondées relativement peu de temps avant la révolution anglaise qui a pour le moins réduit, pendant un certain temps, le rôle de l'église anglicane. La restauration de 1660 lui a rendu ses prérogatives en Angleterre, mais ce ne fut pas aussi simple en Virginie, où l'église anglicane a dû laisser une place aux autres religions qui s'y trouvaient.

Le pluralisme était donc une réalité aux États-Unis dès l'indépendance des treize colonies originelles. Il a ainsi bien fallu en prendre acte dans la constitution dès le *Bill of Rights* de 1791, les dix premiers amendements de la constitution américaine, dont le tout premier exclut la notion de religion d'État et garantit la liberté religieuse.

Quelle que soit la diversité originelle, il faut observer que, dans la plupart des religions présentes sur le sol des États-Unis, la Bible devait être lue en anglais ; ce qui n'a pas été sans conséquences sur la langue américaine, imprégnée de références religieuses, et sur la littérature américaine, puisque les premières formes d'écrits américains relevaient souvent de la biographie spirituelle.

Le pluralisme s'est trouvé accentué au fil des vagues successives d'immigration, d'autant plus facilement que le *Bill of Rights* garantit la liberté religieuse. L'arrivée des esclaves s'est traduite par leur acculturation progressive aux formes religieuses de leurs maîtres. Ce phénomène s'est poursuivi après l'abolition de l'esclavage, sans toujours se traduire par un mélange des deux populations dans la même église, le mot devant ici être compris au double sens de lieu et d'institution. Parmi les deux cent trente confessions différentes, ou *denominations*, pour reprendre le terme américain, on distingue encore parfois aujourd'hui des églises baptistes blanches et des églises baptistes noires ! Par la suite, l'arrivée d'importantes vagues d'immigration irlandaise, italienne et sud-américaine a constamment renforcé la présence de la religion catholique. En dernier lieu, il faut également mentionner la progression des religions issues de l'immigration asiatique.

L'immigration : facteur de mise en concurrence des religions

Dans un premier temps, l'immigration a favorisé le pluralisme religieux dans la mesure où le lieu de culte était la première occasion de rencontre pour l'immigrant, l'endroit où il pouvait retrouver des gens comme lui, ou du moins des gens avec qui il avait quelque chose à partager. Au fil des générations, on peut imaginer que les descendants des premiers immigrants ont éventuellement changé de religion. L'enquête *American religious identification survey*, que j'ai évoquée précédemment, a cherché à savoir quelle était la religion des personnes interrogées, mais leur a également demandé s'ils avaient changé de religion au cours de leur vie. La question est significative.

Dans son ouvrage sur les religions aux États-Unis, Isabelle Richet affirme que les religions sont " mises en concurrence ", ce qui explique l'intérêt sociologique pour la conversion. Cette formule suggère aussi que les diverses religions s'inscrivent dans le fonctionnement général de la société américaine, indépendamment du religieux. La lecture fondamentaliste de la Bible peut apparaître comme une réaction à tout ce qui serait une forme de concurrence, dans un univers où la concurrence est la règle de la vie sociale. Dans cette perspective la Bible peut exclure tout autre texte susceptible de lui faire de la concurrence, y compris les écrits de Darwin, d'où les polémiques toujours vivaces sur l'opportunité d'enseigner la théorie de l'évolution dans les écoles. Il est parfois décidé, par souci d'équilibre, en quelque sorte, que la place qui lui est accordée dans les manuels scolaires doit être strictement identique à celle consacrée à la genèse décrite dans la Bible. La concurrence conduit aussi à essayer d'attirer le plus grand nombre, d'où les grands rassemblements dans les stades ou le phénomène des télé-évangélistes.

L'impact social et politique du fait religieux

Comment les religions ont-elles marqué de leur empreinte ce qui ne relève pas *a priori* du religieux ? Deux idées sont à retenir :

- la tentation de l'interprétation allégorique pour tout ce qui peut survenir au cours de la vie d'un individu ;
- la référence à Dieu comme facteur d'unité dans une société de grande diversité.

La tentation de l'interprétation allégorique individuelle

Les puritains ont eu la volonté d'avoir un mode de vie aussi conforme que possible à la volonté divine. Habités à une lecture allégorique de la Bible ils considéraient volontiers que tout ce qui leur arrivait dans leur existence quotidienne devait être l'objet d'une interprétation, individuelle ou collective. Dans certains cas, ce travail d'interprétation était, en fait, une recherche de signes de l'élection. Au fil des générations, les individus en sont donc venus à considérer que tout ce qui arrivait de positif dans l'existence, et pas uniquement dans le domaine religieux, était un signe. Ainsi, la réussite sociale a-t-elle été considérée comme un signe, peut-être pas d'élection, mais au moins de vertu et de valeur

morale, d'où l'importance de l'étalage des signes de réussite sociale, à commencer par l'aisance financière.

La référence à Dieu comme facteur d'unité

Elle est d'autant plus présente que le contexte américain est issu du monde anglais, où Dieu n'est pas uniquement le dieu des religions révélées, mais aussi, et plus souvent que pour nous, le dieu des déistes, puisque le déisme est plus largement répandu et reconnu dans le monde anglo-américain qu'en France. C'est ainsi que la formule *In God we trust* a pu devenir la devise du pays. C'est d'abord le résultat d'une réflexion entamée en 1861, au moment de la Guerre de sécession, lorsque a émergé l'idée qu'il fallait faire apparaître sur les billets de banque une référence forte et unificatrice. La mesure a été adoptée en 1863 et *In God we trust* est apparu sur les billets de banque à partir de l'année suivante. L'unité ainsi proclamée était initialement celle des États du Nord en guerre contre le Sud, puis fut celle de l'ensemble du pays. En 1956, le président Eisenhower a souhaité faire de cette formule la devise nationale des États-Unis, en lieu et place de *e pluribus unum*. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'au vingtième siècle comme au dix-neuvième la formule était une sorte de recours roboratif en temps de crise, de périls intérieurs ou extérieurs. Il faut aussi remarquer que *In God we trust* comporte deux mots essentiels : *God* et *trust*. Or, si la confiance est effectivement un des fondements de toute foi, le terme *trust*, en anglais, a aussi été beaucoup utilisé dans un contexte politique. Pour Locke, le rapport entre les gouvernés et les gouvernants est fondé sur *trust*, c'est-à-dire que l'on choisit les gouvernants en fonction de la confiance qu'on leur accorde. *In God we trust* peut donc être lu comme une formule strictement religieuse, mais s'associe à cette dimension la fondation du pacte social tel que l'a défini Locke dans sa philosophie politique.

Le besoin de sacralisation des institutions

Par ailleurs, la référence à Dieu comme élément d'unité du pays n'est pas si récente. En 1785, les habitants de Virginie ont voulu construire un bâtiment pour abriter les institutions de l'État, un capitol. Ils se sont adressés au Virginien qui était ambassadeur des États-Unis en France et il a fait réaliser une maquette de la Maison carrée de Nîmes. C'est ainsi que ce monument a été reproduit à l'identique pour devenir le capitol de Virginie. Or l'ambassadeur en question n'était autre que Thomas Jefferson, rédacteur de la Déclaration d'indépendance et auteur de la première loi sur la tolérance religieuse en Virginie, un des " Pères fondateurs " des États-Unis. Il n'est donc pas indifférent de constater que le bâtiment qu'il choisit pour capitol était à l'origine un temple. La Maison carrée a aussi inspiré ultérieurement d'autres capitols, au Tennessee et au Kentucky au milieu du XIXe siècle.

Il s'est donc agi d'utiliser une référence religieuse pour des institutions qui ne sont pas définies comme religieuses, puisque la constitution indique clairement l'absence d'église officielle. Au fond, il s'est agi de sacraliser les institutions. Tout pays a besoin d'une sacralisation de ce type, mais elle s'est avérée plus nécessaire aux États-Unis qu'ailleurs. En effet, à certains égards, les institutions existaient avant que le pays lui-même n'existât. Les modalités selon lesquelles s'est opérée la conquête de l'Ouest sont révélatrices de cette réalité. Au moment de l'indépendance, une vaste partie du pays, située entre les terres colonisées de la côte Est et le Mississippi, était presque vide. Dès 1784, il a fallu imaginer la façon dont ce territoire serait peu à peu occupé. Le choix qui a été fait prévoyait la création progressive d'États, en fonction de la densité de la population dans ce territoire et l'octroi, à ces États, des mêmes prérogatives que les treize États d'origine. C'est dire que les principes politiques qui allaient présider à l'organisation de ces territoires existaient avant même que ces derniers ne soient occupés, sinon par des Amérindiens considérés à l'époque comme quantité négligeable. Ces principes politiques devaient être affirmés avec suffisamment de force pour assurer l'unité du pays, tout en demeurant acceptables pour des individus habitués à des contextes religieux, sociaux et politiques très divers.

Par conséquent, l'analyse de la place du fait religieux aux États-Unis fait apparaître la nécessité du sacré et sa spécificité dans un pays neuf qui sait qu'il doit accueillir de nouvelles populations d'origines

variées, prendre en compte leur différences et en même temps les aider à accepter ainsi le cadre institutionnel dans lequel elles s'installent.

Sectes, églises et nouveaux mouvements religieux

Nathalie Luca, chargée de recherche à l'École des hautes études en sciences sociales

Il m'a été demandé de démêler ici les notions de "secte", d' "église" et de "nouveaux mouvements religieux". L'exercice me semble en réalité redoutable dans la mesure où les différents acteurs sociaux appelés à définir ou à utiliser ces expressions ne sont pas d'accord entre eux. L'emploi de ces trois termes est en effet extrêmement controversé. En France, il a divisé en deux clans quasi hermétiques d'une part les hommes politiques français, et avec eux les pouvoirs publics et les associations anti-sectes, d'autre part les sociologues.

Mais cette terminologie a également divisé l'Europe et les États-Unis, et même les pays européens entre eux. Aussi l'interprétation de ces termes pose-t-elle nécessairement la question du locuteur. Qui parle et de quel point de vue se situe-t-il ? Je vais essayer ici de présenter l'enjeu de ces expressions pour trois locuteurs différents : l'État français, le sociologue, l'anthropologue.

L'État français, bien que laïque, ne peut faire abstraction de ces expressions pour la simple raison qu'il instaure un dialogue avec des institutions religieuses, et que forcément, il est amené à faire un choix parmi ces interlocuteurs. L'utilisation de ces termes, même si par ailleurs ils ne sont pas clairement définis, a une incidence directe sur ce choix. Le sociologue, pour sa part, s'est attaché à distinguer une " secte " d'une " Église ", et ce qui ne rentre plus aujourd'hui dans ces catégories traditionnelles est classé dans la catégorie " nouveaux mouvements religieux ". L'anthropologue, en réalité, travaille peu sur ces questions. Mais lorsqu'il le fait, c'est en se situant à l'intérieur même du groupe. C'est donc en fonction de sa structure propre que ce groupe va pouvoir éventuellement être nommé.

Nous sommes donc en présence de trois points de vue différents :

- celui du lien des religions ou des groupes controversés avec l'État ;
- celui du rapport qui unit entre eux ces religions et ces groupes ;
- celui de la structure interne de ces groupes.

Il s'agit de trois angles d'approche particuliers, complémentaires, irréductibles, en conflit parfois, mais tous nécessaires à la compréhension de la complexité de ces trois expressions.

L'État

Pour comprendre comment l'État gère ses relations avec " le religieux ", il est nécessaire de faire un détour par l'histoire et de se demander quelles ont été les étapes clés du développement de ces relations. Je suivrai pour cela le philosophe Marcel Gauchet. Pour lui, et beaucoup d'autres, nous assistons aujourd'hui à une mutation profonde de ces relations, et c'est cette mutation même qui oblige à de nouveaux positionnements de l'État.

Le premier type de relation que l'État a entretenu avec la religion, durant l'Ancien Régime, était de l'ordre du fusionnel : nul n'était donc besoin de définir ce qu'était la religion, ni la modalité de la relation. L'Église était garante de la vérité, elle assurait la cohésion et la morale de la société. Il n'y avait donc pas de citoyen en dehors de ce cadre étatico-religieux.

La Révolution française recadre la religion en la désolidarisant de la société et de la citoyenneté. Il existe soudain deux entités concrètement différenciées par la mise en place de nouveaux actes administratifs : création d'un état civil indépendant des registres de catholicité ; légalisation du divorce en contradiction avec le code religieux ; la conséquence en est la naissance d'une morale citoyenne a-religieuse. Ainsi, la religion a-t-elle cessé de dire la morale et de créer le citoyen. Cette séparation

permet à la religion de naître en tant qu'institution, c'est-à-dire en tant qu'entité ayant à se définir face à la société et dans sa relation avec l'État. Dans un premier temps, cette relation est de vassalité : l'État tente de soumettre l'Église catholique à ces nouvelles normes. Cette volonté d'ingérence se traduit d'une part par le financement public de cette institution, et d'autre part par la formation de la Constitution civile du clergé. On voit dès lors que la différenciation entre l'Église et l'État a placé l'État au-dessus de l'Église.

La loi de 1905, qui pose les termes de la laïcité, change cette situation : elle rompt le lien de vassalité et donne à l'Église catholique une réelle indépendance. Mais, au départ, les relations entre l'État et l'Église sont conflictuelles, l'État se construisant en délimitant la place de la religion : celle-ci ne doit pas empiéter sur la sphère publique. Cette indépendance de la religion se construit donc au départ sur un repli forcé de l'Église dans la sphère privée. De fait, la laïcité a été un combat, et ce combat a été gagné par le séculier. L'Église, confinée dans la sphère privée, a perdu son pouvoir.

Depuis les années 1970, nous sommes entrés dans une nouvelle phase. Les grandes fresques religieuses, politiques et philosophiques se sont effondrées. Hier valable pour tous, le sens à donner à sa vie se module désormais selon le parcours des individus. L'État se retrouve victime du tarissement des repères capables de souder la société. C'est donc pour réinsuffler dans les veines d'une société devenue trop individualiste, des valeurs collectives et une morale citoyenne, que l'État redonne aujourd'hui une visibilité publique à la religion. L'Église catholique, pour ne nommer qu'elle, joue désormais pleinement son rôle social public : elle se prononce sur la famille et les différentes questions de morale privée et peut également intervenir sur le terrain politique. L'État lui reconnaît donc aujourd'hui un droit à l'initiative sociale publique.

Dès lors, les premiers éléments d'une définition d'une institution religieuse (et je préfère ici parler d'institution religieuse plutôt que d'Église) seraient un groupe religieux dont l'État reconnaît l'utilité sociale (en tant qu'il est porteur de valeurs collectives) et lui donne de ce fait une visibilité sociale. Comme a pu le constater le juriste Francis Messner, cette reconnaissance confère à l'institution religieuse des droits finalement assez proches de ceux reconnus aux associations d'utilité publique. Ces droits se mesurent notamment par la mise en place de rapports économiques et comptables : système de défiscalisation, financement d'aumôneries (dans les hôpitaux ou les prisons), ou d'établissements scolaires confessionnels. Dès lors, l'État est conduit à choisir, parmi les groupes qui en font la demande, ceux auxquels il va attribuer ces " privilèges ". Or l'État ne peut se porter garant que de groupes dont il reconnaît l'utilité de la dimension sociale, et partant, la compatibilité de leurs valeurs avec celles de la société (car défiscaliser un groupe revient à se porter garant de lui, et cela n'est pas propre aux groupes religieux : lorsque le ministère de l'Éducation nationale ou celui de la Jeunesse et des sports donne un agrément à un groupe périscolaire ou à une association sportive, ils se portent également garants d'eux). Ainsi, l'institutionnalisation d'une religion passe par sa visibilité sociale, visibilité qui lui permet de participer au système politique dominant et qui est reconnue, officialisée par une relation économique qui se met en place entre elle et l'État. *A contrario*, la secte est le groupe qui revendique cette visibilité sociale, mais dont l'État ne veut pas se porter garant, estimant ses valeurs en contradiction avec les valeurs de la société. Quant aux nouveaux mouvements religieux, ce sont tous ceux dont l'État ne sait pas encore quel lien il peut établir avec eux.

Poser la définition étatique d'une religion en termes de reconnaissance de sa visibilité sociale et de partage des valeurs suppose au moins qu'il reste quelques valeurs partagées par les Français, susceptibles de définir ce qu'est une religion acceptable et utile à la société. Il y a au moins quatre niveaux à cette définition, du point de vue de l'État français.

Une institution religieuse est apolitique

Elle ne peut participer au débat politique que dans la mesure où elle se situe en dehors de la sphère politique. Elle ne se met pas en concurrence avec les partis politiques. Ainsi, un groupe religieux ne peut pas être fortement politisé : des groupes comme la scientologie (considérée comme "un

mouvement politique extrémiste"), l'Église de l'Unification (la fameuse secte Moon dite anti-communiste), la Sokka-Gakai (dont les opposants rappellent qu'il existe au Japon un parti politique émanant d'elle) ou le mouvement raëlien (dont l'engagement pour le clonage est en contradiction avec les positions de l'État français), pour ne citer que les plus connus, sont considérés comme des sectes parce qu'elles brisent cette différence sacrée entre les deux sphères de la religion et de la politique. Ceci constitue un motif d'indignation pour l'opinion publique française et explique la réaction de l'État qui ne peut pas les accepter en tant qu'interlocuteurs institutionnels, du fait même qu'ils empiètent sur son territoire. Ce problème est celui qui est qualifié par le terme d' "infiltration". Les sectes infiltrent les sphères publiques en se confondant avec elles.

Une institution religieuse respecte la "liberté de pensée"

Certes, chaque individu a le droit de croire ce qu'il veut, et d'une certaine manière l'État met à sa disposition différentes institutions à partir desquelles il peut opérer des choix et se forger une pensée. C'est en cela que l'État se porte garant de la " liberté de conscience ". Le sociologue Jean Baubérot remarque en revanche que l'État ne peut tolérer un groupe qui enferme l'individu dans un mode de croire si exclusif qu'il empêche l'individu de pouvoir s'inscrire en dehors de lui. Un tel groupe est considéré comme aliénant, destructeur pour la " liberté de penser ", c'est-à-dire pour l' " émancipation de la pensée humaine " dont l'Etat reste garant. Le problème que pose ce type de groupe est concrétisé par la notion de " manipulation mentale ". C'est pourquoi, par exemple, l'État lutte contre les Témoins de Jéhovah : ceux-ci, à coup sûr, ne sont pas politisés, mais, en revanche, on leur reproche précisément d'exercer une emprise telle sur leurs fidèles que ceux-ci ont du mal à les quitter, parce qu'ils leur ont sacrifié leur " liberté de penser ", leur capacité à s'inscrire dans d'autres champs de pensées que celui des Témoins de Jéhovah. C'est dans cette perspective également que des parlementaires ont pu publier une liste de cent soixante-treize groupes considérés sectaires dans un rapport datant de 1996. Il apparaît en effet impossible pour un État laïque qui repose sur la " liberté de conscience " de distinguer les " sectes " des " religions ". Ne reconnaissant aucun culte, il ne peut en privilégier aucun. Mais la donne change sensiblement si l'on se situe dans la perspective de défense de la " liberté de penser ". Promouvoir l'esprit critique, autre devoir assigné à l'État français, peut nécessiter de dénoncer tout ce qui semble nocif pour le bon développement de la raison.

Une institution religieuse est désintéressée

La sociologue Danièle Hervieu-Léger a rappelé que la contestation historique de la puissance économique de l'Église romaine a été intériorisée par les Églises qui ont instauré le principe de gratuité des biens symboliques. Cette gratuité est devenue une norme à la fois politique, économique et sociale que certains groupes, très lucratifs, remettent en cause d'une manière intolérable pour l'État français. Les sectes sont des groupes pour lesquels l'argent constitue, selon les termes même des parlementaires, à la fois le " moteur du véhicule ", la " destination du trajet ", et les " méandres du chemin ".

Une institution religieuse reconnaît la primauté du lieu de résidence et partant de la législation territoriale

Aujourd'hui en effet, des groupes religieux venus du monde entier s'implantent en France. Ils sont parfois porteurs d'une culture politique et juridique très différente de la culture française et dont certains éléments peuvent entrer en conflit. Par ailleurs, des groupes peuvent également s'appuyer sur une doctrine qui autorise ou interdit ce que l'État, au contraire, interdit ou oblige. La polygamie, le service militaire, l'éducation des enfants, la santé, le respect des droits de l'homme sont autant de points sur lesquels un groupe religieux peut entrer en conflit avec l'État s'il applique une prescription doctrinale ou culturelle en contradiction avec la législation territoriale. Cette non-reconnaissance de la primauté du lieu de résidence peut alors entraver la reconnaissance de l'institution religieuse, voire même, la faire basculer dans la catégorie " secte " lorsqu'elle ne relève pas des grandes religions.

Pour conclure, on peut ainsi identifier quatre types de groupes religieux qui contrarient les valeurs françaises :

- ceux dont on repère clairement le jeu politique ;
- ceux dont l'adhésion est exclusive ;
- ceux encore dont le caractère lucratif est pleinement perçu ;
- ceux enfin dont la prescription doctrinale ou culturelle est en contradiction avec la législation territoriale.

Ils ne peuvent donc, pour ces raisons, être considérés, de la part de l'État, comme des institutions, et peuvent même, dans certains cas, être considérés comme des sectes et être de ce fait exclus de la scène sociale. Ces groupes ne sont pas considérés dignes d'être des interlocuteurs de l'État.

Les sociologues

Ce n'est bien sûr pas du tout en ces termes régulateurs que les sociologues traitent la question des sectes. La sociologie des sectes a commencé avec le sociologue allemand Max Weber (1864-1920). Il a porté son attention sur les différentes formes sociales d'existence des groupes chrétiens, sur leur évolution dans la société, et leur rapport à l'économie. Son analyse lui a permis de repérer des attitudes spécifiques à partir desquelles il a élaboré une typologie comparative, distinguant la "secte" de l'"Église". Cette typologie a été reprise et développée par le théologien protestant allemand, Ernst Troeltsch (1865-1922). Les sociologues la nomment désormais "typologie webero-troeltschienne". Celle-ci n'est pas fidèle à la réalité. Elle accentue les caractéristiques observées, les déshabilite, les purifie, en ôte les paramètres secondaires qui parasitent la perception de leur forme dominante, et en obtient ainsi une conception "idéale-typique". Elle vaut par sa clarté et sa précision - toujours relatives dans les faits - et facilite la comparaison. L'opposition webero-troeltschienne entre la "secte" et l'"Église" doit être regardée comme une accentuation "idéale-typique" d'observations menées en terrain chrétien, tout particulièrement durant les périodes historiques de crise du christianisme, où les principaux critères permettant de définir les deux modèles sont naturellement exacerbés. Cette typologie est aujourd'hui encore très utile pour analyser les groupes chrétiens fondamentalistes dont un exemple typique est celui des Témoins de Jéhovah qui va me servir ici de fil conducteur.

Un premier élément de distinction porte sur la conversion. Dans une "Église", il n'y a pas de volonté d'adhésion : on y appartient de par sa naissance sans en faire la demande. Aucune sélection individuelle n'est opérée. Le mécréant, le juste et le pieux s'y côtoient : l'"Église" a une visée universaliste. Tout au contraire, la "secte", par essence, renonce à l'universalité. Elle n'est formée que d'individus ayant fait une démarche volontaire pour s'y convertir, et reconnus dignes de cette conversion. Ce premier aspect s'applique parfaitement aux Témoins de Jéhovah pour lesquels il est primordial d'isoler l'"organisation divine" de l'"organisation du diable". "Tout individu appartient soit à l'organisation de Jéhovah, soit à celle de Satan". La rigueur éthique exigée entre Témoins de Jéhovah marque la séparation de la communauté d'avec ce monde satanique. Aussi, celui qui se met en faute face aux valeurs du groupe peut-il en être chassé. Pour le préserver des tentations diaboliques, l'adepte est suivi et conseillé dans sa vie sociale et privée. Cette surveillance est censée "aider le peuple que forment les Témoins de Jéhovah à préserver sa pureté morale afin de continuer à proclamer le message du Royaume". Lors de la révolution sexuelle des années 1960, plusieurs milliers de Témoins de Jéhovah ont été ainsi exclus, pour immoralité sexuelle : il fallait "garder chaste et pure l'organisation des serviteurs de Dieu".

De par la différence de leurs exigences, l'"Église" et la "secte" développent chacune un mode d'autorité particulier. La première est une institution qui repose sur "un corps de prêtres professionnels, dont le statut est réglé par un salaire, une carrière, des devoirs professionnels et un style de vie spécifique". Ils sont "les fonctionnaires d'une entreprise permanente... d'un type d'organisation sociétisé". La "secte" réagit à cette fonctionnarisation de la vocation à la prêtrise en rejetant tout à la fois la "grâce institutionnelle" (c'est-à-dire donnée au plus grand nombre) et le "charisme de fonction"

(c'est-à-dire la professionnalisation de ce qui reposait, chez les premiers chrétiens, sur des dons personnels, confirmés par des miracles ou des révélations personnelles). Ainsi, détachée de ce corps de fonctionnaires, elle devient une communauté de laïcs assemblés soit autour d'un réformateur, soit autour d'un prophète charismatique. Après la mort de leur réformateur, les Témoins de Jéhovah ont cherché à reproduire la structure des congrégations chrétiennes du Ier siècle. Ils voulaient échapper ainsi à un fonctionariat hiérarchisé qui les aurait peut-être fait basculer dans une structure très proche de celle de l' "Église" dont ils critiquaient le manque d'authenticité.

La "secte" réagit non seulement à une situation religieuse mais aussi à une situation sociale. Elle est une force de rupture. Elle reproche à l' "Église", dont elle s'est détachée, d'avoir perdu son authenticité originelle, à force de compromis avec la société et d'alliances avec la puissance politique. Aussi la "secte" est-elle apolitique, voire antipolitique, pour les mêmes raisons qu'elle n'est pas universaliste : aucune négociation n'est possible avec ceux qui n'appliquent pas les principes fondamentaux du groupe. Tout au contraire, l' "Église" atteste et reproduit la société dans laquelle elle fonctionne et son autorité, à la manière de l'armée, dépasse les membres qui la constituent pour s'imposer à tous. Elle est objet de référence sociale, quand la "secte", tout au contraire, inquiète la société et menace sa tranquillité par ses critiques incisives et ses refus de se plier à la loi. Là encore, le cas des Témoins de Jéhovah illustre parfaitement ce comportement de rejet des normes sociales et culturelles. Pendant longtemps, ils ont attiré sur eux l'attention parce qu'ils refusaient d'importants devoirs civiques comme le vote et le service militaire, se mettaient en marge de pratiques très socialisantes - fêter les anniversaires ou Noël - et de pratiques médicales qui touchent à la survie de l'individu - la transfusion sanguine. Ils donnaient pour toute raison de leur rejet, leur connaissance de la Bible, et leur engagement religieux premier.

Les exigences d'une "secte" la rendent difficilement viable sur le long terme. Elle se "routinise" dès qu'elle accepte certains compromis avec la société. La mort des fondateurs conduit progressivement la communauté à revenir à des formes fonctionnariales de la prédication. Son développement l'oblige à tenir compte des besoins quotidiens de la masse des croyants. C'est ainsi que peu à peu la "secte" s'institutionnalise et devient "Église". Elle perd de sa ferveur au fur et à mesure qu'elle s'élargit, s'installe dans la durée, et augmente son pouvoir dans la société. Une amorce d'institutionnalisation est déjà saisissable chez les Témoins de Jéhovah. Au niveau le plus visible, elle se concrétise notamment par l'acceptation en 1995 d'un compromis avec le ministère de la Justice au sujet du service militaire (plus récemment, ils ont accepté la "journée citoyenne"). Les appelés acceptaient de faire le service des objecteurs de conscience, ce à quoi ils se refusaient auparavant, préférant encore la prison. Un autre point sur lequel il est possible de constater une évolution dans le sens d'une meilleure intégration sociale de la part des Témoins de Jéhovah est la place qu'ils accordent dorénavant à l'éducation de leurs enfants. Au départ, ils attendaient la fin du monde dans un temps relativement proche. Pour cette raison, ils n'estimaient pas utile que les enfants fassent des études longues. Peu nombreux étaient ceux qui dépassaient le niveau du brevet de technicien supérieur. Mais les attentes ont été régulièrement déçues. Plusieurs fois, des dates ont été fixées sans que le chaos ne se produise. Il semblerait qu'ils hésitent désormais à prévoir le jour des grandes tribulations. Faute de l'assurance d'une fin proche, mieux vaut donner à ses enfants la possibilité d'attendre dans les meilleures conditions possibles !

En conclusion, la conversion, le mode d'autorité, la force de rupture, et la routinisation, sont les principaux outils mis en place par Weber et Troeltsch pour aider les sociologues à repérer des sectes dont la particularité première était d'entretenir une relation conflictuelle avec les Églises. Cependant, la plupart des groupes qui se développent aujourd'hui et qui sont appelés "sectes" n'ont aucun rapport avec l'Église, ni même avec le christianisme. Celui-ci a cessé de régner en maître incontesté ; il est désormais concurrencé par une multitude de mouvements plus ou moins exotiques : ce sont eux que l'on appelle les "nouveaux mouvements religieux". Ils mélangent parfois les traditions religieuses les plus diverses au point qu'il devient difficile de les cerner, impossible de les faire entrer dans une catégorie. Le phénomène sectaire s'est ainsi radicalement transformé, et doit être pensé avec de nouveaux outils. Les sociologues n'ont cependant pas manifesté la volonté de sortir la secte de la typologie webero-troeltschienne, ce qui ne signifie pas pour autant qu'ils ignorent les dangers que peuvent comporter certains groupes. Cependant, ils ne veulent pas d'une définition discriminante.

Aussi la plupart préfèrent-ils se contenter de l'appellation "nouveau mouvement religieux", même s'ils la trouvent insatisfaisante.

L'expression "nouveaux mouvements religieux" est insatisfaisante pour les deux raisons suivantes : d'une part, le groupe ainsi nommé n'est pas forcément nouveau ; d'autre part, le groupe ainsi nommé n'est pas toujours essentiellement religieux. Elle est, en revanche, satisfaisante pour les trois raisons suivantes : elle n'est pas discriminante (ce qui est extrêmement important du point de vue d'une posture scientifique) ; elle tient compte du point de vue du groupe traité ; elle est une catégorie qui fait référence dans la profession.

Une définition anthropologique ?

Il n'est pas impossible de donner une définition de la secte radicalement différente de la définition webero-troeltschienne en se situant sur un autre registre d'analyse. Cette définition est cependant elle aussi d'ordre idéal-typique, et ne peut en aucun cas servir à la description des groupes hétérogènes que les parlementaires ont listés. Elle met simplement à disposition d'autres outils d'analyse. C'est une définition qui m'est, dans tous les cas, parfaitement personnelle, et qui n'a aucunement fait les preuves de son opérationnalité. Je vous la présente telle qu'elle est, à savoir une autre approche, encore à peine esquissée, du phénomène.

Claude Lévi-Strauss définissait les sociétés comme des systèmes de communication au sein duquel il discernait plusieurs étages : celui de la parenté, celui des activités économiques, et celui du langage. Plus ce système était ouvert, c'est-à-dire plus il permettait de communiquer avec d'autres groupes et plus la société avait de chance de s'épanouir et de progresser. Pour lui, "l'exclusive fatalité, l'unique tare qui puisse affliger un groupe humain et l'empêcher de réaliser pleinement sa nature [serait] d'être seul". Ainsi, il apparaît possible de repérer une secte en fonction du degré de fermeture de ce système, étant entendu que cette fermeture est comprise, par Claude Lévi-Strauss, comme une "tare", une "fatalité", et donc un dysfonctionnement. Claude Lévi-Strauss n'en dit cependant pas davantage, car il n'a pas étudié de groupes dont le système de communication soit fermé. Le degré de fermeture du système de communication d'un groupe est cependant décelable à l'analyse des trois questions suivantes :

- entre qui l'union conjugale est-elle autorisée ?
- entre quels producteurs et quels consommateurs s'échangent les biens et les services ?
- entre quels sujets parlants le langage permet-il l'échange ?

L'étude de ces questions reste à mener. On peut cependant déjà trouver dans les travaux existants des problématiques construites autour d'un de ces étages. La sociologue Susan Jean Palmer a mené une étude sur le rôle des femmes dans les dites nouvelles religions. Elle y analyse la formation de plusieurs types de couples ou de non-couples, qui éclaire sur les modes de construction ou de déconstruction des liens conjugaux. La Conscience de Krishna (groupe d'origine indienne), comme la secte Moon (d'origine coréenne), organisent des mariages arrangés par les dirigeants entre membres du groupe. On peut en déduire l'isolement de la communauté qui ne se mélange avec aucun groupe d'alliés (étant donné, en plus, l'aspect extrêmement minoritaire des communautés en question). Ces communautés risquent alors de s'appauvrir, l'alliance avec un groupe d'alliés servant précisément à son enrichissement. D'autres mouvements, comme le mouvement de Rajneesh, empêchent au contraire la formation de liens réguliers menant aux liens conjugaux. Le couple est remplacé par le groupe entier où les partenaires s'échangent pour sortir et se libérer du système de parenté. Cette liberté sexuelle totale a séduit les femmes issues de la contre-culture, lasses de se soumettre à la conduite que les hommes attendent d'elles, et prêtes à vivre leur révolution sexuelle. Mais là encore, aussi varié soit-il, l'échange ne s'opère qu'entre membres du groupe, laissant ainsi percevoir la fermeture de son réseau, ne serait-ce que par l'absence de renouvellement générationnel.

Les types d'échanges de biens et services apparaissent également dans différentes recherches, bien que souvent la question ne soit traitée que superficiellement. Une étude du sociologue Enzo Pace nous permet ainsi de compléter notre appréhension du système de communication de la communauté de Rajneesh. Cette communauté s'est installée au début des années 1980 à Antelope, en Oregon. Son but était de devenir entièrement autonome. Elle s'est donc dotée de toutes les structures lui permettant de vivre en parfaite autarcie. Dans ce but, elle a créé notamment une école et une exploitation agricole. Pour se distinguer de la société capitaliste, le travail et les diverses tâches quotidiennes étaient effectués gratuitement, pour le bien commun, cessant d'être objet d'échange avec le reste de la société. Par ailleurs l'argent des fidèles était donné à la communauté comme gage de rupture avec cette même société. Les fidèles se retrouvaient ainsi à la fois producteurs et consommateurs de biens qui, ne s'échangeant plus avec des groupes extérieurs, ne servaient plus l'ouverture du groupe mais participaient à son enfermement.

Le langage, enfin, est le paramètre le plus délicat du système de communication. La façon dont il se construit peut cependant être un indicateur nous renseignant sur le groupe qui l'utilise. Une des approches du langage et de l'enfermement auquel il peut participer est l'étude des métaphores. Il arrive en effet que certains groupes transforment l'usage courant des mots en un usage métaphorique qui leur est propre et qui peut amener l'adepte à oublier l'existence même d'un sens premier du langage utilisé. Il lui devient alors difficile de concevoir les objets autrement que par leur représentation métaphorique, ce qui perturbe peu à peu sa communication avec l'extérieur, et donne à chacun de ses actes une dimension seconde, métaphorique. Le langage ne permet dès lors plus l'échange qu'entre membres du même groupe et participe à l'enfermement. Cela peut être le cas lorsqu'un groupe identifie, par exemple, un appartement à un vaisseau spatial. Certaines pièces sont alors nommées "sas de décantation", "salle de mutation" ; des objets, à l'origine quelconques, deviennent "des antennes pour aider les extraterrestres à repérer les adeptes". Ainsi, quand la représentation métaphorique que l'on se fait d'un objet finit par prendre la place de l'objet lui-même, alors, non seulement l'adepte et le néophyte ne peuvent plus communiquer, puisque les objets n'ont plus le même signifiant, mais encore, on peut craindre que des actes, normalement rituels et symboliques, finissent par être réellement accomplis. On peut craindre en effet, d'un groupe qui confond sa demeure avec un vaisseau spatial, qu'il lui prenne l'envie de décoller réellement.

L'Ordre du Temple Solaire nous offre un terrible exemple de la puissance du langage métaphorique. Enfermés dans un raisonnement où la mort ne correspondait plus qu'au "voyage pour Sirius", planète d'origine d'adeptes se considérant comme les "justiciers mandatés par un ordre supérieur", ceux-ci pouvaient se suicider sans concevoir leur acte comme tel. Seul, ce type de certitude n'aurait pas conduit à une fin tragique ; c'est la concoction d'un ensemble d'éléments, dont cette certitude, qui a créé l'explosion.

La définition d'une secte comme un système de communication entièrement verrouillé semble devoir ne concerner qu'une si petite minorité de groupes qu'on s'interroge sur son utilité. La plupart des groupes qui préoccupent aujourd'hui l'État sont loin de répondre à une telle définition. Nous avons vu au contraire que l'un des reproches que l'État faisait aux sectes était leur volonté de s'infiltrer dans les rouages des organismes publics. Par contre, certains ordres de l'Église catholique, comme certaines communautés appartenant à d'autres institutions religieuses parfaitement intégrées dans la vie sociale, peuvent fonctionner en circuit fermé, sans pour autant que l'institution entière en soit transformée en secte.

Il faut donc établir une différence entre d'une part des institutions religieuses qui comportent en leur sein certaines communautés qui demeurent sous leur contrôle bien qu'elles fonctionnent à la manière d'une secte et, d'autre part, des communautés religieuses qui se construisent sur une double dimension : une périphérie, d'accès facile, et où le système de communication est parfaitement ouvert, et un centre, inaccessible sans initiation, relativement fermé quant aux différents niveaux du système, et qui représente en réalité le cœur même du groupe, c'est-à-dire l'endroit à partir duquel le groupe prend vie, la tête véritable du groupe. C'est alors tout le groupe qui risquera d'être qualifié de secte.

Il est bien clair qu'une telle définition de la secte est extrêmement discriminante. Elle est donc inutilisable tant que le dysfonctionnement du groupe n'a pas été prouvé, c'est-à-dire tant qu'un drame n'est pas survenu. Elle ne peut pas être utilisée de façon préventive, mais seulement pour comprendre les dérives d'un groupe après qu'il aura mal tourné. En revanche, avoir une approche des différents niveaux du système de communication des communautés religieuses peut sans doute aider à prendre la température. Il est clair dans tous les cas qu'on ne peut inclure dans cette définition aucun des groupes les plus controversés en France : ni la Soka Gakkai, ni la Scientologie, ni la secte Moon, ni les Témoins de Jéhovah. On le voit donc, les trois points de vue, celui de l'État, celui des sociologues et celui des anthropologues, conduisent à cibler des groupes différents, pour des raisons différentes, ce qui prouve simplement leur complémentarité.

Le facteur religieux sur la scène politique contemporaine

Ghassan Salame, ministre de la Culture du Liban

Retranscription écrite des propos de l'orateur

En préambule à mon exposé, je voudrais, en liant mon propos à celui qui l'a précédé, intervenir à propos de la capacité du gouvernement français à distinguer entre secte et religion, pour souligner que cette question est, aussi, à l'origine d'une crise diplomatique. Cette crise a commencé il y a trois ans, au moment où le Congrès américain a décidé d'entrer en lutte contre ce qu'il appelle la persécution religieuse à l'étranger. Or, la France et l'Allemagne ont immédiatement été mises sur la liste des pays où la liberté religieuse est menacée, puisque ce qui est considéré comme une secte d'un côté de l'Atlantique est considéré comme une religion constituée de l'autre côté. Vérité en deçà de l'Atlantique, erreur au-delà, nous voilà de plain-pied dans l'international !

Le fait religieux : une réalité indissociable de son contexte temporel

Plus je regarde le fait religieux comme l'a défini Régis Debray, c'est-à-dire comme un fait pluriel mais observable, plus je le trouve insaisissable en dehors de la temporalité de l'histoire dans laquelle il s'inscrit. C'est la raison pour laquelle, même si les érudits des textes et les essentialistes de la foi me le reprocheront, le facteur religieux sur la scène politique contemporaine ne peut pas, à mes yeux profanes, être l'objet d'une réflexion qui ne partirait pas de la scène politique contemporaine pour voir comment le fait religieux s'y inscrit, et cessera peut-être de s'y inscrire. En effet, il y a quelque chose de cyclique dans les relations entre le religieux et le politique. La question de l'enseignement du fait religieux que vous posez ici est un problème universel, qui ne se pose pas qu'à la France laïque et jacobine. Ainsi, la question de savoir si un musulman pouvait être autorisé à enseigner l'islam à l'université a récemment fait l'objet d'une procédure judiciaire en Caroline du Nord, avec une issue négative. Dans les pays multi-religieux, la question est encore plus délicate, comme l'illustre l'impossibilité dans laquelle se trouve le Liban depuis quinze ans à réaliser un ouvrage d'instruction civique traitant à la fois de la religion chrétienne et de la religion musulmane.

À mon sens, il faut donc partir de la scène politique contemporaine pour comprendre le facteur religieux, et non, comme on le fait le plus souvent en arguant de l'intemporalité du texte, comparée à la nature éphémère de la conjoncture, l'inverse. La scène politique évolue en inscrivant le facteur religieux en son sein avec plus ou moins d'acuité selon les lieux et le moment, et non l'inverse. Le religieux est, dans cette perspective, une ressource dont la " valeur boursière " évolue en fonction de plusieurs facteurs dont, d'abord, le besoin que le politique en a.

Deux décennies d'évolution du fait religieux

En schématisant à l'extrême, le système politique international a vécu une bonne partie de la deuxième moitié du XXe siècle avec un clivage idéologique et stratégique très clair. D'un côté comme de l'autre, dominait un prosélytisme dont l'ambition était universelle, avec deux super-clichés pour annoncer la couleur : la liberté ou le socialisme. La ligne de clivage entre ces deux ensembles idéologiques était mouvante, ce qui démontrait que l'histoire évoluait au gré de " victoires " et de " défaites " .

Mais l'un des deux blocs, celui de l'Est, a marqué des points exceptionnels tout au long des années 1970, non seulement en Asie du Sud-Est, mais également dans une bonne partie de l'Afrique noire, voire en Amérique centrale. Contrairement à ce que l'histoire allait démontrer dix ans plus tard, on avait alors le sentiment que l'un des deux ensembles, conduit par Moscou, était dans une dynamique de conquête, alors que l'autre était plutôt sur la défensive.

Le premier tournant (1980)

Cette impression si forte après l'échec américain au Vietnam ou l'émancipation de l'Angola, n'allait guère durer : un renversement majeur va s'opérer au début des années 1980, à travers quatre événements dont l'étude est essentielle pour comprendre l'islamisme, ainsi que d'autres phénomènes religieux.

L'invasion de l'Afghanistan par l'Union soviétique

L'Union soviétique, après avoir gagné un certain nombre de pays à sa cause par son soutien à des mouvements de libération nationale, lance une invasion militaire sur l'Afghanistan, c'est-à-dire sur un pays musulman. Les pays musulmans, qui avaient l'habitude de soutenir systématiquement l'Union soviétique lors des votes organisés dans le cadre de l'Assemblée générale des Nations Unies depuis les années 1950, se désolidarisent de l'Urss. L'alliance entre l'islam éclairé et le marxisme, qui durait depuis pratiquement un siècle, venait de connaître un divorce, qui allait se révéler fatal au marxisme.

L'élection du pape Jean-Paul II

La première élection d'un pape non-italien en quatre siècles, et a fortiori d'un Polonais, constitue un événement fondamental dans l'évolution du système politique international. Le catholicisme polonais, dans sa contestation de l'emprise soviétique, en tirera comme un signe du Ciel, qui l'encouragera et le guidera.

Le triomphe de la Révolution islamique en Iran

Il y a eu non seulement rupture entre l'Union soviétique et l'islam éclairé sur la question afghane, mais de surcroît, on s'est alors aperçu que la contestation la plus vive du communisme émanait à présent des acteurs religieux, musulmans et catholiques, et non plus des démocraties occidentales. Les communistes iraniens, notamment ceux du Toudeh, seront d'ailleurs les premières victimes de la Révolution khoméyniste.

L'élection d'un président moralisateur aux États-Unis

En outre, le début des années 1980 a également été marqué par le retour des États-Unis à un républicanisme moralisateur marqué par l'élection de Ronald Reagan, qui a repris la lutte contre l'Union soviétique en des termes moralisateurs, voire ouvertement religieux, comme l'illustre la formule quasi-théologique d'*Empire du Mal*. Le conflit entre liberté et socialisme s'inscrivait dorénavant dans un langage du bien et du mal.

Le deuxième tournant (1990)

Le deuxième tournant capital correspond, dix ans plus tard, à l'effondrement de l'Union soviétique, à la suite d'un processus marqué par un cri de ralliement religieux auquel les observateurs n'ont accordé qu'une insuffisante importance, tout concentrés qu'ils étaient sur les causes stratégiques ou économiques de cet effondrement. Je vivais en France à cette époque et peu nombreux, parmi les partisans parisiens des Moudjahidines afghans, étaient ceux qui, à l'époque, évoquaient la dimension religieuse de leur combat, préférant n'y voir que la dimension anticommuniste. Or, bon nombre d'entre eux étaient de futurs talibans.

La fin de la décennie 1980 a donc vu l'effondrement de l'Union soviétique, conséquence sinon automatique, du moins, essentielle, des quatre événements qui avaient marqué le début de la décennie 1980. Mais ce succès posait un grave défi à ceux qui pensaient avoir été les principaux auteurs : les outils religieux qui y avaient contribué entrèrent dans une crise causée par un sentiment d'inutilité,

après que la bataille eut été gagnée, et de marginalité. Or, tous ces combattants, eux qui pensaient avoir été les artisans de cet événement planétaire, et parmi lesquels figurait notamment Oussama Ben Laden, n'ont pas accepté cette marginalisation, qui a, entre autres, marqué trois mouvements religieux dans le monde : le mouvement catholique en Pologne, le mouvement islamiste en Afghanistan et le judaïsme américain.

La principale conséquence de l'effondrement de l'Union soviétique fut la désinstrumentalisation de ces mouvements religieux. En l'absence d'Union soviétique, il n'était plus nécessaire de financer Lech Walesa ou les Moudjahidines ! Ces mouvements se sont donc attelés à ce qui était leur véritable fonction originale, mais que nous avons largement ignorée en raison du rôle stratégique qu'ils avaient joué durant la Guerre froide, c'est-à-dire la fonction identitaire. La décennie 1990 peut donc être analysée comme étant celle de la communautarisation massive des mouvements religieux, après une décennie de lutte contre " l'Empire du Mal ".

Le mouvement catholique

Les mouvements religieux utilisent dorénavant le fait religieux comme un marqueur identitaire, dont la fonction première était de survivre. En effet, les combattants d'Afghanistan ne savaient plus quelle était leur utilité une fois la bataille gagnée, comme cela fut également le cas pour tous les acteurs religieux engagés contre l'athéisme soviétique. Ainsi, deux sens fondamentaux mais successifs me semblent devoir être donnés au pontificat de Jean-Paul II : une lutte idéologique contre l'athéisme communiste, un prosélytisme catholique en direction de l'Église russe et de l'orthodoxie orientale en général.

Or, une fois l'Union soviétique disparue, il n'est plus resté que ce marqueur identitaire catholique. La deuxième partie du pontificat de Jean-Paul II a été beaucoup moins bien ressentie en Russie et dans la partie orientale de l'Ukraine que la première. Dans cette première partie, un Russe aux idées quelque peu libérales pouvait presque " pardonner " à Jean-Paul II d'être aussi catholique ! À partir de 1990, l'action de Jean-Paul II n'a plus d'autre motivation que catholique. Avant 1990, le contraire de *catholique*, c'est *athée*. Après 1990, le contraire de *catholique*, c'est *orthodoxe* ! Aujourd'hui, l'Europe orientale et la Russie illustrent parfaitement ce raidissement communautaire entre Catholiques et Orthodoxes, exacerbé par l'affrontement serbo-croate. À ce jour, cette polarisation entre catholiques et orthodoxes est l'une des plus aiguës qui soient de par le monde. Alors qu'il a été accueilli au Maroc, en Tunisie et en Turquie, Jean-Paul II n'est aujourd'hui pas le bienvenu à Moscou.

Le mouvement islamiste

La communautarisation est particulièrement nette en islam pour des raisons qui touchent à la fois à la place contemporaine de l'islam et à la spécificité historique de l'islam. Je ne crois d'ailleurs pas qu'il y ait une histoire de l'islam, bien qu'il y ait effectivement une histoire de la pensée islamique. Il est toutefois certain que la communauté musulmane, à l'instar de la communauté juive, était plus préparée à cette communautarisation du religieux que d'autres. Elle s'y engagera avec un enthousiasme inégal d'un pays à l'autre, mais pas un seul pays d'islam, échappera à cette mouvance.

Le judaïsme américain

Le judaïsme américain s'est énormément investi dans la lutte antisoviétique via son action au Congrès. Or, bon nombre des activistes juifs de l'époque, tels David Wolfowitz ou Richard Perle, se retrouvent aujourd'hui à des postes clés de l'administration de George W. Bush. Dès lors que la communauté juive n'a plus été dominée par les courants intellectuels libéraux de New York, mais par des références communautaristes, elle s'est naturellement rapprochée du fondamentalisme protestant du Sud des États-Unis. Cette communauté a connu une véritable révolution puisque après avoir accordé, pendant longtemps, plus de 90 % de ses suffrages à la gauche libérale et laïcisante du Parti démocrate, elle se partage aujourd'hui équitablement entre les deux grands partis politiques américains et ses acteurs les

plus actifs se sont réfugiés dans la droite du parti républicain. L'évolution de la revue-phare de la communauté, *Commentary*, sous la houlette de Norman Podhoretz, du libéralisme anti-soviétique au conservatisme bushien est un des signes les plus nets de ce glissement massif à droite.

La communautarisation du religieux

L'alternative à la communautarisation ne peut être que la citoyenneté dans des États modernes. Or, dans le monde islamique, la modernité présente deux tares fondamentales : non seulement, elle est inachevée car sélective, mais encore elle est généralement autoritaire.

Cette modernité inachevée, sélective et autoritaire n'a donc pas réussi à briser le communautarisme, qui s'est développé en jouant sur la construction fragile des États et sur la nature inachevée de la modernité. Le communautarisme a réussi ici plus qu'ailleurs, grâce à des éléments qui tiennent à la propre histoire des musulmans. Cette histoire est marquée par une telle obsession de l'unité de la communauté des croyants que l'organisation intérieure de cette communauté, démocratique ou pas, a toujours eu une importance secondaire. Ce passage du religieux au communautaire, après la fin de la Guerre froide, s'est fait avec plus d'ampleur dans le monde musulman qu'ailleurs car le communautarisme y a joué un rôle important dans la formation des États. Cela s'est principalement vérifié au Pakistan et en Arabie saoudite.

Cette mutation vers la communautarisation du religieux, qui marque notre époque, est universelle, et non pas propre à l'islam, mais rencontre des succès inégaux à travers le monde. Ainsi, le facteur religieux n'a pas joué le rôle de cri de ralliement dans le massacre récemment perpétré en Afrique, dans la région des Grands Lacs. La communautarisation s'est refaite aux dépens des États nationaux sur une base ethnique et linguistique. Le religieux n'y a joué qu'un rôle tout à fait secondaire. Il en va de même en dépit des apparences, des prodromes de la guerre civile ivoirienne où le religieux s'est collé assez tardivement et, à mes yeux, assez superficiellement, sur des clivages plus tribaux.

Dans les Balkans, la confusion est très forte entre le facteur ethnique et le facteur religieux. Ce dernier joue effectivement un rôle dans la mobilisation, mais on peut difficilement le considérer comme l'unique facteur. Ce facteur religieux a été plus déterminant en Bosnie-Herzégovine, dans la mesure où trois communautés religieuses étaient en présence.

Dans le Caucase, la question de la détermination du facteur religieux est encore plus inquiétante, dans la mesure où les peuples les mieux constitués ont généralement des religions particulières. En effet, en simplifiant, les Géorgiens sont orthodoxes, les Arméniens sont chrétiens orthodoxes et les Tchétchènes sont musulmans sunnites. Toutefois, cela n'implique pas nécessairement des alignements en fonction de la communautarisation. En effet, l'une des alliances caucasiennes les plus solides est celle qui unit l'Iran chiite et l'Arménie chrétienne contre l'Azerbaïdjan chiite. Dans d'autres cas, en revanche, le facteur communautaire joue un rôle capital et quasiment exclusif et c'est la raison pour laquelle on ne peut absolument pas généraliser ces constatations aux cent neuf conflits identitaires que l'on recense aujourd'hui dans le monde.

Cependant, ces conflits identitaires sont des conflits locaux dont, depuis le 11 septembre, il n'est pratiquement plus question. Une distinction a rapidement été introduite entre les mouvements religieux, notamment musulmans, et ceux qui se caractérisent par ce que les Américains appellent un *Global Reach*, c'est-à-dire dont les retombées ne sont pas locales, mais globales. Depuis le 11 septembre, le principal sujet de discussion entre les gouvernements libanais et américain porte sur le fait de savoir si le Hezbollah a un *Global Reach* ou pas, car la première puissance mondiale ne s'investit plus, comme dans les années 1990, dans les conflits locaux pour tenter de les contenir ou de les utiliser, mais s'intéresse désormais aux organisations à base religieuse qui ont un *Global Reach*. Or, tel est le cas de la plupart des sectes dont parlait précédemment Nathalie Luca. Al Qaida est évidemment un mouvement doté d'un *Global Reach*. Un mouvement de *global reach* se définit avant tout comme un communautarisme qui a réalisé la condition préalable essentielle de la

transnationalisation. Or, Al Qaida s'est parfaitement adapté à la mondialisation. La situation du terrorisme islamiste me semble devoir s'aggraver en raison de la politique américaine à son égard, pour deux raisons : le pouvoir américain s'est lui aussi communautarisé en reflétant les branches les plus fondamentalistes du protestantisme ; le pouvoir américain se donne des cibles contradictoires.

En effet, il y a une opposition fondamentale entre la lutte contre le terrorisme et le projet de guerre contre l'Irak. La lutte contre le terrorisme doit avoir d'autres cibles. En outre, si l'Irak devait sortir morcelé de cette guerre, cela créerait un flot de nouvelles recrues aux organisations terroristes de *Global Reach*. La façon dont la principale puissance s'est lancée dans cette aventure est donc source d'inquiétude. Les organisations terroristes n'ont pas perdu leur capacité de mobilisation et feront donc à nouveau parler d'elles.

Conclusion

Telle est la lecture que je fais de ces vingt-cinq dernières années, en réintroduisant l'intemporel dans la temporalité de la politique et en essayant de démontrer que le facteur religieux n'informe pas unilatéralement la scène politique internationale, mais qu'il est largement informé par l'évolution de la scène elle-même. En réalité, le religieux a une place plus ou moins grande en fonction de l'évolution de la scène politique, de l'idéologie de marché, de la mondialisation, du retour à de nouveaux phénomènes de protectionnisme et de la construction européenne, c'est-à-dire de facteurs qui n'ont aucun rapport avec le religieux. Ce dernier est donc très inscrit dans le temps.

Un jeune universitaire français a, dans le cadre d'une thèse, étudié l'évolution sur cinq ans d'un camp de 50 000 réfugiés palestiniens. Il a ainsi pu démontrer qu'au début des années 1990, il n'y était plus question de Palestine, mais d'islam, et que la décapitation politique du mouvement palestinien a entraîné la réintroduction du fait religieux dans la vie politique. Sans affirmer que l'évolution politique internationale peut répondre aux mêmes règles qu'un exemple local de ce type, je pense tout de même que le système international connaît un schéma analogue.

Pour conclure, Malraux n'avait pas nécessairement raison, ou n'avait qu'à moitié raison ! La phase à cheval sur les deux siècles est imprégnée de religiosité, mais je ne suis pas prêt à parier qu'il en sera de même dans dix ou quinze ans.

L'enseignement des faits religieux : perspectives européennes

Jean-Paul Willaime, directeur d'études, groupe de sociologie des religions et de la laïcité, École pratique des hautes études

Pour la question qui nous occupe, élargir le regard à l'Europe peut susciter interrogations et inquiétudes. L'enseignement des faits religieux ne prend-il pas la forme, dans la plupart des pays d'Europe, de cours de religion gérés conjointement par les autorités académiques et les autorités religieuses ? Dès lors, la solution française consistant à prévoir un enseignement laïque et pluridisciplinaire sur les faits religieux serait-elle en retard et décalée par rapport à l'Europe ? Nous ne le pensons pas et ce pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il n'y a aucune raison de penser qu'un quelconque modèle européen doive prévaloir dans ce domaine, les relations Églises/État et le traitement scolaire des faits religieux étant très liés aux spécificités des histoires politiques et religieuses de chaque pays. Selon le principe de subsidiarité, l'Union européenne, comme cela a été précisé dans l'annexe n°11 du Traité d'Amsterdam, respecte le statut qu'ont, en vertu des droits nationaux, les organisations religieuses et les organisations philosophiques non-confessionnelles. Ensuite parce que les dispositifs qui existent dans les différents pays d'Europe en matière d'enseignement des faits religieux ne sont pas figés et évoluent sous la pression de la sécularisation et d'une diversité religieuse accrue. Enfin, parce que l'Europe, contrairement à ce que laisserait supposer une approche superficielle, est plus laïque qu'on ne le croit. C'est pourquoi la solution française qui est en train de se concrétiser à l'heure actuelle pourrait rencontrer un écho positif et intéressé dans d'autres pays de l'Union Européenne et, peut-être plus encore, dans des pays candidats actuels ou futurs à l'adhésion à cette Union. Ce n'est pas la laïcité d'intelligence mise en œuvre du colloque Joutard au rapport Debray qui risque de rebuter l'Europe, ce serait plutôt une laïcité d'incompétence et d'abstention qui paraîtrait suspecte et désuète aux yeux de nos partenaires européens.

Élargir le regard à l'échelle de l'Europe demande également de fournir l'effort de connaissance et de compréhension nécessaire pour éviter les stéréotypes. La laïcité d'intelligence, il faut l'exercer également par rapport à nos partenaires européens qui, tout en vivant dans des pays où il y a diverses formes de partenariat entre l'État et les Églises et des cours confessionnels de religion à l'école, sont, si l'on peut dire, tout autant émancipés et libres et tout autant ouverts aux lumières de la raison que nous Français. En réalité, c'est moins la laïcité comme autonomie respective du politique et du religieux qui singularise quelque peu la France des autres pays d'Europe, que quelques caractéristiques plus marquées dans notre pays que dans d'autres : la dimension plus conflictuelle de la confrontation Église/État, le caractère plus idéologisé et passionnel de la question avec le poids socio-politique plus important de conceptions philosophiques et politiques critiques de la religion (libre pensée, rationalismes, marxismes, franc-maçonneries), une privatisation plus marquée du fait religieux et une tradition plus affirmée de l'État comme recteur de la société civile (tradition d'un État émancipateur et éclairé exerçant un magistère sur la société civile). Dans les autres pays d'Europe, le respect de l'autonomie respective du politique et du religieux et donc de la séparation des Églises et de l'État n'apparaît pas incompatible avec des formes diverses de coopération et de partenariat entre pouvoirs publics et institutions religieuses dans le domaine scolaire comme dans d'autres domaines (1).

À partir de quelques indications sur l'état religieux de l'Europe, nous voudrions tout d'abord tenter de montrer en quoi l'Europe est laïque. Nous préciserons ensuite les modes d'institutionnalisation des relations entre écoles et religions dans quelques pays en insistant sur quelques programmes d'enseignements sur les religions. En conclusion, quelques questions autour d'une conviction : l'expérience française en la matière aura une résonance européenne si l'on accepte aussi de prendre en compte l'expérience de nos partenaires européens sans penser qu'ils sont attardés, au prétexte qu'ils n'ont pas une laïcité à la française. Il n'y a pas un modèle européen, mais des modèles, qui s'inscrivent dans des façons différentes d'organiser tant l'éducation scolaire publique que l'exercice de la liberté religieuse. Des modèles qui, tout en reconnaissant l'autonomie des pouvoirs publics par rapport aux religions et en garantissant la liberté de l'école, de ses enseignants et de ses élèves, intègrent le fait religieux dans l'éducation scolaire.

L'état religieux de l'Europe

Sans nous étendre sur toutes les informations qui, rassemblées par la sociologie des religions, permettent de dresser un état religieux de l'Europe, soulignons seulement quelques constats particulièrement intéressants pour notre réflexion.

- En vertu de l'autonomisation de l'expérience religieuse des individus par rapport aux régulations institutionnelles qui prétendent lui donner forme, les liens des individus aux institutions religieuses se sont fortement relâchés en Europe, ce qui n'empêche pas le croire de proliférer et de se disséminer (tout en s'amenuisant par rapport à certains contenus). Si crise de la religion il y a, c'est moins une crise du sentiment religieux qu'une crise de l'encadrement institutionnel du religieux et de sa mise en forme culturelle.

- Les taux de "sans religion" augmentent, particulièrement chez les jeunes, mais très peu les taux d'"athées convaincus". C'est d'ailleurs en France que le taux d'athées convaincus est le plus fort (14 % par rapport à 4 % en Allemagne et en Grande-Bretagne) (2). Les trois pays d'Europe avec le plus de "sans religion" sont : les Pays-Bas (54 %), la France (43 %) et la Belgique (37 %), les trois pays d'Europe avec le moins de "sans religion" : la Grèce (3 %), l'Irlande (10 %), le Danemark (11 %). Ces déclarations nominales d'appartenance religieuse recouvrent évidemment des niveaux très différents d'engagements religieux (en particulier de pratique culturelle), des niveaux qui ne sont pas forcément corrélés aux déclarations d'appartenance.

- Mais, ce qui frappe surtout, dans les données d'enquête européennes, ce sont les différences extrêmement nettes entre les personnes de 60 ans et plus d'une part, les jeunes adultes de 18-24 ans d'autre part : une part croissante des jeunes générations s'affiche "sans religion" particulièrement aux Pays-Bas (70 %) et en France (53 %). Si cela ne signifie pas qu'ils sont "athées", reste que cela montre qu'ils ne se reconnaissent dans aucune religion organisée, notamment pas dans le christianisme. En France, c'est maintenant la minorité d'une classe d'âge qui est catéchisée par les Églises, ce qui fait que l'on peut se demander si le christianisme n'est pas en train de devenir un phénomène minoritaire dans les sociétés européennes occidentales (3).

- Ce processus de dérégulation institutionnelle de la religion se traduit par le fait que les individus revendiquent une sorte de *do it yourself* en matière religieuse afin soit de renoncer à toute démarche religieuse, soit d'expérimenter de nouvelles voies de salut, soit encore de vivre leur tradition religieuse de façon libre et sélective. Nos contemporains sont devenus beaucoup moins assignables à résidence ecclésiastique : leur appartenance religieuse est partielle et fluide, voire non exclusive. Ils refusent le *menu religieux* que proposent les Églises au profit d'un *religieux à la carte* où chacun, puisant ici ou là, compose l'univers religieux qui lui convient. Moins stables dans leurs appartenances et leurs croyances, nos contemporains peuvent pratiquer une sorte de zapping parmi les offres religieuses ou para-religieuses qui leur sont accessibles. Comme des consommateurs cherchant à tester différents produits, ils inclinent à expérimenter telle ou telle orientation religieuse pour juger sur pièces. Un rapport expérimental à la vérité religieuse se développe ainsi, un rapport qui tend à évaluer la légitimité d'une religion à l'aune des bienfaits qu'elle procure.

- À cette dérégulation institutionnelle du sentiment religieux correspond un processus de déculturation. Les mots, les récits et les symboles à travers lesquels s'exprime le christianisme deviennent de plus en plus hermétiques pour nos contemporains : il y a une crise même du langage religieux chrétien, non seulement parce que nos contemporains connaissent de moins en moins les personnages bibliques ou le sens de telle ou telle expression ("trouver son chemin de Damas", "être l'ouvrier de la onzième heure" ou même "porter sa croix"), mais aussi parce qu'il y a un véritable décrochage entre les signifiants (les mots) et les signifiés (leurs sens). L'image même de Dieu s'en trouve modifiée : pour nombre de personnes, cela évoque plus aujourd'hui l'idée d'une force cosmique impersonnelle que l'idée d'un Dieu personnel. Le signifiant "résurrection" est réinterprété en termes de réincarnation...

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

- On peut aussi mieux comprendre pourquoi une telle situation religieuse est propice au développement d'un véritable marché de l'offre de salut : les petits entrepreneurs indépendants et quelques entreprises multinationales tentent leurs chances sur le marché des biens spirituels et viennent concurrencer les Églises traditionnelles ou prendre la place qu'elles occupaient (cf. le débat sur les "sectes" et "nouveaux mouvements religieux"). C'est la mondialisation symbolique, le développement de la libre entreprise dans le domaine du salut. Comme en politique, le moindre crédit accordé aux institutions et l'érosion des cultures favorisent l'émergence de personnages charismatiques et le développement de la démagogie. Dans une situation d'*anomie* religieuse, les individus peuvent avoir tendance à s'identifier à quelques héros du croire, même s'ils n'adhèrent pas à tout le message de leur héros. Une telle conjoncture est aussi favorable au populisme et au clientélisme dans les domaines politique et religieux. Dans une situation d'*anomie* religieuse où le sentiment religieux est beaucoup moins encadré par les institutions et où les traditions religieuses n'ont plus l'évidence culturelle qu'elles avaient auparavant, l'individu doit s'orienter dans un univers pluraliste et complexe et trouver lui-même sa cohérence symbolique : l'identité religieuse individuelle est aujourd'hui beaucoup moins donnée qu'elle n'est à construire. Ce qui demande beaucoup de ressources psychologiques, intellectuelles et sociales. On comprend dès lors qu'une telle situation suscite aussi des réactions traditionalistes qui cherchent à conjurer l'*anomie* en réactivant l'orthodoxie propre à chaque tradition et en fournissant une identité religieuse stricte et forte à leurs adeptes.

- La religion s'est décléricalisée et individualisée et les traditions religieuses ont peu à peu appris à se penser dans un espace pluraliste et une éthique de débat. Un rapport laïque à la religion a pénétré la conscience catholique elle-même. Aujourd'hui, il ne s'agit plus tellement, pour les individus, de s'émanciper des tutelles cléricales : c'est fait, les individus ont conquis leur autonomie de sujets et récusent les magistères d'où qu'ils viennent. Il ne s'agit plus tellement, pour la société, de s'émanciper du pouvoir des Églises : c'est fait, la sécularisation a réussi, les Églises n'ont effectivement plus grand pouvoir dans et sur la société. Cette fin des religions comme pouvoir sur la société et les individus, qui s'accompagne de l'individualisation et de la subjectivisation du sens, produit de la liberté, mais aussi de l'anomie, l'anomie comme rançon de la liberté. De là des recherches de sens en quête de liens et des liens sociaux en quête de sens.

- Concluant une étude sur "le rôle dévolu à la religion par les Européens", Yves Lambert remarque qu'une évolution générale s'effectue "vers un modèle que l'on pourrait appeler la "sécularisation pluraliste" : un modèle dans lequel la religion ne doit pas exercer d'emprise sur la vie sociale mais peut jouer pleinement son rôle en tant que ressource spirituelle, éthique, culturelle ou même politique au sens très large, dans le respect des autonomies individuelles et du pluralisme démocratique" (4). La laïcisation de la conscience religieuse elle-même, le renoncement des religions à vouloir régenter la société, le fait même que l'Europe soit religieusement plurielle contribuent à reprofiler la laïcité dans le sens d'une intégration positive des religions dans l'espace public.

- À partir de l'enquête Issp de 1998, Pierre Bréchon (5) constate que, dans huit pays européens sur douze, la croyance en une vie après la mort est plus forte parmi les jeunes générations (18-29 ans) que parmi les générations plus âgées (60 ans et plus). De là son commentaire : "Il n'y a en tout cas pas un dépérissement inévitable des croyances religieuses chez les jeunes. On semble être devant une forme de recomposition : certaines croyances, certes assez générales et susceptibles d'interprétations variées, peuvent se développer chez les jeunes alors que leurs croyances en des formes bien identifiées du

divin, ainsi que leur adhésion aux organisations religieuses décroissent nettement (6)". Quant à Yves Lambert, il constate qu'en France, non seulement toutes les croyances liées à l'après-mort progressent chez les jeunes, mais que, "de 1981 à 1999, on voit toutes les croyances augmenter parmi les sans religion pris globalement" (7). De façon générale, l'on constate que les jeunes qui se déclarent aujourd'hui "sans religion" "ont plus souvent des croyances religieuses que leurs aînés" s'identifiant de la même façon. Autrement dit, "l'augmentation de la proportion des sans religion chez les jeunes ne signifie pas nécessairement que l'athéisme progresse" (8).

- De façon extrêmement fouillée et intéressante, Guy Michelat a montré, à propos de la France, que les croyances parallèles (à l'astrologie, au paranormal, ce qu'on appelle les parasciences : astrologie, voyance, sorcellerie, extraterrestres...) étaient en augmentation, notamment chez les jeunes ayant fait des études supérieures, ce qui l'amène à " abandonner l'idée que l'élévation du niveau culturel va de pair avec l'affaiblissement des croyances irrationnelles et que celles-ci ne seraient encore actives que dans les groupes sociaux les plus éloignés du savoir " (9). Guy Michelat fait une seconde constatation très intéressante, à savoir que les catholiques les plus intégrés - c'est-à-dire les pratiquants hebdomadaires - sont, avec les athées, les catégories de Français qui sont les moins réceptifs aux croyances parallèles. Pourquoi ? Parce que ces deux catégories de Français sont intégrés dans un système symbolique cohérent leur fournissant un cadre d'appréhension du monde. C'est leur intégration dans un monde symbolique cohérent, respectivement ici celui du rationalisme scientifique et de la religion catholique, qui les protège de la croyance au paranormal. L'on constate donc que non seulement l'athéisme, mais aussi une religion, peut constituer le meilleur rempart contre l'irrationnel. Les dérégulations des systèmes symboliques qui encadraient les attitudes et les comportements des individus " semblent, du moins en partie, expliquer la diffusion des croyances parallèles " (10).

- Aujourd'hui en Europe, la reconnaissance du pluralisme religieux n'existe pas seulement au niveau institutionnel, mais aussi au niveau de la culture et des mentalités. De plus en plus de personnes abandonnent en effet un point de vue exclusiviste en admettant, non seulement qu'il y a d'autres religions que la leur, mais que ces autres religions ont leur vérité : d'après l'enquête Issp de 1998, on constate que cette intériorisation culturelle de la pluralité des religions est encore plus répandue chez les jeunes (18-29 ans) : seulement 4 % des jeunes Français, Anglais et Allemands souscrivaient à l'affirmation : "La vérité est dans une seule religion (11)". Même si, d'un pays à l'autre, le point de vue relativiste est répandu à des degrés variables, reste qu'il est devenu majoritaire, tout particulièrement chez les jeunes, et que ceci constitue une mutation importante du sentiment religieux contemporain.

L'Europe est-elle laïque ?

Si l'on veut bien ne pas purement et simplement identifier la laïcité au régime français des cultes, alors oui, on peut dire que, à beaucoup d'égards, l'Europe est laïque tant au plan des individus qui se sont émancipés de la tutelle des clercs et des injonctions des institutions ecclésiastiques qu'au plan institutionnel avec un respect de l'autonomie du politique et du religieux même là où il y a des régimes de cultes reconnus. Cette décléricalisation qui s'est effectuée en Europe aboutit à une tout autre situation socio-culturelle de la religion.

- On constate un large refus, dans les différents pays d'Europe, d'une influence directe de la religion sur la société. En France, cela se traduit notamment par le fait que la laïcité scolaire est majoritairement acceptée, y compris par les Français se déclarant catholiques (69 %) et, parmi eux, par les catholiques pratiquants eux-mêmes (59 %) (12).

- Comme l'a très bien remarqué Edgar Morin dans *Penser l'Europe* (1987), un trait important de la culture européenne est la confrontation, le dialogue entre foi et raison, religion et monde séculier, spirituel et temporel. C'est dans une dialogique des cultures que l'Europe s'est formée et cette dialogique mêle de nombreux héritages : la pensée grecque, le droit romain, le judaïsme, les christianismes (romain, orientaux, anglican, protestants), l'islam, la Renaissance, la Réforme, les Lumières et la Révolution française, la pensée scientifique, les humanismes... Cette dialogique et les

tensions entre spirituel et temporel qu'elle a charriées ont progressivement abouti à la reconnaissance de l'autonomie du monde séculier, à l'affirmation des droits de l'individu et de la liberté de penser. Aboutissement de cette longue histoire : aujourd'hui, en Europe occidentale en tout cas, une certaine laïcité est devenue un bien commun et les Européens font aujourd'hui partie, dans leur grande majorité, de ce "grand diocèse des esprits émancipés" dont parlait Sainte-Beuve.

- Au-delà de la diversité des relations Églises/État et des modes de prises en compte des faits religieux à l'école publique dans les différents pays, l'Europe partage ce que l'on peut appeler une laïcité culturelle, une laïcité respectant les quatre grandes caractéristiques suivantes : 1) la neutralité confessionnelle de l'État et de la puissance publique, ce qui implique l'autonomie de l'État par rapport à tous les pouvoirs religieux et l'autonomie des religions par rapport à l'État 2) la reconnaissance de la liberté religieuse et de la liberté de non-religion 3) la reconnaissance de l'autonomie de la conscience individuelle, c'est-à-dire la liberté personnelle de l'homme et de la femme par rapport à tous les pouvoirs religieux et philosophiques 4) la réflexivité critique appliquée à tous les domaines (religion, politique, science...), c'est-à-dire le libre examen et le débat contradictoire.

- Cette laïcité culturelle fait qu'un texte comme la *Convention européenne des droits de l'homme* n'est pas seulement un texte ayant valeur juridique, mais aussi un document qui témoigne d'un *ethos* commun - en particulier "une conception commune et un commun respect des droits de l'homme" -, un *ethos* commun que partagent des États européens "animés d'un même esprit et possédant un patrimoine commun d'idéal et de traditions politiques, de respect de la liberté et de prééminence du droit" (Préambule à la Convention). Un *ethos* commun qui se traduit, au plan intellectuel, par une posture valorisant la réflexion critique (y compris sur soi), le libre examen et le devoir de connaissance. La laïcité culturelle, c'est la fin du religieux comme pouvoir et le réaménagement du rôle du religieux dans une société pluraliste qui s'est libérée de la tutelle des clercs. Cette laïcité culturelle n'est rien moins que tranquille : non seulement elle est un enjeu important dans diverses sphères religieuses, mais elle a aussi une dimension géopolitique qui n'échappe pas à tous ceux qui se préoccupent de l'avenir des démocraties à l'âge du désenchantement du politique.

- Ces évolutions représentent la tendance principale des mutations contemporaines du religieux. Elles ne vont évidemment pas sans résistances et mouvements contraires. Des groupes et réseaux intégristes, des mouvements fondamentalistes et sectaires réagissent à ces évolutions et cherchent à les contrarier. Ces phénomènes existent et il ne s'agit pas de les sous-estimer. Mais ils ne doivent pas masquer la tendance principale qui va dans le sens d'un religieux de plus en plus installé dans la laïcité et s'adaptant à un univers pluraliste.

Les rapports entre école et religions en Europe

La façon dont l'école aborde les faits religieux dans les différents pays d'Europe est surdéterminée par un certain nombre de facteurs. Remarquons tout d'abord que les systèmes éducatifs, en Europe de l'Ouest, balancent entre centralisation et décentralisation. Les systèmes centralisés cherchent à introduire de la décentralisation (France) et les systèmes décentralisés de la centralisation (Grande-Bretagne). On observe également différentes formes de fédéralisme (en Allemagne et en Belgique par exemple), ainsi que différentes formes de décentralisation aux Pays-Bas, au Danemark, en Irlande.

Les pays d'Europe offrent par ailleurs l'exemple d'articulations très diverses du public et du privé dans le domaine scolaire et il est même quelquefois difficile de distinguer strictement le secteur public du secteur privé quand, dans certains pays, une part importante de la scolarité obligatoire est assurée par des établissements privés pleinement reconnus et subventionnés par l'État. Citons les *Voluntary Schools* au Royaume Uni qui, tout en étant confessionnelles, sont totalement intégrées au réseau scolaire public et font partie des *State maintained Schools*. C'est aussi le cas des écoles confessionnelles aux Pays-Bas. Quant aux écoles publiques en Irlande, elles sont à maints égards cogérées par les autorités civiles et les autorités religieuses. La distinction public/privé ne recouvre pas forcément la distinction laïque/confessionnel, puisqu'il y a des écoles publiques confessionnelles et des écoles

privées non confessionnelles. Selon les circonstances et les situations nationales, différents types d'alliances et de transactions, de tensions et d'oppositions définissent les relations nouées entre pouvoirs publics, familles et groupes religieux dans le domaine éducatif. Selon l'état de ces relations, les rapports entre écoles et religions pourront être très différents (13).

Il faut enfin rappeler que les rapports entre milieux scolaires et religions sont évidemment très dépendants des rapports États-société-religions dans chaque pays, plus particulièrement du type de rapports Églises/État qui y prévaut et de la configuration religieuse de la société considérée. Il y a par exemple une différence importante entre les sociétés biconfessionnelles comme l'Allemagne et la Suisse où l'unité nationale s'est forgée à travers la pacification d'un conflit confessionnel et les sociétés monoconfessionnelles comme la Grèce ou le Danemark où l'identité nationale s'est forgée en étroite symbiose avec la religion dominante du pays (respectivement l'orthodoxie et le luthéranisme) ou, comme en France, dans un rapport conflictuel avec la religion dominante. Ces éléments imprègnent profondément les rapports État-société-religions dans chaque pays, en particulier le type de neutralité de l'État par rapport aux confessions et la place reconnue aux religions dans la vie publique.

La Convention Européenne des Droits de l'Homme (14), en reconnaissant la liberté religieuse, inclut l'enseignement dans les conditions d'exercice de cette liberté. L'article 9 de la Convention déclare :

"1. Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites.
2. La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui."

Et l'article 2 du premier protocole additionnel (1952) à la Convention précise :
" Nul ne peut se voir refuser le droit à l'instruction. L'État, dans l'exercice des fonctions qu'il assumera dans le domaine de l'éducation et de l'enseignement, respectera le droit des parents d'assurer cette éducation et cet enseignement conformément à leurs convictions religieuses et philosophiques ".

Avec de tels textes, le droit européen reconnaît explicitement la légitimité de deux choses : 1) l'école publique doit être pluraliste et respecter les convictions religieuses et philosophiques des familles, elle doit s'interdire tout endoctrinement 2) la liberté de l'enseignement implique la liberté de créer des écoles privées, ce qui ne signifie pas que l'État soit dans l'obligation de subventionner ces écoles (15). La reconnaissance du droit des familles à assurer à leurs enfants une éducation conformément à leurs options philosophiques et religieuses fait que, dans les différents pays d'Europe, on peut étudier la façon dont le système scolaire a pris en charge ce droit. La séparation des Églises et de l'État qui prévaut dans la majorité des pays d'Europe n'empêche pas que, dans la plupart des cas, la religion soit explicitement présente à l'école, en particulier à travers l'organisation officielle de cours de religion dans l'enseignement public : une place est souvent reconnue à l'enseignement des systèmes religieux de sens et, quelquefois, des systèmes non religieux de sens. Dans les quelques situations nationales évoquées ci-dessous, nous nous arrêterons plus spécialement sur les évolutions récentes en Allemagne, en Espagne et en Grande-Bretagne.

En Belgique, où l'enseignement est géré par les communautés qui la composent (française, flamande et germanophone), la Constitution, en son article 17, intègre clairement le respect des conceptions philosophiques ou religieuses des familles :
" 1. L'enseignement est libre ; toute mesure préventive est interdite ; la répression des délits n'est réglée que par la loi ou le décret. La communauté assure le libre choix des parents. La communauté organise un enseignement qui est neutre. La neutralité implique notamment le respect

des conceptions philosophiques, idéologiques ou religieuses des parents et des élèves. Les écoles organisées par les pouvoirs publics offrent, jusqu'à la fin de l'obligation scolaire, le choix entre l'enseignement d'une des religions reconnues et celui de la morale non confessionnelle.

2. (...) (..)

3. (...). Tous les élèves soumis à l'obligation scolaire ont droit, à charge de la communauté, à une éducation morale ou religieuse. "

En Grèce, le paragraphe 2 de l'article 16 de la Constitution indique : " L'instruction constitue une mission fondamentale de l'État. Elle a pour but l'éducation morale, culturelle, professionnelle et physique des Hellènes, ainsi que le développement de leur conscience nationale et religieuse et leur formation comme citoyens libres et responsables ". Une leçon de religion orthodoxe est ainsi dispensée par les instituteurs publics qui, jusqu'en 1988, devaient être obligatoirement orthodoxes. Si les instituteurs ne sont pas orthodoxes, ce qui est possible depuis 1988, le cours de religion orthodoxe était pris en charge par un collègue instituteur orthodoxe. Fin 2002, le Conseil d'État grec a autorisé des enseignants non-orthodoxes à donner des cours de religion, ce qui représente une importante évolution. Si, en effet, des enseignants non-orthodoxes peuvent donner des cours de religion orthodoxe, c'est le signe d'une amorce de sécularisation de ces cours même si ceux-ci restent très centrés sur la confession orthodoxe. Autre changement sensible à la fin de 2002 : alors qu'auparavant, seuls les élèves déclarant une autre appartenance religieuse pouvaient être exemptés des cours de religion, aujourd'hui il suffit que les parents demandent une dispense au nom de leurs convictions religieuses ou philosophiques pour que leurs enfants soient exemptés.

En Allemagne, l'enseignement religieux à l'école est la seule discipline scolaire garantie constitutionnellement selon l'article 7.3 de la Loi fondamentale qui stipule que : " L'instruction religieuse dans les écoles publiques est une discipline obligatoire ". Comme l'explique le juriste Alexander Hollenbach, l'existence de tels cours ne doit pas être interprétée uniquement comme un service que l'État rend aux Églises, mais aussi comme un service que les Églises rendent à l'État, un État qui considère que " l'enseignement religieux est aussi un élément nécessaire de l'éducation " pour former " un citoyen qui soit responsable moralement et socialement " (16). " La République fédérale d'Allemagne n'est pas un État laïc et la culture religieuse fait nécessairement partie du patrimoine culturel qui est un objet des objets de l'activité scolaire " (17). Il y des *Länder*, comme le Bade-Wurtemberg où l'école publique est elle-même définie comme " école commune chrétienne " (" *christliche Gemeinschaftsschule* "), l'article 16 de la Constitution du Bade-Wurtemberg précisant que " les enfants sont élevés sur la base des valeurs éducatives et culturelles chrétienne et occidentale ". Dans plusieurs *Länder*, notamment en Rhénanie du Nord-Westphalie, différentes expériences sont tentées pour développer l'enseignement de la religion musulmane dans les écoles.

L'introduction de l'enseignement religieux à l'école dans l'ex-République démocratique d'Allemagne. n'était pas du tout évidente alors même que les mentalités s'étaient habituées à ce que la socialisation chrétienne relève des paroisses et non d'une école étroitement contrôlée par l'État qui y enseignait une idéologie marxiste antireligieuse. Si quatre des cinq nouveaux *Länder* ayant rejoint la République fédérale d'Allemagne ont introduit l'enseignement religieux confessionnel à l'école, on remarque néanmoins certaines particularités. D'une part, dans ces *Länder*, enseignement religieux et éthique se trouvent mis sur le même plan, ce qui n'est pas le cas dans l'article 7.3. de la Loi fondamentale qui considère l'enseignement religieux comme obligatoire pour tous les élèves appartenant à une confession et l'enseignement de l'éthique, seulement comme une discipline de substitution pour les élèves ne suivant pas l'enseignement religieux ; d'autre part, en ouvrant l'enseignement religieux aux élèves sans confession et en permettant aux élèves appartenant à une confession d'opter éventuellement pour un enseignement religieux en dehors de l'école, les *Länder* de l'Est ont manifesté une interprétation particulière de l'article 7.3. de la Loi fondamentale qui va dans le sens d'une véritable alternative entre enseignement religieux et enseignement de l'éthique. En Brandebourg fut introduit, en 1996, un enseignement alternatif au cours confessionnel de religion, un enseignement intitulé " *Lebensgestaltung, Ethik, Religionskunde* " (Ler), ce qu'on peut traduire par " Formation à la vie, Éthique, Religion ".

L'exemple de l'Allemagne montre que la confessionnalisation institutionnelle de l'enseignement ne signifie pas obligatoirement une forte confessionnalisation des cours de religion dans la pratique. L'indifférentisme religieux des élèves, le fait que les auditoires de ces cours ne sont pas forcément homogènes au plan religieux, obligent les professeurs de religion à tenir particulièrement compte de l'attente des élèves (19). Cette pression des usagers contribue à faire évoluer cet enseignement dans le sens d'un enseignement religieux et éthique général où les discussions sur les problèmes d'actualité sont fréquents. L'organisation confessionnelle de l'enseignement religieux scolaire n'empêche pas sa réelle sécularisation interne et ce, malgré des tentatives diverses de réorientations confessionnelles de cet enseignement. Cette sécularisation interne s'effectue de fait sous la pression des usagers et de l'environnement socioculturel. Tout en prônant un enseignement de culture religieuse ouvert et critique tenant compte du fait qu'il s'adresse aussi bien à des croyants qu'à des incroyants, certains sont néanmoins partisans du maintien de la confessionnalisation de cet enseignement : il est préférable, estiment-ils, de découvrir l'universalité et la liberté à travers une tradition particulière. Ulrich Hemel préconise par exemple un enseignement religieux rendant l'élève capable d'une discussion critique sur la religion, l'Église, la foi, pour parvenir, au terme, à une décision personnelle et responsable en matière de foi (20). Il s'agit en quelque sorte d'apporter aux élèves une compétence religieuse.

Cette sécularisation interne peut aussi être encouragée de l'intérieur comme au Danemark où les programmes de l'enseignement religieux sont, sous le contrôle du Parlement et non de l'Église, le produit de la coopération entre le ministère de l'Éducation nationale et l'association des enseignants. De là un enseignement proposant, dans les écoles secondaires, un véritable cours d'histoire des religions dont le programme (21) comprend des leçons sur les religions primitives (10 à 15 leçons), sur une ou deux religions non chrétiennes (20 à 25 leçons), sur le christianisme (25 à 30 leçons) et sur les conceptions religieuses et non religieuses de la vie (25 à 30 leçons). Un tel enseignement est proposé dans un pays, où rappelons-le, la population est nominalement luthérienne à 90 % et où la pratique culturelle hebdomadaire est une des plus faibles d'Europe. C'est à propos de ce pays que Jean Baubérot a parlé de " sécularisation sans laïcisation " (22), c'est-à-dire d'une profonde sécularisation des opinions et comportements des individus dans le cadre d'un État non laïcisé institutionnellement parce que toujours lié à l'Église luthérienne nationale.

En Espagne, l'article 16 de la Constitution de 1978, tout en disant qu'" aucune confession n'aura de caractère étatique ", stipule que " les pouvoirs publics tiendront compte des croyances religieuses de la société espagnole et entretiendront de ce fait des relations de coopération avec l'Église catholique et les autres confessions ". Quant à la Loi organique sur la liberté religieuse de 1980, elle fait une distinction entre les communautés religieuses qui ont " un enracinement notoire en Espagne " et les groupes religieux d'implantation plus récente. La notion d' " enracinement notoire " peut être délicate à manier. Observons qu'en fait, ce n'est pas le critère quantitatif qui est ici prédominant, mais l'ancienneté de l'implantation et l'importance culturelle : c'est ainsi que l'État espagnol a reconnu " l'enracinement notoire " de groupes très minoritaires comme les protestants, les juifs et les musulmans (le 14 décembre 1984 pour les deux premiers, le 14 juillet 1989 pour le troisième). Ce qui a abouti à la signature d'accords de coopération de l'État espagnol non seulement avec l'Église catholique (1979), mais aussi, en 1992, avec les minorités religieuses protestante, juive et musulmane.

La Constitution espagnole, dans son article 27 consacré au droit à l'éducation, garantit " le droit des parents à ce que leurs enfants reçoivent la formation religieuse et morale en accord avec leurs propres convictions " (§ 3 de l'article 27). La Cour constitutionnelle espagnole, dans son Arrêt du 13 février 1981 a estimé que la neutralité qui devait caractériser l'enseignement public n'empêchait pas " les établissements publics d'organiser un enseignement religieux facultatif, pour permettre aux parents d'exercer leur droit de choisir, pour leurs enfants, une éducation religieuse et morale en accord avec leurs convictions ". La religion catholique est ainsi un enseignement que les établissements scolaires doivent obligatoirement assurer pour les élèves souhaitant le suivre, cet enseignement étant soumis à évaluation comme les autres matières. En 1997-1998, 86,64 % des élèves de l'école primaire et 61,69 % des élèves du secondaire suivaient l'enseignement religieux catholique dispensé par 8604 professeurs agréés par les autorités catholiques (23). La Commission épiscopale de l'Enseignement et de la Catéchèse estime que l'enseignement religieux catholique dispensé à l'école, bien distingué de la

catéchèse, " vise à développer l'esprit critique des jeunes face à l'Eglise et au système éducatif " (24). " Trait d'union entre le monde ecclésial et celui de la transmission du savoir ", le cours de religion à l'école montre " comment la dimension religieuse s'insère dans la formation de la personnalité tout comme les autres disciplines et essaie de situer les connaissances sur la foi dans une relation de questionnement et de discernement face aux autres savoirs dispensés à l'école ".

Aux élèves ne désirant pas suivre cet enseignement est proposé, en alternative, une "activité d'études" en premier cycle et un cours "Société, culture et religion" en second cycle, ce dernier cours, assuré par les professeurs de philosophie, étant une approche plus historico-culturelle du phénomène religieux (les notes de ces matières alternatives n'entrent cependant pas, contrairement aux notes de l'enseignement religieux catholique, dans le calcul de la note moyenne de l'année scolaire). Cette façon différente de considérer le cours de religion catholique et l'enseignement alternatif à ce cours a suscité divers recours devant les tribunaux, mais ce dispositif n'a pas été déclaré inconstitutionnel. L'enseignement religieux scolaire des groupes religieux minoritaires est également possible mais seulement pour les groupes ayant passé un accord de coopération avec l'État. En 1996, des conventions ont été signées pour l'enseignement religieux protestant et l'enseignement islamique. En 1997-1998, alors que le système venait de se mettre en place, on a dénombré 59 professeurs ayant dispensé des cours de religion protestante dans 156 écoles publiques à 1504 élèves (en 2000, on dénombrait 190 professeurs de religion protestante, surtout dans le primaire). Dans la Communauté autonome de Madrid, l'enseignement religieux islamique a été donné en 1999-2000 à 600 élèves dans six établissements. À juste titre, et en insistant sur l'arrière-plan historique de la situation actuelle en Espagne, Danielle Rozenberg indique que le modèle espagnol de laïcité, loin de s'inscrire dans la logique anticléricale de la Seconde République (1931-1936) ayant précédé la guerre civile, reconnaît l'existence des sentiments religieux de la société espagnole et dessine un cadre de coopération entre l'État et les Églises (25).

En Grande-Bretagne, dès les années 1970, l'"éducation religieuse " est passée d'une attention quasi-exclusive à la tradition chrétienne à une ouverture explicite à l'ensemble de l'expérience religieuse de l'humanité et même à des visions non religieuses comme celles de l'humanisme et du marxisme. L'enseignement religieux à l'école est désormais beaucoup plus pensé en fonction de la mission éducative de l'école qu'en fonction de la mission évangélicatrice des Églises (26). Cependant, selon la Loi sur la Réforme de l'éducation de 1988, tout nouveau programme agréé doit refléter " le fait que les traditions religieuses en Grande-Bretagne sont chrétiennes pour la plupart, tout en tenant compte de l'enseignement et des pratiques des autres principales religions représentées en Grande-Bretagne " (27). " La Loi, précise Robert Jackson, place également l'éducation religieuse dans le contexte de l'ensemble du curriculum des écoles publiques (*maintained*) qui " doit être équilibré et englobant " et qui doit promouvoir " le développement spirituel, moral, culturel, mental et physique des élèves à l'école et dans la société". Dans les faits, et malgré les pressions de la droite chrétienne dénonçant ces évolutions, on assiste en Grande-Bretagne au développement d'une éducation multireligieuse (*multifaith religious education*) avec la reconnaissance officielle dans les programmes nationaux, d'au moins six traditions religieuses : le christianisme, le judaïsme, l'islam, l'hindouisme, le bouddhisme et le sikhisme. On peut dire qu'en Grande-Bretagne, il y a le souci d'ouvrir l'enseignement religieux à l'école au pluralisme religieux effectif de la société britannique tout en se préoccupant de définir la composante religieuse et culturelle de l'identité nationale. C'est un enseignement plurireligieux mais situé quelque part : dans une société dont l'histoire et la culture ont été profondément marquées par différentes expressions du christianisme. L'intention de nourrir la foi chrétienne ou d'entretenir tout autre forme d'engagement religieux est abandonnée au profit de finalités séculières : contribuer à une meilleure communication entre les groupes qui forment la société pluraliste ; permettre une meilleure compréhension de la religion ; permettre aux élèves de formuler leur propre vision du monde et leur propre philosophie suite à leur confrontation avec les diverses religions du monde. Dans *Living Together* (28), un manuel du maître élaboré à Birmingham en 1975, le but principal de l' " éducation religieuse " est de rendre les élèves capables " d'entrer en contact " avec les aspects religieux de l'existence humaine et avec quelques prises de positions non religieuses. Pour ce faire, il est précisé que l'étude des religions doit présenter cinq caractéristiques : elle doit être à la fois *descriptive* (description et rencontre vivante avec les prises de position religieuses et non religieuses en tant que

réalités historiques et culturelles), *objective* (produire une compréhension et non encourager une forme quelconque d'engagement), *critique* (faire prendre conscience de l'existence de différents points de vue), *expérientielle* (rattacher l'étude des religions aux préoccupations quotidiennes des élèves) et *respectueuse* (l'enseignement sur une quelconque prise de position religieuse ou non religieuse ne doit pas indisposer un adepte de cette prise de position qui se trouverait dans la classe). Fondées sur ces principes, le manuel du maître aborde, pour les élèves du secondaire, l'étude des religions suivantes : le christianisme, l'hindouisme, l'islam, le judaïsme, le sikhisme, ainsi que l'étude de deux visions non religieuses : le communisme et l'humanisme athée. Cette sécularisation interne de l'enseignement religieux en Grande-Bretagne s'est accompagnée d'une réflexion très riche sur les objectifs d'un tel enseignement, ses méthodes, sa pédagogie et son matériel didactique, réflexion qui vise à développer une approche informée et compréhensive des religions et des visions non religieuses dans le respect absolu des convictions des uns et des autres (29).

Selon Robert Jackson, " si l'on veut que l'éducation financée par les fonds publics contribue à la promotion de la justice et de l'équité (comme valeurs d'une démocratie libérale pluraliste), la forme idéale d'éducation religieuse dans les écoles financées par l'État serait peut-être celle qui serait " séculière " sans être " séculariste " ". Quant aux professeurs, cet éminent universitaire qui s'occupe de la question de l'éducation religieuse à l'institut d'éducation de l'Université de Warwick, estime qu'" ils devraient être recrutés pour leurs connaissances et leurs habilités professionnelles, sans égard au fait qu'ils soient affiliés ou non à une tradition religieuse ou séculière ". Le projet de Warwick en éducation religieuse repose sur les acquis de l'anthropologie sociale et diverses études ethnographiques, un projet qui a produit du matériel didactique *Bridges to Religions* (5-7 ans et 7-11 ans) et *Interpreting Religions* (11-14 ans). Robert Jackson souligne trois grands traits de l'évolution de l'enseignement religieux (*religious education*) dans son pays (30):

a) Une reconsidération du caractère des " religions " à la lumière des travaux en sciences religieuses, en anthropologie et en psychologie sociale. Ce qui débouche sur l'utilisation de narrations personnelles reflétant la vigueur et la diversité interne des traditions plutôt que sur des présentations statiques et abstraites. Les livres destinés aux enfants mettent l'accent sur les gens plutôt que sur les systèmes : *Meeting Christians* (7-11 ans), *Christians, Muslims and Hindus* (11-14 ans) ; *Something to Share* (expérience de la célébration d'un anniversaire par une jeune musulmane), *The Seventh Day is Shabbat* traite de l'expérience du sabbat d'un jeune juif et de sa famille.

b) Reconnaître que les religions et les cultures sont des réalités dynamiques et changeantes, dont le contenu et la portée sont négociés et parfois contestés, et dont les limites ne sont pas toujours tracées de la même manière par différents *insiders* et *outsiders*.

c) Prendre de grandes précautions pour éviter de projeter des postulats d'une tradition religieuse sur d'autres en distinguant concepts proches de l'expérience et concepts distants de l'expérience.

Questions et perspectives

Que conclure ? Que la façon dont l'école prend en charge les faits religieux porte profondément la marque des spécificités nationales. La manière dont l'État et la démocratie se sont institués dans chaque pays et le type de rapports qui se sont noués dans ce processus avec la ou les religions sont particulièrement importants. La guerre des deux France, catholique et laïque, qui a profondément marqué notre histoire, n'est pas l'expérience de la plupart des pays d'Europe, même si les tensions et les conflits entre autorités religieuses et autorités politiques traversent l'histoire de tous les pays d'Europe et même si certains pays, que l'on pense à l'Espagne, ont connu une tragique opposition.

Pour plusieurs pays d'Europe, la question a moins été celle de l'autonomisation du politique par rapport au religieux, que la façon d'exercer une souveraineté politique dans une société partagée entre deux ou plusieurs mondes confessionnels qui s'entredéchiraient. Mais que ce soit dans les pays catholico-protestants d'Europe, dans les pays protestants de l'Europe du Nord ou dans les pays

catholiques de l'Europe du Sud, l'on constate que les défis de la sécularisation et de la pluralisation religieuses sont les mêmes et que chaque pays cherche à y répondre en fonction des données de son histoire et de sa situation.

Tous rencontrent la question des dimensions culturelles, y compris religieuses, des identités nationales. Les sociétés ne sont pas que des agrégats d'individus, elles ont une consistance symbolique liée à leur histoire et aux traditions qui ont contribué à les faire ce qu'elles sont. De là les débats relatifs aux sources religieuses et non-religieuses qui ont travaillé nos cultures nationales et européennes et qui ont contribué à la formation des démocraties européennes. La question de l'enseignement des faits religieux s'inscrit dans celle, plus large, de l'intégration culturelle. Une intégration qui implique que l'on fasse mémoire de ses sources et que l'on intègre son histoire, ses dynamiques et ses conflits.

À partir de configurations différentes, tous les pays d'Europe sont confrontés à la question de savoir comment aborder les faits religieux dans le respect de la liberté de conscience des élèves et des familles et dans le respect de la liberté de pensée et de l'éducation au libre examen et au sens critique. La question est de savoir comment réintégrer les options de sens dans le système éducatif sans rien lâcher sur la laïcité et les missions spécifiques de l'école. Ce qui différencie les autres pays d'Europe, encore une fois, c'est moins la laïcité dans ses principes fondamentaux que les façons d'intégrer les religions et les conceptions séculières du monde, bref les options de sens, dans la formation scolaire. En intégrant la pluralisation religieuse, l'éducation religieuse anglaise aboutit en fait à une démarche assez laïque dans le traitement des faits religieux. La différence principale tient sans doute dans ce cas à une certaine banalisation du traitement du fait religieux : il y a des spiritualités vivantes et l'on en prend acte de façon pragmatique et compréhensive. Par ailleurs, l'on constate que, même là où il y a des cours confessionnels de religion à l'école, on ne renonce pas pour autant à l'éducation au sens critique.

C'est la réussite même de la laïcité, sa maturité, qui permet de réouvrir sereinement la question de l'enseignement du fait religieux dans l'école laïque. Une laïcité d'incompétence par rapport au fait religieux ne véhiculait-elle d'ailleurs pas une vision cléricale et dogmatique du fait religieux ? En boutant le prêtre hors de l'école, on a pu avoir tendance à accréditer l'idée que la religion relevait uniquement de la compétence des prêtres et des institutions religieuses. Paradoxalement, l'exclusion scolaire du religieux a renforcé sa cléricisation et freiné sa laïcisation (la diffusion sociale des approches du religieux comme phénomène historique et culturel). Entre la critique réductionniste d'un rationalisme étroit qui dissout l'objet religion au motif qu'il s'agit d'une pure illusion entretenue par les prêtres et l'approche spirituelle qui dissout l'objet religion au motif qu'il s'agit d'une réalité seulement accessible au langage de la foi, il y a une convergence objective pour interdire toute analyse historique des phénomènes religieux. Que l'on réduise le religieux par excès comme si l'approche spirituelle était la seule possible ou par défaut comme si la critique rationaliste avait dit le dernier mot sur la religion, le résultat est le même : la religion comme phénomène socio-culturel dont l'intelligence est nécessaire pour comprendre l'histoire des hommes et des sociétés disparaît du champ d'études. Or, les religions ne sont pas seulement des dispositifs culturels, elles représentent des cultures intégrant toutes les dimensions de l'expérience humaine et produisant des effets dans toutes les sphères d'activités et d'expressions. Les religions ne sont pas non plus réductibles à l'irrationnel, elles sont aussi porteuses de rationalité : la modernité occidentale est incompréhensible sans ses enracinements juif et chrétien, et la rationalité ne se réduit pas à la rationalité instrumentale ou technique. L'étude des religions, en permettant de découvrir les rationalités propres à différents systèmes symboliques, ne peut qu'enrichir la réflexion sur les diverses figures de rationalité.

Entre la sécularisation interne des cours de religion dans divers pays d'Europe et l'ouverture à la question de l'enseignement des faits religieux à l'école en France, il y a des points de convergence à partir d'arrière-plans historiques et juridiques très différents. Marqués par un processus de sécularisation, profondément pénétrés par une certaine laïcité culturelle, les pays d'Europe sont confrontés aux mêmes défis : la scolarisation des enfants musulmans, les menaces que représentent

certaines groupes religieux pour le respect des libertés, l'inculture religieuse des élèves, les demandes de sens et de repères éthiques, l'éducation à la tolérance et à la citoyenneté dans des sociétés culturellement diversifiées...Autant de défis qui réactivent de façon nouvelle la question des rapports entre écoles et religions dans des cadres nationaux très marqués par l'histoire politique et religieuse propres à chaque pays. L'école ne peut pas pratiquer le mutisme sur la question du sens, faire comme si divers systèmes symboliques, religieux et non religieux, n'orientaient pas la vie de millions d'hommes. C'est l'intelligibilité même du monde et de son histoire qui est en jeu. Exclure de l'univers scolaire une approche objective et rigoureuse des grandes religions et conceptions de l'homme et du monde, c'est aussi courir le risque de renvoyer cette question uniquement aux diverses communautés religieuses. Sans intervenir dans les choix de sens des uns et des autres, il appartient à l'école d'exposer les grands systèmes symboliques à travers lesquels les hommes ont vécu et vivent aujourd'hui. Ce qui signifie aussi ne pas se contenter d'exposer quelques effets sociaux de ces systèmes, mais les présenter dans leur logique propre et rendre compte de leur évolution historique.

En débouchant sur la création d'un *Institut européen en sciences des religions* (Iesr) dans le cadre de l'École pratique des hautes études, le rapport Debray représente une avancée importante et significative. Alors que, dans notre pays, les approches scientifiques, pluridisciplinaires et laïques des faits religieux sont très développées dans les Écoles des hautes études, dans les Universités et au Cnrs, il était frappant de constater le hiatus existant dans ce domaine entre l'enseignement supérieur d'une part, l'enseignement secondaire et primaire d'autre part. À travers l'Iesr, il s'agit d'intégrer à la formation des cadres de l'Éducation nationale, les modes d'approche, la réflexion théorique, les acquis des recherches menées en sciences des religions, en abordant sans langue de bois les questions épistémologiques, méthodologiques, socio-politiques et pédagogiques que soulèvent toute approche des faits religieux. Il est temps d'intégrer aux réflexions déjà bien entamées en France depuis le rapport Joutard et le colloque de Besançon les riches réflexions de nos voisins européens. On ne part pas de rien, loin s'en faut. Rappelons ici le développement de la collection " Histoire des religions " co-éditée par le centre de recherche et de documentation pédagogique de Besançon (31) et les éditions du Cerf, collection rassemblant des ouvrages rédigés par des universitaires et visant à mettre à disposition des professeurs du secondaire des informations et des outils pédagogiques leur permettant de parler des différentes religions à l'école (32).

Le choix qui a été fait d'appeler cet Institut " européen " est très positif : il indique clairement la volonté d'intégrer les expériences et les recherches pratiques et théoriques des autres pays d'Europe en matière d'enseignement des faits religieux. Dans ce domaine comme dans d'autres, les pratiques et les réflexions que nous engageons en France devront s'enrichir de celles des autres. Ce sera aussi la meilleure façon de donner un large écho européen à la solution française qui se concrétise aujourd'hui.

-
1. Notre dernier ouvrage, *Europe et religions : la nouvelle donne* (Éditions Complexe, sous presse), consacre différents chapitres à ces questions, y compris par rapport à l'école.
 2. Nous nous référons aux données des enquêtes *Valeurs* de 1999 dites Evs 1999 (*European Values Survey 1999*) dont on trouvera une présentation générale dans *Futuribles* n°277, juillet-août 2002 ; les résultats concernant la religion sont présentés par Yves LAMBERT, " Religion : l'Europe à un tournant " (p. 129-159).
 3. Sur l'évolution de la religion des jeunes en Europe, on consultera avec profit l'ouvrage collectif dirigé par Roland J. CAMPICHE : *Cultures jeunes et religions en Europe*, Cerf, 1997.
 4. Yves LAMBERT, " Le rôle dévolu à la religion par les Européens ", *Sociétés Contemporaines*, n°37, 2000, p. 32.
 5. Pierre BRECHON, " L'évolution du religieux ", *Futuribles* n°260, janvier 2001, p. 39-48. Il s'agit de l'enquête Issp (*International Social Surveys Programme*) de 1998.
 6. Pierre BRECHON, *art. cit.*, p. 47.

7. Yves LAMBERT, " Religion : développement du hors piste et de la randonnée ", in *Les valeurs des Français. Évolutions de 1980 à 2000* (sous la direction de Pierre BRECHON), Armand Colin, 2000, p. 145.
8. Guy MICHELAT, " L'essor des croyances parallèles ", in *Futuribles* n°260, janvier 2001, p. 68.
9. *Ibid.*, p. 65.
10. *Ibid.*, p. 71.
11. Pierre BRECHON, *art. cit.*, p. 40. Par contre, 46 % des jeunes Français, 58 % des jeunes Anglais, et 59 % des jeunes Allemands estiment qu' " il y a des vérités fondamentales dans beaucoup de religions ".
12. Yves LAMBERT, " Le profil des Français selon leur opinion sur la laïcité scolaire ", in *La laïcité. Une valeur d'aujourd'hui ? Contestations et renégociations du modèle français* (sous la direction de Jean BAUDOIN et Philippe PORTIER), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 167.
13. Cf. Jean-Paul WILLAIME (sous la direction de), *Univers scolaires et religions*, Cerf, 1990.
14. *La Convention Européenne des Droits de l'Homme* a été signée le 4.11.1950 et est entrée en vigueur le 3.9.1953. La France l'a ratifiée en 1992.
15. Sans que ce soit une obligation positive, les États peuvent octroyer des subventions aux écoles privées à condition que ce financement n'engendre pas de discriminations. Dans les faits, nombreux sont les Etats en Europe qui subventionnent les écoles privées. Cf. Jean DUFAR, " Le régime constitutionnel des cultes ", in *Consortium Européen : Rapports Religions-État/ European Consortium for Church-State Research, Le Statut constitutionnel des cultes dans les pays de l'Union européenne*, Milan-Paris, Giuffrè Editore-Litec, 1995, p.29-30.
16. Alexander HOLLERBACH, " La situation en Allemagne ", in *La culture religieuse à l'école* (sous la direction de Francis MESSNER), Cerf, 1995, p. 191.
17. Alexander HOLLERBACH, *ibid.*, p. 187.
18. Cf. Ralph STEHLY, " L'enseignement religieux islamique en Rhénanie du Nord-Westphalie et en Alsace ", in *Le Supplément*, n°181, juillet 1992, p. 53-60.
19. Ulrich SCHNEIDER, *Rollenkonflikte des Religionslehrers*, Francfort-sur-leMain, Berne, New York, 1984.
20. Ulrich HEMEL, *Ziele religiöser Erziehung*, Francfort-sur-le-Main, Regensburger " Studien zur Theologie ", 1988.
21. H.M. HOLT, " Religious Instruction in the Éducation System of Danemark ", in HEINONEN R., TAMMINEN K. eds, *The Rise of Neo-religiosity : a Challenge to Religious Instruction*, Report (in English and German) of Conference on Religious Éducation, 18-21 septembre 1980, Helsinki, p. 33-36.
22. Jean BAUBEROT, *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, Syros, 1994, p. 48.
23. Joaquin MANTECÓN SANCHO, " L'enseignement religieux dans l'École publique espagnole ", in *Conscience et Liberté*, n°60, 2000, p.120-121.
24. Cette citation et les suivantes sont tirées de la contribution très informée de Christine WAGNER sur " L'enseignement secondaire en Espagne " dans le dossier " École et fait religieux dans l'espace et dans le temps " publié par *Foi Éducation, Revue trimestrielle de la Fédération Protestante de l'Enseignement*, Nouvelle série n°110, avril-Juin 2000, p.14-18.
25. Danielle ROZENBERG, " Espagne : l'invention de la laïcité ", *Sociétés Contemporaines*, n°37, 2000, p. 35-51.
26. Fernand OUELLET, *L'étude des religions dans les écoles. L'expérience américaine, anglaise et canadienne*, Waterloo (Ontario, Canada), Wilfried Laurier University Press, 1985, p. 103. On trouve un exposé détaillé de l'expérience anglaise aux pages 93 à 262.
27. Robert JACKSON, " L'expérience britannique en enseignement religieux : structures institutionnelles et débats politiques ", in *Religion, éducation et Démocratie* (sous la direction de Micheline MILOT et Fernand OUELLET), Montréal-Paris, Harmattan inc./ L'Harmattan, 1997, p. 56. Robert Jackson cite l'*Éducation Reform Act*, section 8.3.

28. *Living Together : a Teacher's Handbook of Suggestions for Religious Education*, City of Birmingham. District Council Éducation Committee, 1975, 271 p.
29. Cf. là-dessus les riches et très informées réflexions de Robert JACKSON, " La "nouvelle éducation religieuse" en Grande-Bretagne. Bilan partiel de trente années de recherches ", in *Religion, éducation et Démocratie* (sous la direction de Micheline MILOT et Fernand OUELLET), Montréal-Paris, Harmattan inc./ L'Harmattan, 1997, p. 183- 222.
30. Robert JACKSON, " La "nouvelle éducation religieuse" en Grande-Bretagne. Bilan partiel de trente années de recherches ", *op. cit.*, p. 206-210.
31. *Enseigner l'histoire des religions dans une démarche laïque. Représentations-Perspectives-Organisation des apprentissages*, Actes du colloque international de Besançon 20-21 novembre 1991, Besançon, CNDP/CRDP, 1992. Cf. également : ministère de la Culture, ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche, *Forme et sens. Colloque sur la formation à la dimension religieuse du patrimoine culturel. École du Louvre*, La Documentation Française, 1997 ; Danièle HERVIEU-LEGER éd., *La religion au Lycée. Conférences au lycée Buffon 1989-1990*, Cerf, 1990 ; François BOESPLUG et Evelyne MARTINI, *S'initier aux religions*, Cerf, 1999 ; François BOESPFLUG, Françoise DUNAND et Jean-Paul WILLAIME, *Pour une mémoire des religions*, La Découverte, 1996 ; Jean-Paul WILLAIME, " École et religions : une nouvelle donne ? ", *Revue Française de Pédagogie*, n°125, oct.-nov.-déc. 1998, p.7-20.
32. Sont parus : René NOUAILHAT, *La genèse du christianisme de Jérusalem à Chalcédoine*, 1990 ; Michel CLEVENOT, *Les religions dans le monde actuel*, 1991 ; Pierre LEVEQUE, Marie-Claude L'HUILLIER, *La création des dieux de Lascaux à Rome*, 1992 ; Mohamed-Chérif FERJANI, *Les voies de l'islam. Approche laïque des faits islamiques*, 1996 ; Jean-Paul WILLAIME, avec la collaboration de Dominique CUSENIER, *Protestantisme*, 1998. Signalons également : Gabriel BOULADE, Janine KOHLER, Violaine MONTSARRAT, Lucette PETER, Patrice ROLIN, Violaine WEBEN, *Pour lire les textes bibliques. Collège et lycée*, CRDP de l'académie de Créteil, 1998 ; René NOUAILHAT, Jean JONCHERAY, *Enseigner les religions au collège et au lycée. 24 séquences pédagogiques*, Paris-Besançon, les éditions de l'Atelier/Crdp de Besançon, 1999.

Enseigner le fait religieux

Table ronde : L'enseignement du fait religieux à l'école

La table ronde a été animée par Geneviève Becquelin, doyenne de l'Inspection générale de l'Éducation nationale.

Ont participé à la table ronde :

Dominique Borne, doyen de l'Inspection générale

Jean-Louis Langrognet, doyen du groupe des enseignements artistiques de l'Inspection générale

Bruno Levallois, inspecteur général d'arabe

Christiane Menasseyre, doyenne du groupe de philosophie de l'Inspection générale

François Monnanteuil, doyen du groupe des langues vivantes de l'Inspection générale

Martine Safra, inspectrice générale du groupe enseignement primaire

Katherine Weinland, doyenne du groupe des lettres de l'Inspection générale

Geneviève Becquelin

Cette table ronde rassemble les responsables de l'école au sens large. Sa présentation correspond au cloisonnement des disciplines dans l'enseignement du second degré.

Un premier tour de table dressera un état des lieux des différentes disciplines représentées. Les orateurs évoqueront deux questions : mentionne-t-on le fait religieux dans les programmes de la discipline qu'ils représentent ? Qu'en est-il dans la réalité des classes ? Il s'agit donc de traiter des intentions du programme et de leur mise en œuvre effective.

À l'issue de ces interventions devraient émerger quelques lignes fortes, mais également quelques différences entre les disciplines. Que chacun des orateurs n'oublie pas que nous travaillons dans le factuel, et qu'il s'agit pour tous de connaître, de reconnaître et de comprendre le religieux sans se poser la question d'y adhérer.

Martine Safra :

Je rappelle de façon liminaire que mon intervention traitera de l'ensemble du territoire, à l'exception notable de l'Alsace-Moselle, où l'enseignement religieux demeure présent pour des raisons historiques. En effet, le contenu de la loi Falloux a été maintenu par le Reich allemand après la guerre de 1870, puis confirmé en 1918 et en 1944.

En ce qui concerne les programmes tout d'abord, il faut noter qu'ils n'excluent nullement le fait religieux. On le trouve, implicitement ou explicitement, dans divers enseignements du primaire. Implicitement, dans l'idée de structuration du temps, qui prédomine à l'école maternelle et au début de l'école élémentaire ; mais aussi dans l'enseignement de la langue et de la littérature, dans la mesure où des faits de langue et des expressions ne peuvent se comprendre sans faire référence à leur signification religieuse. On le trouve, de manière tout à fait explicite cette fois, dans les programmes d'histoire du Ce2, Cm1 et du Cm2. Il s'agit de l'évocation d'événements religieux qui ont fortement marqué l'histoire des sociétés : l'apparition des monothéismes, la christianisation ou bien encore la nouvelle vision du monde engendrée par la Réforme. La présence du fait religieux est donc bien réelle, et les programmes incitent à travailler l'histoire de ce fait en prenant appui sur les traces disponibles, textes, documents iconographiques etc.

Examinons maintenant ce qui se passe dans les classes. La structuration du temps est un objectif explicite de l'école maternelle et de l'école élémentaire, en particulier au cycle II. On amène les enfants à se repérer dans le temps et progressivement à se servir d'une horloge et d'un calendrier. Depuis longtemps, l'école maternelle travaille à partir de thèmes qui viennent scander l'année comme Noël, les Rois, Pâques, et depuis peu, Halloween, qui s'est introduite presque par effraction. Néanmoins, les maîtres n'évoquent pas les phénomènes religieux qui sont à l'origine de ces fêtes, pas même pour la

période de Noël. Ces fêtes sont utilisées pour une série d'enseignements qui font partie des apprentissages normaux de l'école primaire. Ainsi, la fête de Pâques peut-elle être l'occasion d'aller chercher des œufs qui ont été cachés par la maîtresse ici ou là, pour ensuite devoir expliquer qu'ils étaient placés " sous " le toboggan, " à côté " de l'arbre, " sur " le banc. Et on a là un moment de langage tout à fait intéressant, mais l'origine religieuse de ces moments et, par conséquent, une partie de leur sens, sont perdues de vue, ou sont ici sans objet. Le sens des fêtes est absent.

Si nous nous intéressons à l'histoire au cycle III, le traitement opéré par les manuels mérite attention. Prenons, à titre d'exemple, le chapitre sur la christianisation. L'aspect mis en valeur est l'expansion du christianisme. Nous y lisons que " dans les villes de la Gaule romaine, une nouvelle religion se répand, le christianisme ". Ensuite, on évoque les persécutions, le passage du christianisme au rang de religion officielle, puis la Chrétienté d'Orient, le baptême de Clovis. À aucun moment, il n'est fait allusion aux fondements du christianisme ni aux nouveautés qu'il apporte dans l'histoire des religions. Un autre manuel nous fait entrer dans une approche du dogme, qui n'est cependant pas théorique, mais prend appui sur des documents iconographiques. Il s'agit de scènes de baptême, du Christ en croix, du poisson et de son explication symbolique. On a donc là deux choix éditoriaux très différents. Le premier présente les phénomènes dans leur succession, mais n'en fait pas apparaître la signification. Le second, plus complexe, a la sagesse d'éviter une entrée trop théorique, mais ébauche néanmoins la signification du christianisme et peut permettre à l'enseignant une toute première approche de l'importance historique de la naissance du christianisme. Ailleurs, l'histoire des croyances est explicite, mais sans que la présentation permette de faire la différence entre, d'une part, le mythe antique ou les croyances religieuses hébraïques ou paléochrétiennes et, d'autre part, un événement historique aux conséquences politiques majeures, comme le baptême de Clovis. Tout est ainsi mis sur le même plan et l'on peine à distinguer les éléments qui traduisent la singularité du fait religieux.

D'autres domaines d'apprentissages peuvent conduire à une approche du fait religieux : il en est ainsi de la littérature de jeunesse, qui peut aborder ici ou là tel ou tel fait religieux, de l'étude du patrimoine également, qu'il soit vu sous l'angle artistique ou historique. Mais cela demeure assez difficile à réaliser pour les maîtres et il est bien rare que, lorsqu'il visite une église romane, un enseignant de l'école primaire s'essaie à expliquer la signification des chapiteaux ou des sculptures du tympan.

En tout état de cause, le fait religieux n'est pas absent des intentions de l'école. Il éclaire et donne sens à un certain nombre d'éléments présents dans les programmes. Pour autant, nous demeurons assez en retrait, pour diverses raisons. D'abord, nos maîtres sont largement les héritiers des hussards noirs de la République, c'est-à-dire les héritiers de cette école qui s'est construite dans le cœur du combat républicain. Il est très certainement difficile à nombre d'entre eux de penser qu'ils ne trahiraient pas la laïcité de l'école en donnant sens au fait religieux. Ensuite, et peut-être surtout, est perceptible la crainte de blesser des enfants qui sont pour les uns non-croyants, pour d'autres de tradition chrétienne ou israélite, pour d'autres encore de tradition musulmane. Il ne faut pas non plus oublier que les enseignants du premier degré sont polyvalents, c'est-à-dire que fort peu d'entre eux ont reçu une formation initiale les mettant en situation d'analyser aisément le fait religieux et donc de l'intégrer naturellement à leur enseignement.

La diversité des élèves qu'ils ont devant eux, en même temps que leur propre difficulté à analyser le fait religieux placent les maîtres dans une certaine insécurité. Tout cela concourt à ce que, en dehors de l'Alsace-Moselle, le fait religieux soit très peu abordé dans les classes primaires.

Katherine Weinland :

Les programmes de langues anciennes et de français ménagent, entre l'enseignement du fait religieux et celui des lettres, une série de rencontres obligées, car explicitement demandées par les textes officiels. Elles sont nombreuses en langues anciennes où l'étude des civilisations grecque et latine conduit à aborder les fêtes religieuses, les cultes et les divinités, le naturel et le surnaturel, le mythe et l'histoire. Elles sont moins fréquentes mais n'ont rien d'exceptionnel en français, avec en sixième la lecture d'extraits de La Bible, de l'*Enéide* et de l'*Odyssée*, avec en seconde d'une part l'approche de

l'argumentation indirecte et donc, fréquemment, de la parabole biblique et d'autre part l'étude d'un mouvement littéraire, avec en première celle d'un mouvement littéraire et culturel - ces mouvements pouvant, l'un comme l'autre, avoir quelques origines ou quelques résonances religieuses - avec, en classe de terminale enfin, la rencontre avec les grands mythes.

Ces rencontres explicites appellent un premier commentaire et leur nature me paraît résumer à elle seule ce que peut être l'approche du fait religieux dans un enseignement laïque. La Bible est envisagée comme un texte fondateur parmi d'autres, il est question du Dieu des Chrétiens et des dieux de l'Olympe, de religions monothéistes ou polythéistes, envisagées au nom de la culture, sous l'angle de la mythologie et dans le cadre d'une réflexion sur les relations que l'homme a entretenues ou entretient avec le sacré. C'est donc une approche anthropologique et distanciée du fait religieux qui peut ainsi s'établir et se développer dans une perspective comparatiste, en envisageant toujours les religions de façon plurielle et dans leur insertion historique.

D'autres rencontres plus informelles existent cependant, qui s'inscrivent en filigrane des programmes et sont appelées de façon implicite. Il est strictement impossible d'en dresser la liste, l'approche de très nombreux textes littéraires ne peut se déployer sans faire appel à des savoirs précis dans le domaine des religions. Le fait religieux, pour les littéraires, prend donc valeur " d'outil culturel " majeur, sans lequel il serait vain de chercher à expliquer certains textes et certaines œuvres. Comment aborder la " Ballade des pendus " sans parler de dogme et de la communion des Saints ? Comment étudier les *Discours* de Ronsard ou les *Tragiques* d'Agrippa d'Aubigné sans évoquer les querelles théologiques du XVI^e siècle ? Comment expliquer le *Dom Juan* de Molière sans faire allusion aux dévots ? Pascal ou Racine en oubliant le jansénisme, Voltaire et son " éternel architecte " sans parler de l'Église et de ses liens avec le pouvoir temporel ? En fait l'étude des textes suppose un certain nombre de clefs permettant leur contextualisation, leur compréhension et leur interprétation. Et certaines de ces clefs, à l'évidence, sont à chercher du côté des religions.

Enfin, et au-delà de ces rencontres, il me semble que l'étude du fait littéraire et l'approche du fait religieux ont, d'une certaine façon et dans certains cas, vocation à se correspondre et à se compléter. Je voudrais ainsi rappeler que chez les Grecs et les Latins le poète est, par essence, un être inspiré par les dieux. " *Est deus in nobis* " dit Ovide, Ronsard lui répond par la suite " Dieu est en nous ", et Hugo parle du " rêveur sacré " ..Inspiré par les dieux ou par Dieu, mage ou prophète, le poète revendique donc à l'égal du prêtre un pouvoir spirituel. Il lui appartient d'instruire l'humanité et de la faire accéder à la pensée symbolique, tout comme il appartient aux professeurs de lettres de faire construire la signification de certains textes symboliques très au-delà des mots et des structures syntaxiques, dans une démarche prudemment et modestement herméneutique.

Quant aux pratiques de classe, je m'en tiendrai à trois remarques, liées à quelques constats.

L'approche du fait religieux se place tout d'abord sous le signe du culturel, et non d'une forme de morale étroite au nom de laquelle les bons sentiments tracerait les frontières des Belles Lettres. Ce fut longtemps le cas, ne l'oublions pas, et réjouissons-nous de pouvoir maintenant étudier les " beaux monstres " de Racine tout autant - et même plus - qu'*Esther* et *Athalie*.

Il me paraît ensuite essentiel, dans cette perspective, de ne pas confondre les genres, de ne pas traiter de la même façon texte littéraire et texte religieux, et donc de ne pas sacréaliser les approches. Une démarche de libre examen des textes doit être maintenue, tout comme il doit être dit clairement qu'il n'est pas obligatoire de révéler et d'admirer par principe tous les textes étudiés. Monseigneur Dupanloup, évêque d'Orléans, affirmait en 1861 : " le Bien, le Beau, le Grand, le Sublime, voilà ce qui ne peut être révélé aux élèves que par l'étude et l'admiration des modèles ". Une admiration librement construite par les élèves me paraîtra toujours préférable à ce type d'admiration obligée.

A contrario, il me semble tout aussi déterminant de ne pas désacraliser les contenus, de ne pas laïciser les enjeux d'un texte sacré. Consulter tel manuel pour la classe de sixième et voir comment le récit de

la chute (Genèse II, 35 à 37) est réduit à un épisode de conte merveilleux ayant le bon goût de suivre le schéma narratif peut inquiéter. Découvrir le travail suggéré aux élèves (" Dessinez dans l'enclos les arbres, Ève et le Serpent ") ne rassure pas véritablement. Heureusement, un autre manuel propose une approche différente et demande une comparaison avec la sourate du Coran (II, 35 à 37) évoquant le même épisode. Il y a alors véritable réflexion sur le fait religieux...et je terminerai sur cette note optimiste.

Dominique Borne :

L'histoire et la géographie disposent d'un avantage d'antériorité sur un grand nombre de disciplines en matière d'étude du fait religieux. À la suite du rapport de Philippe Joutard, le colloque de Besançon de 1991 avait pour thème *Enseigner les religions*. Pour les programmes, le relais a été pris, au Conseil national des programmes avec François Lebrun, et par le groupe d'experts que j'ai coprésidé avec Serge Berstein. Le ministère de l'Éducation nationale a participé à de grandes manifestations organisées à l'École du Louvre par Dominique Ponnaud et auxquelles l'histoire a été associée aux enseignements artistiques.

Mais étudier le fait religieux en histoire n'est pas une nouveauté. Depuis qu'il y a des programmes d'histoire ils abordent nécessairement le religieux. Le religieux, le fait religieux est, c'est une évidence, une composante naturelle de l'histoire. Les récents programmes ont simplement déplacé quelques accents. La classe de sixième, consacrée à l'étude de l'Antiquité, aborde de multiples aspects du religieux : l'Égypte, les Hébreux, la Grèce, Rome la naissance du christianisme. Mais, pour l'Égypte, le programme conseille aux professeurs de consacrer moins de temps aux dieux et à leurs attributs, dont l'approche est trop souvent exclusivement pittoresque, et d'insister à partir d'images et de textes sur le mythe d'Osiris, qui permet d'aborder de fondamentales catégories du fait religieux, la vie, la mort, l'immortalité. Le christianisme est également très présent. Autre inflexion significative : les programmes de 1995 nomment pour la première fois *Jésus* par son nom dans le chapitre consacré au christianisme. En cinquième, l'approche de l'islam devrait être plus anthropologique. De manière générale, les documents d'accompagnement conseillent d'aborder le fait religieux avec les élèves à partir de documents, textes, images et œuvres. Au lycée, les transformations les plus profondes ont touché la classe de seconde. Ainsi a été introduite une étude des débuts du christianisme, un tableau de la Méditerranée au XIIe siècle, lieu de contact de trois civilisations et donc de trois espaces religieux : Byzance, l'Occident chrétien et l'islam.

La géographie, aujourd'hui, aborde plus volontiers les thèmes culturels. Le Festival de Saint Dié a choisi la géographie du religieux comme thème annuel. En terminale, par exemple, les grandes divisions géopolitiques, culturelles et religieuses du monde contemporain sont clairement inscrites dans les programmes.

Par ailleurs, le religieux est également au programme de l'enseignement professionnel : la première année du baccalauréat professionnel traite de l'évolution des trois grandes religions monothéistes. " On aborde l'évolution dans leurs grands traits du judaïsme, du christianisme et de l'islam (croyances, organisations, rapports avec l'État et la société, aires d'expansion) et l'on évoque l'évolution des pratiques religieuses en France ".

Cette inscription dans les programmes ne doit pas occulter les réels problèmes. D'abord, à mesure que l'on avance dans l'histoire, et sans doute parce que nous sommes les enfants des Lumières et de Jules Ferry, nous parlons de moins en moins du religieux. Le religieux est évoqué pour l'Antiquité, la naissance du christianisme et de l'islam. Il est encore très présent à l'époque médiévale, et lors de la Réforme. Mais ensuite ? Tout se passe comme si nous ne savions plus comment en parler. Il y a là un problème de fond. Second problème de même origine sans doute mais dont les manifestations sont autres : comment faisons-nous dans les classes pour évoquer le choc entre le patrimonial et l'actuel ? Il s'agit là, par exemple, d'une difficulté majeure de l'enseignement de l'islam en classe de cinquième. Si, au moment où le professeur explique le Prophète, l'Hégire, le Coran, un élève - roublard ou naïf, peu importe - évoque Ben Laden, quelle peut être, quelle doit être, la réaction de l'enseignant ? Faut-il

répondre, ne pas répondre ? Comment faire pour ne pas tout mélanger ? Expliquer, expliquer sans cesse, mais l'enseignant doit être maître et de son savoir et de lui-même.

Autre risque de simplification : si, en cinquième, lorsque l'Afrique est étudiée en géographie, toutes les cartes culturelles et géopolitiques octroient à l'islam la même teinte verte, les élèves auront l'idée que l'islam est uniforme et univoque. Par ailleurs, dans un manuel de géographie qui, pour cette même classe, traite de la géographie de l'Inde, nous pouvons lire que " 75 % des Indiens sont hindouistes. L'hindouisme a fortement marqué la société indienne ", sans plus de précision. Cette phrase, au sens propre, ne dit rien, elle est vide de sens. Mais peut-on parler de l'hindouisme aux élèves de cinquième ? Le problème est donc bien celui du sens : quel sens donner aux faits dont parlait Régis Debray ? Dans quels temps, dans quels territoires les inscrire ? Comment les inscrire entre le passé et le présent ?

Par ailleurs, il existe également un problème de formation des enseignants. Nous avons calculé que les enseignants avaient étudié à l'université de 5 à 10 % de ce qu'ils devaient enseigner. Il est extrêmement rare que telle ou telle grande université prodigue un enseignement sur les origines du christianisme que les professeurs devront pourtant enseigner à leurs élèves. Pour faire écho à un débat de ce matin, j'estime que, pour être acceptée, l'autorité du maître - Régis Debray parlait de l'autonomie du professeur - doit reposer sur la connaissance et sur la sûreté de ses connaissances.

Jean-Louis Langrognet

En vingt ans, le paysage des enseignements artistiques s'est métamorphosé, notamment en lycée. Sur le double rameau des arts plastiques et de l'éducation musicale, se sont greffés progressivement des enseignements de théâtre, de cinéma, d'histoire des arts et plus récemment de la danse. En s'appuyant sur une approche des formes et des œuvres léguées par l'histoire, les programmes d'enseignements artistiques conduisent bien évidemment à rencontrer les grands faits religieux. Mais plus que sur un bref inventaire, il convient de mettre l'accent sur l'apport particulier des enseignements artistiques dans le domaine de l'ouverture des élèves à la pensée symbolique.

Si les enseignements artistiques se fondent sur l'appel au sensoriel, au corps des élèves, pour appréhender le monde environnant et la multiplicité de ses échos, c'est pour mieux découvrir les possibilités d'en rendre compte par des moyens d'ordre visuel, sonore, ou par le déploiement du corps et de la voix dans l'espace et le temps. Dans leur composante culturelle, en relation directe avec les lettres et l'histoire, les enseignements artistiques conduisent à porter attention à la manière dont chaque civilisation a tenté de styliser ou de symboliser son propre rapport au monde et aux autres. Ainsi, pour comprendre le sens et la portée du dispositif spatial de telle ou telle grande composition figurée, il est nécessaire de disposer de clés et d'enquêter sur les sources et la signification d'écritures élaborées, à des moments forts de l'histoire, par des communautés humaines pour exprimer leur conception de l'univers (par le montage d'espaces additifs, la prééminence d'un espace englobant ou d'un espace hiérarchisé à point de vue central, etc.).

Par ailleurs, invités à un engagement personnel dans une production sonore, visuelle, chorégraphique ou théâtrale, les élèves rencontrent, de manière modeste ou ambitieuse, ce qui touche à la stylisation et au débordement des formes et se trouvent confrontés à des situations et des problématiques qui sont celles des univers poétiques et symboliques.

Quand ils sont bien conduits et bien intégrés aux enseignements généraux, les enseignements artistiques participent ainsi au développement d'une curiosité active associant ce qui relève de l'intime et des connaissances partagées.

Il en est ainsi tout particulièrement en lycée pour l'option " histoire des arts " dans laquelle interviennent des professeurs de disciplines différentes et dont les programmes, de la seconde à la terminale, font une large place à l'architecture - et notamment à celle des édifices religieux. Face à une cathédrale ou une église paroissiale, au delà de la connaissance des composantes d'un monument et des

jeux stylistiques, les lycéens sont conduits, à enquêter sur un ensemble matériel et spatial répondant à un " programme " initial dont il s'agit de découvrir les données, le sens, les sources, les variations. Exigence d'interrogation qui permet alors d'éclairantes comparaisons avec le temple antique, la synagogue, la mosquée.

François Monnanteuil

L'enseignement des langues vivantes se fixe pour objectif essentiel de parvenir à développer une aptitude à communiquer. Or, on ne peut pas communiquer si l'on ne connaît pas les références culturelles de son interlocuteur. Ces références culturelles s'introduisent dans l'étude des langues au travers des documents qui sont utilisés comme support de cet apprentissage. Ces documents sont authentiques autant que possible, afin de faire entrer dans la salle de classe la réalité des pays où se parle la langue, la réalité des modes de vie de ceux qui l'utilisent. Inévitablement, le fait religieux va donc être présent, par son empreinte sur le cadre de vie, le rythme de l'année et les rites sociaux ou familiaux. Dans les programmes de langues du collège, il existe de nombreuses références aux fêtes perçues comme des temps forts de la vie quotidienne ou au patrimoine artistique. Ainsi une photographie de la cathédrale Saint Basile est-elle l'un des premiers documents mis en ligne sur le site "Primlangues" pour l'enseignement du russe à l'école élémentaire. Au lycée, les programmes de seconde, qui seront applicables à la rentrée 2003, invitent les élèves à découvrir les villes des pays dont ils étudient les langues : il s'agit d'illustrer le thème de " vivre ensemble en société ", articulé autour des notions de mémoire, d'échanges, de lien social et de création. Les suggestions fournies langue par langue font une grande place au fait religieux dans sa diversité. L'Italien mentionne la place de la cathédrale comme lieu de rencontres essentiel pour la vie sociale dans la ville ; l'Hébreu cite Saint-Jean d'Acre ou Tibériade comme exemples de villes ; le Chinois envisage une étude thématique sur le ciel de Pékin dans toutes ses composantes culturelles. À ce stade de l'apprentissage, il n'est plus uniquement question d'iconographie, mais aussi du recours à des textes, lesquels constituent le support essentiel de l'enseignement des langues. Certains de ces textes ont ainsi une dimension religieuse évidente. Le professeur d'espagnol qui fait étudier à ses élèves un extrait de Thérèse d'Avila ou un poème mystique de Saint Jean de la Croix sait qu'il a affaire à un texte de dimension religieuse.

Les formes de religion caractéristiques d'une société marquent également de leur empreinte le lexique qui y est utilisé dans toutes les circonstances. Par exemple, le mot " sect " dans le monde anglo-américain aura difficilement une valeur péjorative, puisqu'aux États-Unis, la plupart des deux cent trente confessions reconnues se sont définies au départ comme des sectes et sont fières de l'être. Dans le même ordre d'idée, le substantif *wilderness* ne renvoie pas seulement à un caractère sauvage, mais également au désert, au sens biblique du terme. Dans un pays où la lecture de la Bible est rendue très accessible et où l'histoire du peuplement du pays en lui-même suggère une sorte d'analogie biblique, le mot de *wilderness* ou désert sera plus directement identifié à la forme biblique du concept qu'en France. Les producteurs de cinéma savent tenir compte de ces différences culturelles lorsqu'ils donnent pour titre français *Le Convoi sauvage* au film américain *Man in the Wilderness*.

L'observation des classes montre que, même lorsque la présence du fait religieux est évidente, il n'est pas toujours présenté comme ancré dans une société : il est plutôt analysé comme lié à une sorte de religiosité diffuse et universelle, donc peu compromettante. Ainsi, il est peu d'élèves qui n'aient jamais entendu parler de Martin Luther King. Mais combien savent qu'il était de confession baptiste, et que cette dernière accorde une très grande importance aux événements de la vie quotidienne, et prête notamment une grande attention aux rêves, en leur donnant éventuellement une valeur prophétique. Voilà qui serait sans doute intéressant pour expliquer le fameux discours d'août 1963, *I have a dream*, dont tout le monde a, un jour, entendu parler.

La forte présence des États-Unis dans notre environnement médiatique et économique peut gommer à tort les différences entre nos sociétés, notamment quant à la prégnance du fait religieux aux États-Unis. À l'inverse, il existe d'autres sociétés, dont nous pensons, peut-être avec autant de légèreté, qu'elles sont totalement façonnées par le fait religieux, par exemple les sociétés arabes.

Bruno Levallois

Tout d'abord, la discipline " Langue arabe " s'inscrit dans les mêmes objectifs que ceux qui sont rappelés par François Monnanteuil : des objectifs d'abord linguistiques, c'est-à-dire l'enseignement d'une langue dans ses entraînements pratiques. Cela dit, la dimension culturelle y est d'autant moins absente que les nouveaux programmes des lycées ont clairement indiqué l'importance des objectifs culturels. L'association française des arabisants a tenu en janvier 1999 un colloque sur "Islam et citoyenneté" : le fait religieux est-il enseignable ? Les arabisants ont donc déjà problématisé la question depuis un certain temps.

Il se trouve effectivement que l'enseignement de la langue arabe a, par tradition, affaire avec le fait religieux : à côté des chaires de linguistique arabe, de littérature, d'histoire et de sociologie, on a aussi des chaires d'*islamologie*. L'*islamologie* poursuit l'étude des doctrines, et l'existence de cette spécialité montre à quel point la question du fait religieux a été intégrée dans le champ des études arabes. Les études arabes ont même à une époque tellement privilégié l'étude de la religion qu'elles ont donné à penser que les sociétés arabes ou musulmanes étaient totalement surdéterminées par le fait religieux. Il a bien fallu réagir. C'est ainsi que la communauté scientifique des arabisants a remis la linguistique, la littérature, l'histoire, la sociologie, au centre de ses préoccupations, en tant que disciplines autonomes : la religion n'explique pas tout et ne détermine pas tout, tant s'en faut. Elle ne constitue qu'un déterminant parmi d'autres, comme dans toute société.

Il convient également de souligner que la culture arabe est façonnée par un héritage plus complexe que ce que l'on imagine : il ne s'agit pas seulement d'un héritage islamique, lui-même traversé par de nombreux courants. Lorsque l'on étudie les sociétés arabes, on a affaire à d'autres héritages, d'autres patrimoines de type religieux. Il ne faut pas oublier que le Moyen-Orient a vu la naissance des trois grandes religions monothéistes dont il va être question au cours de ces journées. Cet héritage est bien présent aujourd'hui et affleure à tout instant, qu'il s'agisse non seulement des héritages musulman, chrétien, israélite, mais aussi de l'héritage des religions antérieures. Les études arabes ont non seulement affaire à autre chose que du religieux, mais le religieux dont elles s'occupent va très au-delà de l'islam.

Christiane Menasseyre :

Une première source de difficultés pour examiner la question de la présence du fait religieux dans l'enseignement de la philosophie a trait au fait que nous sommes dans une période d'entre-deux en matière de programmes. Depuis la rentrée 2001, nous disposons d'un autre programme, mais qui n'a été mis en vigueur que sous une forme allégée.

Depuis une trentaine d'années, et selon la phrase célèbre d'un de mes prédécesseurs, " Dieu n'est plus au programme ! ". La religion, en revanche, y est constamment inscrite. Les programmes de philosophie sont constitués de trois listes : une liste de notions, une liste de questions et une liste d'auteurs. Le choix des œuvres et des auteurs est déterminé par le professeur, en fonction des besoins philosophiques de son enseignement et de la classe à laquelle il s'adresse.

Dans ces différentes listes, la religion est au programme, sous diverses formes. Dans la liste des notions, la religion - comme on vient de le souligner - est généralement inscrite. En outre, un certain nombre de notions, sans être explicitement liées aux phénomènes religieux, s'y rapportent. Plus généralement, il s'agit de questions d'ordre métaphysique : comment s'interroger sur l'existence, sur le temps, sur la mort ; comment traiter de la question présente dans le programme actuel " Mythes, science, philosophie ", sans se servir d'éléments qui font référence au phénomène religieux ? Pour les auteurs, s'il l'on peut remarquer l'apparition récente d'Averroès, la liste a toujours intégré des auteurs tels que Thomas d'Aquin, Augustin, Descartes, Pascal mais aussi Spinoza, Freud, Nietzsche ou d'autres. Quel grand philosophe en effet n'a pas abordé la question de la religion dans ses œuvres ? Les auteurs offrent un large choix possible pour le professeur soucieux d'éclairer le travail problématique sur les notions par le recours aux textes. Les questions actuellement facultatives du programme en vigueur comprennent, pour une seule série, le thème " Religion et rationalité ". Le précédent programme contenait l'étude de textes majeurs - la Bible, le Coran -, celle de courants et de

phénomènes religieux, ainsi que la rubrique large traitant de " l'étude philosophique de problématiques propres au monde contemporain ". Il est également possible d'ajouter à cette liste celle des sujets de baccalauréat des trois dernières sessions, dont un bon nombre concerne la religion (consultables sur ÉduSCOL).

Cependant, en dépit de tous ces éléments, aborder de tels sujets ne va pas de soi. L'esprit de l'enseignement philosophique consiste à exercer les élèves à la liberté de penser. Il s'agit, selon une formulation ancienne, de " l'apprentissage de la liberté par l'exercice de la réflexion et du jugement ". Selon une formulation plus récente, il s'agit de " l'exercice de la pensée autonome. " Sous cet angle, il peut effectivement exister une tension entre religion et philosophie, mais également une tension dans les classes elles-mêmes. Ainsi, " l'exercice d'une pensée autonome " signifie l'effort de comprendre par une distanciation à soi, par une attitude interrogative et critique, les raisons et les causes de ses propres opinions comme celles d'autrui. Il s'agit de comprendre, d'explicitier, de formuler et donner des raisons, de mener un travail de rationalité, qui est ce qui permet de comprendre le monde et les autres hommes avec lesquels on vit.

C'est ici que se posent les problèmes. En effet, que se passe-t-il si dans une classe, un élève affirme ne pas vouloir entrer dans cet enchaînement des raisons ? Bien sûr, il est possible de lui répondre, par exemple de souligner que des hommes de foi tels Anselme, ou ces philosophes peu connus appelés Mu'tazilites, ont " cherché l'intelligence ". Cela suffit-il pour autant ? Ne faut-il pas que l'institution renforce l'autorité de cet homme ou de cette femme qui, dans une classe, a pour mission d'entraîner dans le chemin des raisons, et donc de la liberté ?

Geneviève Becquelin :

Je suis frappée par la récurrence d'un certain nombre de termes négatifs, tels que " autocensure ", " tensions ", " insécurité " ou " perte de sens ". Il y a là une question forte qui nous montre que le problème n'est pas résolu et que le travail conduit depuis des années doit se poursuivre. Je propose que l'un d'entre vous essaye d'apporter une forme d'explication à cette perte de sens, à cette tension et à cette insécurité. Il s'agit également d'essayer d'ouvrir des pistes pour savoir comment faire plus, comment faire mieux, et sans doute, comment faire autrement.

Dominique Borne :

L'école obligatoire court aujourd'hui de la maternelle au collège. Jusqu'à une date récente, le public du primaire ne se confondait pas avec celui du secondaire. Aujourd'hui, de la maternelle à la fin du collège, les élèves passent tous sur les mêmes bancs. Aujourd'hui, le discours est le même pour tous. En conséquence, les enseignants bénéficient beaucoup moins qu'autrefois de l'écho familial de ce qui a été dit en classe. On attend beaucoup plus de l'école. Il y eut un temps dans les collèges et les lycées, où les parents d'élèves étaient issus des mêmes catégories sociales que les enseignants. Nous étions donc " entre nous ", avec les mêmes références culturelles, que l'on fût laïc ou catholique. Nous lisions *Phèdre* et regardions les tableaux de Poussin : alors, les problèmes n'étaient pas les mêmes.

Mais ne soyons pas pessimiste, l'évolution est positive. Il y a dix ans, beaucoup de professeurs d'histoire ne voulaient pas parler du christianisme : un professeur qui faisait visiter une église ne disait rien du christianisme, alors que le même professeur parlait de l'islam lors de la visite d'une mosquée, ou du judaïsme lors de la visite d'une synagogue. Les pratiques bougent, sans doute parce que les jeunes enseignants n'ont pas, avec le religieux, le même rapport que leurs aînés.

De la salle, Jacqueline Chabbi, université Paris VIII :

Je suis professeur à Paris VIII, j'exerce à Saint-Denis, c'est-à-dire en quelque sorte dans " l'œil du cyclone ". Vous avez dit tout à l'heure que l'islam était depuis toujours dans les manuels. Mais l'on peut s'interroger : quel islam ? Il existe effectivement dans nos manuels une surestimation dramatique du fait religieux et un déficit gravissime du fait historique et du fait anthropologique. Les manuels sont axés sur les cinq piliers de l'islam, comme si le *Je vous salue Marie* et le *Notre père* constituaient la référence pour le christianisme. Ceci me semble intolérable.

Nous sommes les héritiers de l'orientalisme et d'une islamologie que je récusé aujourd'hui, dans la mesure où j'estime que nous devons rejoindre des disciplines existantes, c'est-à-dire l'histoire, l'anthropologie et la philosophie au lieu de nous cantonner dans un lieu d'étude spatial et exotique. Il est certes vrai que les musulmans n'ont pas accompli leur révolution critique. Pour autant, cela nous donne-t-il le droit de ne pas accomplir la nôtre ? Nous devons donc revenir à l'histoire. Sur les origines de l'islam, nous avons été piégés par les écrits musulmans qui datent d'une période de formation de cette religion. Nous n'avons pas suffisamment exercé notre sens critique.

En outre, les élèves musulmans actuels sont dans une rupture de tradition évidente. Ceci est très grave, dans la mesure où un phénomène de lecture directe des textes sacrés est aujourd'hui privilégié. Pour conclure, j'estime qu'il faut distinguer le fait effectif du fait de représentation. Nos élèves devraient parvenir à comprendre que le principe de réalité et le principe de vérité ne sont pas les mêmes.

Dominique Borne :

À la suite de votre intervention, je me permets de poser une question, souvent évoquée : le ministère n'a aucun droit de regard sur les manuels, est-ce normal ? Par ailleurs, il me semble que les professeurs ne sont pas assez formés à l'approche des documents de nature religieuse.

De la salle :

Madame la doyenne, vous avez affirmé avoir été frappée par le nombre de termes négatifs employés. J'estime, pour ma part, qu'ils sont plus problématiques que négatifs. Devons-nous, dans l'enseignement du fait religieux, tendre vers l'idée de l'apprentissage d'une liberté ou d'une soumission ? Je pense que nous nous accordons tous pour dire qu'il s'agit bien de l'apprentissage d'une liberté. Dès lors, le problème de l'enseignement du fait religieux ne souligne-t-il pas la différence entre croyance et confiance ? De la même manière, ne révèle-t-il pas que la perte de croyance par la sécularisation a été longtemps contrebalancée par la confiance que représentait le contrat social ? Or, si nous retrouvons aujourd'hui le fait religieux, n'est-ce pas également parce que nous sommes conscients que ce contrat social a perdu son fondement, c'est-à-dire la confiance de ceux qui étaient censés l'exercer, la donner et l'inspirer ? Dès lors, s'il y a perte du contrat de confiance, comment un professeur peut-il effectivement parvenir à enseigner le fait religieux en dissociant les problèmes de croyance et en proposant un discours qui puisse être objectif et dissocié de toute polémique ?

Christiane Menasseyre :

Je ne pensais pas, pour ma part, affecter au mot de " tension " un accent négatif. En effet, une situation de tension, si elle n'est pas conflit, si elle ne se résout pas en rupture, peut tout à fait être propice à la formulation d'un problème et peut inciter à tendre vers une attitude responsable. Vous avez indiqué une piste possible d'interprétation, la confiance à l'égard du lien social. Il en existe une autre, qui a trait à la connaissance : n'est-ce pas parce que nous ne prêtons pas attention à la valeur même de la connaissance et du savoir et à leur part dans la constitution d'une liberté qu'il existe justement crise ou tension ? En tout état de cause, je ne pense pas que la tension soit nécessairement maléfique.

De la salle :

Comment peut-on dissocier la religion du mythe, dans le cadre de l'enseignement du fait religieux ? Comment retrouver la spécificité du fait religieux ?

Katherine Weinland :

À partir du moment où l'on parle du fait religieux et où l'on s'adresse aux croyants et aux non-croyants, il est évident qu'un récit tiré de la Bible va perdre son caractère de sens sacré, entendu comme entraînant nécessairement une croyance, une forme de foi. Je vous renvoie à une définition du mythe qui entraîne mon adhésion : le mythe vu par Mircéa Eliade, qui estime que " le mythe est l'expression complexe et variée que l'homme peut faire, de lui-même, des réalités mystérieuses avec lesquelles il est en relation ". Le texte sacré, dans la classe d'une école laïque, doit accepter d'être examiné, au même titre que d'autres textes.

Partir des textes

La Genèse et les mythes d'origine

Jean-Marie Husser, professeur à l'université Marc Bloch - Strasbourg 2, Ufr des sciences historiques, Institut d'histoire des religions

Utiliser la notion de mythe quand on aborde la Bible hébraïque ne va pas de soi, même s'il est devenu banal, depuis le XIXe siècle au moins, de considérer les récits bibliques de création sur le même plan que ceux des mythologies voisines. Aussi, je commencerai par deux remarques concernant le mythe et le statut des récits d'origine dans la Bible, afin de situer notre sujet dans une problématique plus large d'histoire des religions. Pour aller vite, disons que c'est le christianisme qui, en Occident, donna le coup de grâce à la vérité du mythe en inscrivant, à la suite du judaïsme, toute sa pensée théologique dans une dynamique historique. La Bible chrétienne commence par les récits de création du monde et s'achève avec l'évocation d'un monde renouvelé dans l'Apocalypse. Pour le judaïsme et le christianisme, l'histoire est le lieu par excellence de la révélation divine : Dieu s'y révèle à travers son acte créateur initial et ses interventions pour sauver l'humanité par médiateurs interposés (Noé et le Déluge, Abraham, Moïse et l'Exode, les prophètes, Jésus). Cette valorisation de l'histoire correspond bien entendu à une interprétation théologique de celle-ci, considérée comme une " histoire sainte ".

La double opposition mise en place par la philosophie grecque entre mythe et raison d'une part, entre récits fabuleux et vérité historique d'autre part, fournit aux apologistes chrétiens un formidable argument de polémique et de propagande. Elle permettait de valoriser la Bible aux yeux des intellectuels en soulignant son caractère essentiellement historique : la Bible dit vrai car elle parle de faits historiques, au contraire des mythes. Par cette position théologique, les monothéismes prétendaient avoir dépassé le discours mythique qui n'est qu'un produit de l'imaginaire, alors qu'ils proposent la vérité d'une révélation historique. Cet argument contribua à maintenir le mythe dans la sphère du fabuleux et de l'irrationnel en Occident jusqu'au XXe siècle, mais il s'avéra trompeur dès lors que l'on s'avisait de la présence, dans la Bible elle-même, de récits à caractère légendaire ou mythique.

En effet, si l'on définit le mythe comme un récit traditionnel mettant en scène des êtres surnaturels (dieux, ancêtres ou héros divins) et destiné à donner sens à la réalité présente, il est difficile de nier la présence de tels récits dans la Bible. Certes, des récits comparables aux mythes grecs n'y sont de loin pas la matière dominante, en dehors des livres de la Genèse, des Juges et de quelques-uns des Ecrits. Le judaïsme semble avoir connu à cet égard une évolution comparable à d'autres cultures à la même époque - Rome, la Phénicie - qui eurent tendance à transposer en termes d'historiographie ce qu'ailleurs on transmettait sous la forme de récits sacrés. Comme la tradition romaine, le judaïsme biblique a " historicisé " ses récits fondateurs (Déluge, légendes patriarcales, récits de la délivrance d'Égypte, de la " conquête " de Canaan) en les inscrivant dans une fresque historique continue allant de la création du monde à la déportation des Judéens à Babylone. Aux yeux de la critique historique et littéraire, ils n'en sont pas moins, pour la plupart d'entre eux, des mythes ou des légendes.

Il demeure que l'usage de la notion de mythe à propos de la Bible rencontre encore bien des résistances. Ce n'est pas que le mythe soit en lui-même incompatible avec le monothéisme et, contrairement à ce qu'ont affirmé plusieurs générations d'exégètes, le texte biblique n'a pas une tournure foncièrement " démythologisante ". Le problème viendrait plutôt de l'orientation aniconique du judaïsme dès le VIe siècle av. J.-C., et de la réticence de plus en plus marquée dans les textes envers les représentations anthropomorphiques du divin. Or, il va de soi que la narration mythique implique cet anthropomorphisme quand elle met en scène des dieux. On ne parle donc pas de mythe dans la Bible, parce que Dieu n'y est pas présenté comme le héros des récits racontés, sauf rares

exceptions. Il est pourtant, avec Israël, l'un des deux protagonistes principaux des récits historiographiques, mais en demeurant un *deus ex machina*.

En fait, la Bible développe une conception mythique de l'histoire : non seulement les récits des origines (Gen. 1-11) expliquent le monde actuel (l'ordonnement du *cosmos*, la situation existentielle de l'humanité, les errements d'Israël), mais il y domine une conception de l'histoire dans laquelle le sens est donné par l'intervention d'un dieu sauveur qui conduit les événements. Par leur statut de récits fondateurs, on peut dire que les récits du Pentateuque fonctionnent comme une véritable tradition mythique pour le judaïsme et le christianisme. De plus, la perspective eschatologique de la théologie judéo-chrétienne fit du " temps de la fin " (la venue d'un Messie, le jugement des nations, la restauration d'Israël, le Royaume de Dieu) la " réalité mythique " qui donne sens à l'histoire et fonde les normes de comportement. Vue sous cet angle, la Bible n'est pas sortie du mythe. En revanche, et principalement dans sa version chrétienne (Ancien et Nouveau Testament), elle fait preuve d'originalité en proposant comme référent mythique à la réalité actuelle non plus le " temps des origines " (comme la plupart des mythes), mais le " temps de la fin ", la réalisation eschatologique du modèle idéal.

Ma seconde remarque concerne le statut des mythes d'origine. Certes, ces récits appartiennent à nos fonds pédagogiques traditionnels de " grands textes fondateurs ". Mais précisément, ce statut de textes fondateurs est contestable à propos des premiers chapitres de la Genèse, au moins en ce qui concerne le judaïsme. Leur position privilégiée en tête du corpus biblique n'est que l'effet d'un processus rédactionnel et de la constitution progressive du canon scripturaire, elle n'indique rien sur leur importance réelle dans le judaïsme ancien. Le peu de place fait à ces récits dans les autres écrits du corpus biblique en est un indice révélateur.

En effet, un réseau de correspondances internes reliant les textes entre eux se mettait en place à mesure que se complétait la collection des livres canoniques. Or, si l'on trouve de nombreux passages développant le thème de Dieu créateur (chez certains prophètes, notamment le Second Esaïe, dans les Psaumes, dans Job), les deux récits de création - création du monde / création de l'humanité (Gen. 1 et 2) - ne sont jamais appelés en référence en tant que tels, et les éléments parfois essentiels de leur narration ne sont jamais mentionnés ailleurs ; c'est le cas notamment du septénaire comme cadre de l'acte créateur, ou de la création de la femme à partir d'une côte d'Adam ⁽¹⁾. Quant au récit du Paradis et de la " chute " d'Adam (Gen. 3), il ne fait l'objet d'aucun renvoi, d'aucune citation, même implicite, dans les autres livres de la Bible hébraïque ⁽²⁾. On peut considérer ce silence comme l'indice du peu d'importance de ce récit dans la théologie juive avant l'ère chrétienne, et cet indice tiré de l'intertextualité se confirme par ailleurs.

Le texte n°3 donné en annexe est révélateur de la façon dont on utilisait alors la tradition scripturaire. Ce texte - qui n'appartient pas au canon juif de la Bible - fut composé vers 180 av. J.-C. Son auteur nous est connu (cas unique dans la littérature biblique), il s'appelait Jésus ben Sira, il vécut à Jérusalem aux alentours de 200 av. J.-C. où il tenait une école. Son attachement à la tradition et sa piété à l'égard de la Torah en font un auteur représentatif du judaïsme de son temps. Or, sa manière de parler de la création est intéressante. Il se montre très influencé par la philosophie grecque, notamment par l'idée que l'intelligence de l'homme lui fait découvrir le créateur par la contemplation du monde. Mais on retrouve aussi des termes qui montrent qu'il fait une synthèse entre les récits de Gen. 1 et 2 : l'homme fut créé de la terre (v. 1), à l'image de Dieu (v. 3), pour dominer la terre (vv. 2.4). Mais il s'en écarte sur des points importants et significatifs : l'homme fut créé mortel (vv. 1-2), ce qui correspond à la tradition mythique ancienne, et c'est Dieu lui-même qui lui enseigne le bien et le mal (v. 7) ; l'auteur fait donc l'impasse sur le mythe d'un fruit de la connaissance interdit à l'homme, et sur la transgression de ce dernier.

Bref, ces récits de création n'avaient pas, dans le judaïsme au tournant de l'ère chrétienne, le caractère normatif qu'ils ont acquis par la suite. Leur diversité même atteste que l'on n'avait pas de doctrine très fixe sur le comment des choses, excepté le fait que c'était Dieu qui avait créé le monde et ce qu'il

contient. Contrairement aux traditions mythologiques voisines - et au christianisme, ces mythes d'origine n'apparaissent pas comme des textes essentiels dans le système théologique. En fait, les textes fondateurs de la tradition rabbinique seraient plutôt à chercher du côté des récits concernant Abraham (le sacrifice d'Isaac notamment, Gen. 22), la sortie d'Égypte (Ex. 12-15), le don de la Loi (Ex. 19-24 ; Deut. 5-6), et quelques passages législatifs de la Torah illustrant les notions d'élection et de sainteté seraient assurément plus représentatifs de la religion juive que ces récits de création.

La question se pose différemment pour le christianisme, dans lequel les chap. 2-3 de la Genèse (le récit de la création de l'humanité et de la " chute ") ont effectivement joué un rôle important, en raison du parallèle établi par saint Paul entre Adam et Jésus, Nouvel Adam (Rom. 5,12-21), et du développement de la doctrine du péché originel avec saint Augustin. L'impact de ce récit dans la culture occidentale, notamment dans l'art médiéval, est considérable, mais il donne une fausse idée de la manière dont était reçu l'ensemble du texte biblique dans la tradition chrétienne. Ce qui domine, je l'ai dit plus haut, c'est la perspective historique, d'où précisément l'importance des récits de Gen. 2-3 qui inaugurent une " histoire du salut ".

Dans la tradition mythologique du Proche-Orient ancien, en revanche, les mythes d'origine ont bien le statut de récits fondateurs. En dépit de tout ce qu'il a d'exceptionnel, le poème babylonien de l'Enuma elish (textes 7 et 10) illustre bien comment le mythe de création sert de socle à une représentation totalisante du monde, du culte et de la royauté. De plus, ce texte, organisé autour du dieu Marduk, de Babylone et de son roi, est très représentatif du caractère local des traditions sur ce sujet : chaque ville, chaque temple avait ses mythes propres, et même si un certain nombre de motifs font partie de la culture commune, les traditions font preuve de grandes diversités dans leurs détails selon les lieux. Ce qu'il faut également souligner, c'est le caractère exceptionnel des grands textes littéraires solidement structurés, comme le Poème d'Atra Hasis (texte n°9) ou l'Enuma elish, pour la tradition babylonienne, datés respectivement du XVIIIe et du XIIIe s. av. J.-C., ou le Cycle de Baal (texte n°11), pour la tradition syro-cananéenne d'Ugarit (XIIIe s.). Leur ampleur matérielle et théologique, leur qualité littéraire et leur lien initial avec l'idéologie royale les ont imposés comme de véritables textes canoniques. Bref, nous avons affaire, comme pour les textes bibliques de Gen. 1-3, à des compositions très élaborées, et dont la production répondait à un besoin précis.

En dehors de ces grands textes, on ne rencontre les mythes d'origine que sous la forme de simples motifs, utilisés selon des combinaisons variées et dans des textes de genres différents : textes magiques, hymnes liturgiques, poèmes épiques, oracles (texte n°12). Cette utilisation chaque fois très circonstancielle de motifs mythologiques traditionnels reflète la réalité d'une mythologie encore essentiellement orale. Elle n'apparaît le plus souvent dans les textes écrits que sous la forme d'allusions et de références ponctuelles. Contrairement donc à notre habitude de considérer la mythologie comme une collection figée de récits normatifs, nous avons généralement affaire aux éléments épars d'une tradition mythique polymorphe et en constante transformation, utilisée dans des contextes variés et adaptée chaque fois à des finalités particulières.

Quant à ces " grands mythes " d'origine, on ne considère plus aujourd'hui que ces textes soigneusement écrits sont la simple et fidèle transcription de récits oraux transmis de temps immémoriaux. Ils sont en réalité des œuvres de poètes lettrés, qui utilisent certes le matériau mythique traditionnel, mais le retravaillent parfois très librement pour répondre à des besoins précis d'ordre idéologique, liturgique, théologique, etc. Nous avons donc affaire autant à des compositions littéraires originales qu'à des mythes traditionnels. De ce fait, leur interprétation doit tenir compte aussi bien des circonstances historiques de leur composition, dans la mesure où on peut en connaître quelque chose, que des éléments strictement littéraires (métrique, style, structure narrative, etc.). Autrement dit, aucun récit mythique n'est indemne d'un contexte de production ; c'est peut-être un truisme, mais en ce domaine, on ne le répétera jamais assez.

Pour en venir maintenant au cœur même de notre sujet, tenant compte des remarques qui précèdent, il faut d'emblée attirer l'attention sur le fait que, contrairement à l'impression donnée par la lecture du

seul texte de la Genèse, la Bible hébraïque comporte trois modèles de création et non pas deux. Il se trouve que deux de ces modèles sont représentés chacun par l'un des grands récits de création rapportés au début de la Genèse, tandis que le troisième n'apparaît que sous la forme de références éparses dans différents livres de la Bible. Nous verrons plus loin les raisons de cette disparité de transmission.

D'un point de vue historique, la principale difficulté consiste à situer ces textes dans le temps et dans un contexte précis. Les études historico-critiques appliquées au texte de la Bible depuis plus de deux siècles ont mis en évidence différents niveaux de rédaction. En ce qui concerne le Pentateuque, ces niveaux de rédaction ont été identifiés grâce à des ruptures dans le texte, des doublets, et des indices d'ordre lexical, stylistique, narratif, etc. La critique s'est attachée à définir les caractéristiques théologiques et les dates de rédaction de ces différents niveaux. Les hypothèses et les modèles explicatifs se sont succédés et sont toujours objet de débat, mais ce n'est pas le lieu ici de résumer ces travaux, extrêmement nombreux et très spécialisés (voir bibliographie).

Modèle 1 :

Le mythe d'origine rapporté en Gen. 1, 1-2, 4a (texte n°1) est habituellement désigné comme le " récit sacerdotal " de la création. Ce qualificatif résulte d'observations qui rattachent ce récit à un ensemble de textes présents dans les livres de Genèse à Lévitique (Pentateuque sauf le Deutéronome) et manifestant des caractéristiques communes de vocabulaire, de style et de théologie. L'attention que ces textes portent aux questions de calendrier, de généalogies, de pureté rituelle, ainsi que l'ensemble des lois culturelles qu'ils rassemblent les rattachent sans conteste au milieu sacerdotal de Jérusalem. On situe la rédaction de ce " Document sacerdotal " au temps de l'exil des Judéens à Babylone (587-538 av. J.-C.)³.

Les textes sacerdotaux relatifs aux origines comprennent : le récit de la création (Gen. 1, 1-2, 4a), la généalogie d'Adam (Gen. 5), une version du Déluge (Gen. 6, 9-22 ; des morceaux des chap. 7-9), les généalogies des fils de Noé (Gen. 10, 1-7 ; 11,10-32). Dans cette fresque sacerdotale des origines, la " chute " originelle est signifiée par la corruption générale de l'humanité sanctionnée par le Déluge (6,12). Après le Déluge se met en place un nouvel ordre du monde, scellé par une alliance avec Noé, père de l'humanité nouvelle (9, 1-17).

Le récit de la création lui-même est caractérisé par l'utilisation du schéma de la semaine et la mise en valeur du septième jour. D'un point de vue narratif, ce récit est donc d'abord la légitimation d'un calendrier fondé sur le septénaire et l'observance du Sabbat ; en déployant ainsi l'acte créateur sur une semaine, il l'assimile implicitement à une œuvre liturgique. La création est présentée comme un processus en plusieurs étapes : organisation du temps et de l'espace (vv. 3-10), ornementation du cadre terrestre et céleste (vv. 11-19), création des êtres vivants, animaux et humains (vv. 20-31). Image du Créateur, l'homme apparaît en dernier, dans un monde qui semble avoir été fait pour lui et qu'il doit dominer ; il y apparaît revêtu d'un caractère royal. On remarque en outre le soin apporté à " séculariser " le *cosmos* en insistant sur la création des astres (1,14-19), et à éliminer le plus possible les anthropomorphismes dans la manière de parler de Dieu : l'acte créateur est réduit à la parole, parole qui crée et qui nomme (c'est-à-dire fixe le destin). En dehors de la première personne du pluriel utilisée au v. 26 (" faisons l'homme à notre image ") qui fit l'objet d'innombrables commentaires, le texte souligne donc l'unité absolue et la transcendance du Créateur.

Et pourtant, en dépit de cette expression très forte et majestueuse du monothéisme, le texte garde les traces d'un schéma mythologique ancien. En effet, les versets 1-2 font état d'éléments préexistants à la création elle-même : une " terre " déserte et vide (*tohu wabohu*), un " abîme " aquatique et ténébreux (*tehom*), des " eaux ". Les premières étapes du processus consistent à définir ces éléments primordiaux, à les délimiter en les opposant à leur contraire. Dieu crée donc la lumière, pour séparer lumière et ténèbres, permettre l'alternance du jour et de la nuit et le déroulement du temps (vv. 3-5) ; puis le firmament, pour séparer les eaux primordiales entre un haut et un bas, ménageant un espace

libre en leur sein dans lequel s'organisera le monde (vv. 6-8). Enfin, la séparation des eaux inférieures et de la terre ferme organise horizontalement l'espace du monde entre mer et continent (vv. 9-10). La première étape de la création apparaît ainsi comme l'organisation d'un chaos primordial d'éléments indistincts. Il ne s'agit donc pas d'une création *ex nihilo*, notion qui n'intervient dans la pensée juive qu'à l'époque hellénistique.

Les premières lignes du poème babylonien de l'Enuma elish (texte n°7) constituent un parallèle intéressant à ce début de la Genèse. On y retrouve les mêmes éléments primordiaux : les eaux douces (Apsu) et l'abîme des eaux salées (Tiamat, cf. l'hébreu *tehôm*), mais formant ici un couple d'entités personnifiées. D'elles naîtront les premiers dieux, par couples successifs d'entités cosmiques de plus en plus personnalisés (Lahmu et Lahamu, Anshar et Kishar) jusqu'à la naissance du Ciel, Anu, qui sera le souverain des dieux. Celui-ci " engendre à son image " un fils, Nudimmud, appelé ailleurs Éa, ou Enki, le dieu sage qui sera le père de Marduk. Avant la création du monde et de l'homme par ce dernier, il y a donc une théogonie, un processus d'engendrement progressif des éléments cosmiques et des dieux. Comme on l'a vu, le texte biblique résume à l'extrême ce processus initial en le sécularisant, les entités cosmiques primordiales ne sont plus qu'une *materia prima* ordonnée par un Créateur présent dès le début.

Le second texte mésopotamien proposé en parallèle (texte n°8) illustre une conception analogue de la création du monde dans une perspective culturelle. Ce petit morceau mythique précède en fait une prière liturgique (non conservée) destinée à accompagner la restauration d'un temple tombé en ruine. Dans ce récit, la création dans son ensemble a pour finalité le service du sanctuaire. Le dieu Éa créa successivement Kulla, le dieu fabriquant les briques d'argile, puis le bois et les dieux présidant aux divers travaux du bois et des métaux. Viennent ensuite les denrées fournissant les offrandes, le grand prêtre pour les offrir, le roi pour construire les temples, et enfin les humains, pour faire le travail...

Modèle 2 :

Dans le long récit de Gen. 2-3 (texte n°2), il est possible de distinguer deux récits distincts : un récit de création et un récit de chute ⁴, le second ayant vraisemblablement été composé postérieurement pour compléter le premier. Nous ne nous intéresserons ici qu'au récit de création qui représente notre deuxième modèle. On le qualifie habituellement de " récit yahviste " pour le distinguer du récit sacerdotal. Le qualificatif " yahviste " renvoie à l'usage qui y est fait du nom divin Yahvé et le rattache à toute une série d'autres textes qui ont des caractéristiques communes de style et de vocabulaire. Jusque dans les années 70, on était d'avis que ces textes formaient ensemble un " document yahviste " courant à travers les livres de la Genèse, de l'Exode et des Nombres, et rédigé sous le règne de Salomon (Xe s. av. J.-C.). Cette théorie est maintenant abandonnée et la date de rédaction des textes est généralement revue à la baisse : beaucoup sont maintenant d'avis que les textes " yahvistes " datent de l'exil, même s'ils utilisent quelques matériaux plus anciens. Pour les deux récits emboîtés de Gen. 2-3, on peut en effet montrer que le récit de la chute date de l'exil : il ne s'agit pas d'un mythe traditionnel, mais d'une sorte de parabole, composée sous la forme d'un mythe, préfigurant la faute d'Israël et son châtement par l'exil. Mais pour le récit de création (Gen. 2), je suis de ceux qui pensent qu'il est un véritable mythe, de rédaction sensiblement plus ancienne (époque royale).

Sans pouvoir le dater avec plus de précision, on remarque qu'il comporte tous les traits caractéristiques d'un véritable mythe de création : il débute par une énumération de tout ce qui n'existait pas encore au moment où l'action commence (vv. 4-5), il ne craint pas une représentation anthropomorphe de Yahvé, il reprend le *topos* mythologique de la création de l'homme à partir de l'argile du sol, il raconte la création des animaux comme une création manquée, et celle de la femme comme la solution à un problème : la solitude de l'homme. Il a une valeur étimologique très forte et sur plusieurs plans : il définit la relation des êtres vivants - et de l'homme (*adam*) en particulier - avec le sol (*adamah*) dont ils sont formés. Il fonde la position respectives des êtres vivants dans le monde : position centrale pour l'homme, car le jardin a été planté pour lui, les animaux ont été faits pour lui être une aide, ainsi que la femme. Le fait qu'il soit laissé à l'homme le soin de nommer les animaux (fixer leur destin) signifie sa

position de souveraineté à leur égard, et cela est également vrai par rapport à la femme. Sans que cela soit explicité, on comprend que l'enthousiasme juvénile de l'homme en découvrant sa nouvelle compagne l'éloignera du monde animal sur lequel il régnait jusque là pour fonder avec elle la famille humaine.

Enfin, ce mythe raconte non seulement le comment de la création de l'humanité et des animaux, mais aussi le pourquoi, dans une perspective tout à fait conforme à la vulgate mythologique du Proche-Orient ancien : l'humanité a été créée pour travailler le sol. Le point de départ de l'intrigue est donné dans le manque initial exprimé au v. 5b : " et il n'y avait pas d'humain (*adam*) pour travailler l'humus (*adamah*) ", et la courbe narrative trouve son aboutissement en 3,23b (où il s'agit d'un envoi en mission et non d'une expulsion). On note bien sûr, qu'à la différence des mythes mésopotamiens, il n'est pas question de travailler pour assurer l'entretien des dieux ; le travail du sol n'est pas un servage, mais comme une activité libre de mise en valeur du jardin divin dont l'homme est l'intendant.

On retrouve l'idée centrale de ce récit dans le mythe de création rapporté dans le Poème d'Atra Hasis (texte n°9). On y lit comment les humains furent créés à partir de l'argile du sol pour travailler la terre. Parmi les différences, outre le contexte polythéiste qui fait apparaître l'homme dans un monde déjà abondamment peuplé d'être divins, on note que la tâche des humains sera d'assurer la corvée jusque là accomplie par une catégorie inférieure de dieux (les Igigu) pour subvenir aux besoins des grands dieux (les Anunnaku). On sent, à travers cette constante de la mythologie mésopotamienne, tout le poids des temples et de leur système d'exploitation des terres (et des hommes !). De plus, l'homme, être d'argile et donc mortel, est animé du fait de la présence en lui d'un élément divin : le sang d'un dieu immolé pour lui donner vie.

Modèle 3 :

Le troisième modèle de création ne se laisse pas immédiatement appréhender dans la Bible. Il a fallu le détour par la littérature mésopotamienne pour l'identifier, en particulier le long poème babylonien de la création, l'Enuma elish déjà cité plus haut (texte n°10). Après la théogonie initiale, le récit se poursuit avec la révolte des entités primordiales (Apsu et Tiamat) contre les jeunes générations divines. Tiamat, l'abîme des eaux salées, est alors dépeinte comme une sorte de dragon aquatique. Le jeune dieu Marduk, en échange de la royauté universelle, se fait le champion des dieux pour affronter Tiamat et son armée de monstres. Le combat est relaté selon la plus pure tradition épique et Tiamat est vaincue ; Marduk fend son cadavre en deux (cf. les eaux primordiales " séparées " dans Gen. 1, 6) et l'utilise pour faire le monde.

Ce motif du combat du dieu souverain de l'orage contre un monstre aquatique se retrouve dans plusieurs textes sémitiques. L'attestation la plus ancienne se lit dans une lettre de Mari (XVIIIe s.) rapportant un oracle du dieu Addu (texte n°12). Ce texte est d'ailleurs très révélateur du lien étroit et vraisemblablement originel existant entre ce thème mythique et l'idéologie royale : il y est question des armes avec lesquelles le dieu Addu a vaincu Têmtu (Tiamat), et grâce auxquelles le roi à son tour sera vainqueur de ses ennemis. Ces armes divines, comme l'onction de la victoire dont il est parlé, font référence à une liturgie d'intronisation qui associe le roi au combat mythique du dieu. Or, le long poème de l'Enuma elish, construit sur ce motif, était précisément le mythe accompagnant la grande fête de l'akîtu au cours de laquelle, au passage de l'année, la royauté était liturgiquement renouvelée.

Par la valorisation qu'il fait de la force guerrière, et par la vision d'un ordre cosmique gagné de haute lutte contre les éléments du chaos, on comprend comment ce motif mythologique a pu servir à structurer une idéologie du pouvoir fondé sur la légitimité des armes. En fait, contrairement à l'idée que l'on s'en fait à ne considérer que sa version babylonienne, ce motif mythologique n'est pas nécessairement associé à un mythe de création. Une version syro-cananéenne, en provenance d'Ugarit (texte n°11) et légèrement plus ancienne que l'Enuma elish (fin XIIIe s.), s'achève non pas avec la création du monde, mais avec la construction du palais de Baal-Haddu, le dieu vainqueur du monstre, appelé ici Yam (la Mer). On a pensé que les sept jours nécessaires à cette construction pourraient faire

référence à un processus de création, en comparaison avec le texte biblique, mais rien ne confirme cette supposition.

Ce motif mythologique se retrouve dans la Bible hébraïque sous la forme d'allusions dispersées dans divers textes poétiques (textes n°4 - 6). On y retrouve le dragon primordial, appelé de différents noms : Léviathan, Yam, le Serpent Fuyard, le dragon, Rahab, l'Abîme (tehôm, *cf.* tiamat), tous attestés ailleurs dans les textes mythologiques (sauf Rahab). Ces noms évoquent à la fois une force cosmique, les eaux salées d'une Mer (yam) primordiale, et un être monstrueux vivant dans ce milieu aquatique, sorte de serpent à plusieurs têtes, le Léviathan. Qu'il s'agisse du dragon ou des eaux cosmiques, cette force est sauvage, chaotique comme l'eau d'une mer en furie, et doit être maîtrisée pour permettre la mise en place d'un monde ordonné. C'est bien entendu Yahvé qui est le vainqueur de ce dragon, et les verbes utilisés suggèrent un combat fantastique : il l'a " écrasé ", " fendu ", " transpercé ", il a fracassé ses nombreuses têtes, desséché ses eaux.

Si on regarde de près les quelques textes cités, on s'aperçoit que ce motif du combat divin intervient dans des contextes fort différents. Dans le livre de Job (26,10-13), le contexte est nettement celui de la création (*cf.* v. 10), évoquée par un geste initial de partage entre la lumière et les ténèbres qui rappelle Gen. 1, 3-4. Dans les deux passages des Psaumes (74,12-17) et d'Ésaïe (51, 9-10) en revanche, le contexte est celui de la délivrance des Hébreux et de la sortie d'Égypte à travers les eaux de la Mer Rouge. Les eaux de la mer - qui ont été " fendues " - ainsi que Pharaon et son armée, sont identifiés aux forces du chaos primordial vaincues par Yahvé " aux jours d'autrefois ". Soulignons au passage cette lecture mythique de " l'histoire ". Notons que, dans Ps. 74,12-17, le motif du combat se trouve en fait associé en même temps à l'Exode (v.12) et à la création (vv. 16-17), ce qui assimile la sortie d'Égypte à une création à travers les eaux séparées, à une naissance.

On pourrait citer d'autres passages bibliques qui exploitent ce motif du combat primordial, notamment le Psaume 89, où il est étroitement associé à l'idéologie royale (vv. 10-11). Dans une évocation du sacre et de l'alliance entre Yahvé et le roi (vv. 20-30), Yahvé déclare à son sujet : " Je mettrai la mer sous sa main, les fleuves sous sa droite " ; " mer " et " fleuves " sont des entités cosmiques assujetties à Yahvé, et le roi est, comme dans la lettre de Mari (texte n°12), associé à la victoire du dieu.

La tradition hébraïque a donc connu le mythe de la création sous la forme d'un combat entre Yahvé et les forces du chaos, mythe qui n'a pas été transmis sous la forme d'un texte suivi. Il est vraisemblable que ce mythe n'a jamais été mis par écrit dans l'ancien Israël et qu'il a été transmis oralement, faisant uniquement l'objet de références occasionnelles, dans le culte notamment. Ce qui paraît certain, c'est qu'à l'époque des grandes rédactions de textes, dès l'exil, la monarchie ayant disparu et fait l'objet d'une sévère remise en cause en Israël, ce mythe n'avait plus de pertinence, compte tenu de son lien étroit avec l'idéologie royale. Et pourtant, c'est ce mythe du combat primordial qui reviendra en force quelques siècles plus tard, dans la littérature apocalyptique, et servira à décrire la conflagration des " derniers temps ", assimilée à une nouvelle création : " Alors je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre ont disparu, et la mer n'est plus..." (Apoc. 21, 1).

Ces trois modèles de création exploitent, chacun à sa façon, un fonds mythologique commun aux cultures sémitiques du Proche-Orient ancien. Qu'il ait fait l'objet d'une rédaction sous la forme d'un récit suivi (comme les modèles 1 et 2), ou qu'il soit resté à l'état de références éparées (modèle 3), chacun de ces modèles fut le produit d'un milieu social ou d'un contexte institutionnel particulier dont il légitimait la représentation du monde : la royauté pour le modèle 3, des milieux laïcs de sagesse pour le modèle 2, une caste sacerdotale pour le modèle 1. Contrairement au judaïsme rabbinique et au christianisme, le judaïsme biblique n'avait pas une conception théologique unique de la création.

Annexes

TEXTES BIBLIQUES

Modèle 1 :

1) Genèse 1

1 Lorsque Dieu commença la création du ciel et de la terre, 2 la terre était déserte et vide, la ténèbre était sur la surface de l'abîme et le souffle de Dieu planait à la surface des eaux.

3 Dieu dit : " Que la lumière soit ! " Et la lumière fut. 4 Dieu vit que la lumière était bonne. Dieu sépara la lumière de la ténèbre. 5 Dieu appela la lumière " jour " et la ténèbre il l'appela " nuit ". Il y eut un soir, il y eut un matin : premier jour.

6 Dieu dit : " Qu'il y ait un firmament au milieu des eaux et qu'il sépare les eaux d'avec les eaux ! " 7 Dieu fit le firmament et il sépara les eaux inférieures au firmament d'avec les eaux supérieures. Il en fut ainsi. 8 Dieu appela le firmament " ciel ". Il y eut un soir, il y eut un matin : deuxième jour.

9 Dieu dit : " Que les eaux inférieures au ciel s'amassent en un seul lieu et que le continent paraisse ! " Il en fut ainsi. 10 Dieu appela le continent " terre " et il appela " mer " l'amas des eaux. Dieu vit que cela était bon. 11 Dieu dit : " Que la terre se couvre de verdure, d'herbe qui rend féconde sa semence selon son espèce, d'arbres fruitiers qui, selon leur espèce, portent sur terre des fruits ayant en eux-mêmes leur semence ! " Il en fut ainsi. 12 La terre produisit de la verdure, de l'herbe qui rend féconde sa semence selon son espèce, des arbres qui portent des fruits ayant en eux-mêmes leur semence selon leur espèce. Dieu vit que cela était bon. 13 Il y eut un soir, il y eut un matin : troisième jour.

14 Dieu dit : " Qu'il y ait des luminaires au firmament du ciel pour séparer le jour de la nuit, qu'ils servent de signes tant pour les fêtes que pour les jours et les années, 15 et qu'ils servent de luminaires au firmament du ciel pour illuminer la terre. " Il en fut ainsi. 16 Dieu fit les deux grands luminaires, le grand luminaire pour présider au jour, le petit pour présider à la nuit, et les étoiles. 17 Dieu les établit dans le firmament du ciel pour illuminer la terre, 18 pour présider au jour et à la nuit et séparer la lumière de la ténèbre. Dieu vit que cela était bon. 19 Il y eut un soir, il y eut un matin : quatrième jour.

20 Dieu dit : " Que les eaux grouillent de bestioles vivantes et que l'oiseau vole au-dessus de la terre face au firmament du ciel. " 21 Dieu créa les grands monstres marins, tous les êtres vivants et remuants selon leur espèce, dont grouillèrent les eaux, et tout oiseau ailé selon son espèce. Dieu vit que cela était bon. 22 Dieu les bénit en disant : " Soyez féconds et prolifiques, remplissez les eaux dans les mers, et que l'oiseau prolifère sur la terre ! " 23 Il y eut un soir, il y eut un matin : cinquième jour.

24 Dieu dit : " Que la terre produise des êtres vivants selon leur espèce : bestiaux, petites bêtes, et bêtes sauvages selon leur espèce ! " Il en fut ainsi. 25 Dieu fit les bêtes sauvages selon leur espèce, les bestiaux selon leur espèce et toutes les petites bêtes du sol selon leur espèce. Dieu vit que cela était bon. 26 Dieu dit : " Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance et qu'il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre ! " 27 Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ; mâle et femelle il les créa. 28 Dieu les bénit et Dieu leur dit : " Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre ! " 29 Dieu dit : " Voici, je vous donne toute herbe qui porte sa semence sur toute la surface de la terre et tout arbre dont le fruit porte sa semence ; ce sera votre nourriture. 30 A toute bête de la terre, à tout oiseau du ciel, à tout ce qui remue sur la terre et qui a souffle de vie, je donne pour nourriture toute herbe mûrissante. " Il en fut ainsi. 31 Dieu vit tout ce qu'il avait fait. Voilà, c'était très bon. Il y eut un soir, il y eut un matin : sixième jour.

2 1 Le ciel, la terre et tous leurs éléments furent achevés. 2 Dieu acheva au septième jour l'œuvre qu'il avait faite, il arrêta au septième jour toute l'œuvre qu'il faisait. 3 Dieu bénit le septième jour et le consacra car il avait alors arrêté toute l'œuvre que lui-même avait créée par son action. 4 Telle fut la naissance du ciel et de la terre lors de leur création.

Modèle 2 :

2) Genèse 2-3

2 4b Le jour où Yahvé Dieu fit la terre et le ciel, 5 il n'y avait encore sur la terre aucun arbuste des champs, et aucune herbe des champs n'avait encore germé, car Yahvé Dieu n'avait pas fait pleuvoir sur la terre et il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol ; 6 mais un flux montait de la terre et irriguait toute la surface du sol.

7 Yahvé Dieu modela l'homme avec de la poussière du sol. Il insuffla dans ses narines une haleine de vie, et l'homme devint un être vivant. 8 Yahvé Dieu planta un jardin en Éden, à l'orient, et y plaça l'homme qu'il avait formé. 9 Yahvé Dieu fit germer du sol tout arbre séduisants à voir et bon à manger, ainsi que l'arbre de vie au milieu du jardin et l'arbre de la connaissance du bien et du mal.

10 Un fleuve sortait d'Éden pour irriguer le jardin ; de là il se partageait pour former quatre bras. 11 Le nom du premier était Pishôn : c'est lui qui entoure tout le pays de Hawila où se trouve l'or 12 - et l'or de ce pays est bon - ainsi que le bdellium et la pierre d'onyx. 13 Le nom du deuxième fleuve était Guihôn ; c'est lui qui entoure tout le pays de Koush. 14 Le troisième fleuve s'appelait Tigre ; il coule à l'orient d'Assour. Le quatrième fleuve, c'était l'Euphrate.

15 Yahvé Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le garder. 16 Yahvé Dieu prescrivit à l'homme : " Tu pourras manger de tout arbre du jardin, 17 mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal car, du jour où tu en mangeras, tu devras mourir. "

18 Yahvé Dieu dit : " Il n'est pas bon pour l'homme d'être seul. Je veux lui faire une aide qui lui soit accordée. " 19 Yahvé Dieu modela du sol toutes les bêtes des champs et tous les oiseaux du ciel et il les amena à l'homme pour voir comment il les nommerait, et selon ce que l'aura appelé l'homme, tout être vivant aura son nom.

20 L'homme donna leur nom à tous les bestiaux et aux oiseaux du ciel et à tous les animaux des champs, mais pour lui-même, l'homme ne trouva pas l'aide qui lui soit accordée. 21 Yahvé Dieu fit tomber dans un torpeur l'homme qui s'endormit ; il prit l'une de ses côtes et referma les chairs à sa place. 22 Yahvé Dieu transforma la côte qu'il avait prise à l'homme en une femme, et il l'amena vers l'homme.

23 L'homme s'écria : " Voici cette fois l'os de mes os et la chair de ma chair ! Celle-ci, on l'appellera femme car c'est de l'homme (îš) qu'elle a été prise. " 24 Aussi l'homme laisse-t-il son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et ils deviennent une seule chair. 25 Tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, et ils n'en avaient pas honte.

3 1 Or le serpent était la plus astucieuse de toutes les bêtes des champs que Yahvé Dieu avait faites. Il dit à la femme : " Ainsi Dieu vous a dit : "Vous ne mangerez d'aucun des arbres du jardin"... " 2 La femme répondit au serpent : " Nous pouvons manger du fruit des arbres du jardin, 3 mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : " Vous n'en mangerez pas et vous n'y toucherez pas afin de ne pas mourir. " 4 Le serpent dit à la femme : " Non, vous ne mourrez pas, 5 mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux connaissant le bien et le mal. " 6 La femme vit que l'arbre était bon à manger, séduisant à regarder et précieux pour acquérir l'intelligence. Elle en prit un fruit et elle mangea, et elle en donna aussi à son mari qui était avec elle,

et il en mangea. 7 Et leurs yeux à tous deux s'ouvrirent, et ils surent qu'ils étaient nus. Alors ils cousirent des feuilles de figuier et se firent des pagnes.

8 Or ils entendirent la voix de Yahvé Dieu qui se promenait dans le jardin à la brise du jour. L'homme et la femme se cachèrent devant Yahvé Dieu au milieu des arbres du jardin. 9 Yahvé Dieu appela l'homme et lui dit : " Où es-tu ? " 10 Il répondit : " J'ai entendu ta voix dans le jardin et j'ai pris peur, car je suis nu, et je me suis caché. " 11 " Qui t'a révélé, dit-il, que tu es nu ? Est-ce que tu aurais mangé de l'arbre dont je t'avais prescrit de ne pas manger ? " 12 L'homme dit : " La femme que tu as mise auprès de moi, c'est elle qui m'a donné du fruit de l'arbre, et j'en ai mangé. " 13 Yahvé Dieu dit à la femme : " Qu'as-tu fait là ? " La femme répondit : " Le serpent m'a trompée et j'ai mangé. "

14 Yahvé Dieu dit au serpent : " Parce que tu as fait cela, tu seras maudit entre tous les bestiaux et toutes les bêtes des champs ; tu marcheras sur ton ventre et tu mangeras de la poussière tous les jours de ta vie. 15 Je mettrai l'hostilité entre toi et la femme, entre ta descendance et sa descendance. Celle-ci te meurtrira à la tête et toi, tu la meurtriras au talon. " 16 Il dit à la femme : " Je multiplierai tes souffrances et tes grossesses, c'est dans la souffrance que tu enfanteras des fils. Ton désir te poussera vers ton homme et lui te dominera. " 17 Il dit à l'homme : " Parce que tu as écouté la voix de ta femme et que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais formellement prescrit de ne pas manger, le sol sera maudit à cause de toi. C'est dans la peine que tu t'en nourriras tous les jours de ta vie, 18 il fera germer pour toi l'épine et le chardon et tu mangeras l'herbe des champs. 19 A la sueur de ton visage tu mangeras du pain jusqu'à ce que tu retournes au sol, car c'est de lui que tu as été pris. Oui, tu es poussière et à la poussière tu retourneras. "

20 L'homme appela sa femme du nom d'Ève, car c'est elle qui fut la mère de tout vivant. 21 Yahvé Dieu fit pour Adam et sa femme des tuniques de peau dont il les revêtit.

22 Yahvé Dieu dit : " Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous connaissant le bien et le mal. Maintenant, qu'il ne tende pas la main pour prendre aussi de l'arbre de vie, en manger et vivre à jamais ! " 23 Yahvé Dieu l'envoya hors du jardin d'Éden pour cultiver le sol d'où il avait été pris. 24 Il expulsa l'homme et il posta à l'orient du jardin d'Éden les chérubins avec la flamme de l'épée foudroyante pour garder le chemin de l'arbre de vie.

3) Siracide (Ecclésiastique) 17

1 Le Seigneur a créé l'homme de la terre
et l'y fait à nouveau retourner.
2 Il a assigné aux hommes un nombre précis de jours
et un temps déterminé,
il leur a donné pouvoir sur les choses de la terre.
3 Comme lui-même il les a revêtu de force,
il les a fait à son image.
4 Il les a fait redouter de tout être vivant,
pour qu'ils soient les maîtres des bêtes sauvages et des oiseaux.
6 Il leur a donné le jugement, la langue et les yeux,
les oreilles et le cœur pour réfléchir.
7 Il les a remplis de savoir et d'intelligence,
il leur a montré le bien et le mal.
8 Il a établi son intelligence dans leurs cœurs
pour leur montrer la magnificence de ses œuvres,
10 et ils loueront son saint nom,
afin de raconter la magnificence de ses œuvres.
11 Il leur a accordé en plus le savoir,
il les a gratifié de la Loi de vie.
12 Il a conclu avec eux une alliance éternelle,

il leur a montré ses jugements.

13 Leurs yeux ont vu la magnificence de sa gloire,
leurs oreilles ont entendu la gloire de sa voix.

14 Il leur a dit : " Gardez-vous de toute injustice ",
il leur a donné des commandements à chacun au sujet de son prochain.

Modèle 3 :

4) Job 26

10 Il a tracé un cercle à la surface des eaux,
aux confins de la lumière et des ténèbres.

11 Les colonnes des cieux sont ébranlées,
frappées de stupeur quand il menace.

12 Par sa force, il a calmé Yam,
par son intelligence, il a écrasé Rahab.

13 Son souffle a clarifié les cieux,
sa main a transpercé le Serpent fuyard.

5) Psaume 74

12 Toi pourtant, ô Dieu, mon roi dès l'origine,
l'auteur des délivrances au milieu du pays,

13 toi qui fendis Yam par ta puissance,
brisas les têtes des dragons (tannînîm) sur les eaux,

14 toi qui fracassas les têtes de Léviatan,
le donnant à manger aux bêtes sauvages,

15 toi qui creusas les sources et les torrents
et asséchas des fleuves intarrissables,

16 à toi le jour, à toi la nuit ;

c'est toi qui fixas la lumière et le soleil,

17 c'est toi qui posas toutes les limites de la terre,
l'été et l'hiver, c'est toi qui les formas !

6) Esaïe 51

9 Lève-toi, lève-toi, revêts-toi de puissance,
bras de Yahvé !

Lève-toi, comme aux jours d'autrefois,
au temps des générations passées.

N'est-ce pas toi qui as fendu Rahab,
transpercé le Dragon (tannîn) ?

10 N'est-ce pas toi qui as desséché Yam,
les eaux du grand Abîme (tehôm),
faisant des fonds de la mer un chemin
pour que passent les rachetés ?

TEXTES DU PROCHE-ORIENT ANCIEN

7) Enuma élish

L'épopée babylonienne de la création

I 1 Lorsqu'en haut le ciel n'était pas encore nommé,
 qu'en bas la terre n'avait pas de nom,
 que le primordial Apsû, de qui naîtront les dieux,
 et Tiamat la génitrice qui les enfantera tous,
 5 mêlaient ensemble leurs eaux,
 que les bancs de roseaux n'y étaient pas agglomérés,
 que les cannaies n'y étaient pas visibles,
 que des dieux, nul encore n'était apparu,
 qu'ils n'étaient ni appelés d'un nom,
 ni pourvus de destin,
 alors, en leur sein, des dieux furent créés :
 10 Lahmu et Lahamu parurent
 et furent appelés d'un nom.
 Avant qu'ils fussent devenus grands et forts,
 Anshar et Kishar furent produits,
 qui leur étaient supérieurs.
 Quand ils eurent prolongé leurs jours,
 multiplié leurs ans,
 Anu fut leur premier-né, égal à ses parents.
 15 Anshar avait fait semblable à lui Anu, son rejeton,
 de même Anu, à son image, engendra Nudimmud.
 Nudimmud (Éa), pour ses pères, fut le Souverain :
 d'un vaste entendement, sage et d'une force immense,
 plus puissant encore qu'Anshar qui engendra son père,
 20 il était sans rival parmi les dieux ses compagnons.
 Ayant donc formé une bande, ces dieux frères
 troublèrent Tiamat, s'agitant en tous sens...
 (Bottero, *Lorsque les dieux...*, p. 604)

8) Prière pour la restauration d'un temple

24 Lorsque Anu eut créé (banû) le Ciel
 et que Nudimmud (Éa) eut créé l'Apsû, sa demeure,
 Éa tira de cet Apsû une motte d'argile
 et il créa (banû) le dieu Kulla,
 pour présider à la rénovation des temples.
 Puis il créa cannaie et boqueteau,
 pour subvenir à l'œuvre de leur construction ;
 puis il créa les dieux Nin.ildu, Nin.simug, Arazu,
 pour parachever cette œuvre ;
 puis il créa les dieux Guškin.banda, Nin.agal, Nin.zadim, Nin.kura,
 pour exécuter leurs travaux dans (les temples).
 30 Après quoi, il créa montagnes et mers pour [...]

et pour convertir en offrandes alimentaires
 leur production plantureuse.
 Puis il créa les dieux Ašnan, Lahar, Siris, Nin.sar, Nin.gizzida,
 afin qu'abondent les revenus réguliers des temples.
 35 Il créa alors Umun.mu.tamku et Umun.mu.tamnag
 pour présenter les offrandes aux occupants des temples ;
 puis il créa Kusu, le pontife suprême des grands-dieux,
 pour faire exécuter leurs rites et cérémonies ;
 puis il créa le Roi, pour procurer [des sanctuaires],
 et enfin il créa l'humanité, pour exécuter [...]

(...)

(Bottero, *Lorsque les dieux...*, p. 488)

9) *Le Poème d'Atra Hasis*

1 Lorsque les dieux faisaient l'homme,
ils étaient de corvée et besognaient ;
considérable était leur besogne,
leur corvée lourde, infini leur labeur.
5 Car les grands Anunnaku
aux Igigu imposaient une corvée septuple !
Leur père à tous, Anu, était leur roi ;
Enlil-le-Preux, leur souverain, Ninurta, leur préfet
10 et Ennugi, leur contremaître.

(...)

[Quand Anu] fut monté au ciel,
[les dieux de] l'Apsû y descendirent ;
[c'est alors que les Anunnaku] célestes
20 [impo]sèrent aux Igigu [leur corvée :]
[et ces dieux] de creuser [les cours d'eau]
[et d'ouvrir les canaux] qui vivifient la terre -
[les Igigu] de creuser [les cours d'eau]
[et d'ouvrir les canaux] qui vivifient la terre.
25 [Ainsi creusèrent-ils] le cours du Tigre,
Et, après, [celui de l'Euphrate].

(...)

33 [Quand ils eurent entassé (?)] toutes les montagnes,
[ils firent le décompte de leurs années] de besogne.
35 [Quand ils eurent organisé (?)] le grand marécage méridional,
[ils firent le déc]ompte [de leurs années] de besogne :
[deux mille c]inq cents ans, et davantage,
qu'ils avaient, jour et nuit,
supporté [cette lourde cor]vée !

[Ils se mirent alors à déb]latérer et récriminer,
40 [se plai]gnant de leur fouissage :
" Allons trouver le préfet, [notre chef],
afin qu'il nous décharge de notre lourde corvée !
Enlil, le souverain des dieux,
venez, allons le tirer de chez lui ! "

Éa, ayant [ouvert] la bouche
s'adressa aux dieux [ses fr]ères :
" Pourquoi les [incri]minerions-nous ?
Lourde était leur besogne, [infini leur labeur] !
Chaque jour [...]
leur cri d'appel était chose gra[ve...].
Mais il y a [un remède à cela] :
Puisque Bêlet-ilî la Matrice est ici,
190 c'est elle qui mettra au monde et produira
l'homme pour assurer la corvée des dieux ! "

(...)

220 Et les grands Anunnaku, Assignateurs des destins,
de répondre " Oui ! ", tous ensemble.
Le premier du mois, le sept ou le quinze,
Enki décréta donc une lustration avec bain,
et le dieu Wê, qui avait de l'" esprit ",
on l'immola en pleine Assemblée.

225 Avec sa chair et son sang
Nintu mélangea l'argile,

pour que fussent associés du dieu et de l'homme,
réunis en l'argile,
et que les dieux fussent ainsi désormais de loisir.
De part la chair du dieu,
[il y eut], en outre, dans l'homme un esprit (etemmu)
qui le démontrerait toujours vivant après sa mort,
230 et cet " esprit " fut là pour le garder de l'oubli !
Une fois qu'Enki eut malaxé cet argile,
il appela les Anannaku, les grand-dieux,
et les Igigu (devenus eux aussi) grands-dieux,
lesquels crachèrent sur l'argile.
235 Puis Mammi ouvrit la bouche
et s'adressa aux grands-dieux :
" Le travail que vous m'aviez commandé,
je l'ai accompli !
Vous avez immolé ce dieu avec son " esprit ",
et je vous ai débarrassés de votre lourde corvée,
en imposant votre besogne à l'homme..."
(Bottero, *Lorsque les dieux...*, p. 530 ss.)

10) *Enuma élish*
L'épopée babylonienne de la création

Le texte est trop long pour être reproduit ici. On en trouvera la traduction intégrale dans Labat et al.,
Les religions du Proche-Orient asiatique, pp. 38 ss. et Bottero, *Lorsque les dieux*, pp. 604 ss. (*cf.*
bibliographie).

11) *Le Cycle de Baal à Ugarit (extrait)*

Le défi de Yam (2 i 21-37)

Les dieux sont assis pour manger,
les fils du Saint pour prendre leur repas.
Baal se tient debout tout contre El.
Alors les dieux les aperçoivent,
ils aperçoivent les messagers de Yam,
l'ambassade du Juge Nahar,
les dieux baissent leur tête sur leurs genoux
et sur leurs trônes princiers.
(...)
30 Alors arrivent les messagers de Yam,
l'ambassade du Juge Nahar.
Ils [ne se jet]tent pas aux pieds de El,
ne se prosternent pas devant l'Assemblée réunie.
Se tenant debout, ils parlent,
ils [proclament] leur message :
(...)
" Message de Yam, votre maître (b'l)
de votre [seign]eur (adn), le Juge Nahar :
Livrez le dieu auquel vous obéissez,
35 celui auquel la multitude obéit ;
livrez Baal et ses valets,
le fils de Dagan, que je m'empare de son or ! "
Et le Taureau El, son père, [répond] :
" Baal est ton esclave, ô Yam,

Baal est ton esclave, [ô Nahar],
le fils de Dagan est votre captif...
(...)

Combat de Baal contre Yam (2 iv 6-33)

6 De sa bouche ne sort pas une parole,
ni une parole de ses lèvres,
quand il donne de la voix en grognant
sous le trône du Prince Yam.
Alors Koshar-Khasis prend la parole :

" Oui, je te le dis, ô Prince Baal,
je te le répète, ô Chevaucheur des Nuées,
maintenant, ton ennemi, ô Baal,
maintenant, ton ennemi, tu dois le frapper,
maintenant, tu dois massacrer ton adversaire.

10 Tu reprendras ta royauté éternelle,
ta souveraineté perpétuelle ! "

Koshar fabrique deux massues,
et il proclame leurs noms :

" Ton nom est Yagrush !

(...)

Ton nom est Ayyamur !
Ayyamur, expulse Yam,
expulse Yam de son trône,
20 Nahar du siège de sa domination !
Puisses-tu t'élancer de la main de Baal,
comme un faucon d'entre ses doigts.
Frappe le Prince Yam au crâne,
le Juge Nahar au front !

Que Yam s'écroule
et qu'il tombe à terre ! "

La massue s'élance de la main de Baal,
[comme] un faucon d'entre ses doigts.
Elle frappe le Prince [Yam] au crâne,
25 le juge Nahar au front.

Yam s'écroule,
il tombe à terre ;
ses articulations faiblissent,
sa figure se défait.

Baal traîne Yam et le démembré,
il achève le Juge Nahar.

(...)

Oui, Yam est mort
et Baal va ré[gn]er ... !

Construction du palais de Baal (4 vi 16-45)

[Rapidement] est construite sa demeure,
[rapidement] est édifié son palais.
Ils font venir du Liban ses arbres,
du Siryon ses cèdres les plus précieux.
Voici du Liban ses arbres,
du Siryon ses cèdres les plus précieux.
On installe un foyer dans la demeure,
un brasier dans le palais.

Pendant un jour et un second,
le foyer dévore dans la demeure,
le brasier dans le palais.
Un troisième, un quatrième jour,
le foyer dévore dans la demeure,
le brasier dans le palais.
Un cinquième, un sixième jour,
le foyer dévore dans la demeure,
le brasier dans le palais.
Puis, le sept[ième jour,]
le foyer quitte la demeure,
le brasier quitte le palais.
L'argent s'est transformé en plaques,
l'or a été transformé en briques.

Le Très-Puissant Baal se réjouit :
" Tu as bâti ma demeure en argent,
tu as fait mon palais en or ! "
Baal aménage sa demeure,
Haddu fait l'aménagement de son palais.
Il immole des bœufs ainsi que des moutons,
il abat des taureaux et les plus gras béliers
des veaux de l'année, des agneaux,
des masses de chevreaux.
Il convoque ses frères dans sa demeure,
ses pairs au milieu de son palais.
(Textes ougaritiques I, p. 121 ss.)

12) Une lettre de Mari (ARMT XXVI.3)

recto Dis à mon Seigneur < Zimrî-Lîm > :

Ainsi parle Nûr-Sîn, ton serviteur : Abiya, le prophète (âpilum) d'Addu, Seigneur d'Alep, est venu me trouver et m'a tenu ce discours : " Ainsi parle Addu : J'avais donné tout le pays à Yahdum-Lîm et, grâce à mes armes, il n'a pas eu de rival au combat. Il a abandonné mon parti. Alors, le pays que je lui avais donné, je l'ai livré à Samsî-Addu. Puis [...]

[lacune de la moitié]

verso... en sorte que je te ramène [sur le trône de ton père.] Je t'ai ramené sur le trône de ton père, et les armes avec lesquelles je m'étais battu contre Têmtum, je te les ai données. Je t'ai oint de l'huile de ma victoire et nul n'a tenu face à toi.

Ecoute cette seule parole de moi :

Lorsque quelqu'un qui a un procès en appellera à toi en te disant : "On m'a fait du tort", tiens-toi debout et rend-lui jugement ; réponds-lui droitement. Voilà ce que je désire de toi.

Lorsque tu partiras en campagne, ne sors point sans avoir pris l'oracle. Lorsque moi, dans un oracle de moi, j'aurai été favorable, tu sortiras en campagne. S'il n'en est pas ainsi, ne franchis pas la porte ! "

Voilà le discours que le prophète m'a tenu. Présentement, la mèche de cheveux du prophète et la frange de son manteau, je les ai fait porter à mon Seigneur. "

(J.-M. Durand, *MARI* 7, 1993, p. 45.)

-
1. La création de l'homme à partir de la glaise du sol est un motif trop répandu dans le Proche-Orient ancien pour que sa mention signifie un renvoi au texte de *Gen. 2*. Des références

explicités aux récits de *Gen. 1-3* se retrouvent en revanche dans des écrits pseudépigraphiques (apocryphes) un peu plus tardifs.

2. Y compris les quelques références au Jardin d'Eden, qui ne comprennent aucune allusion au récit de la désobéissance d'Adam. L'oracle d'Ezéchiel contre le roi de Tyr pourrait faire exception (*Ez. 28*) ; mais, dans la recherche actuelle, on tend à considérer ces deux textes comme à peu près contemporains, et s'il y a dépendance de l'un par rapport à l'autre (ce qui n'est pas certain), elle serait plutôt en sens inverse : le récit de *Gen. 3* s'inspire des motifs mythologiques et cultuels de l'oracle d'*Ez. 28*.
3. Autour de cette opinion largement partagée, quelques-uns situent cette rédaction dans une période qui précède de peu l'exil (fin du VIIIe s.), ou au contraire après l'exil, au moment de la reconstruction du Temple (fin du VIe s.).
4. Ces deux récits sont distingués dans le texte n°2 en annexe : récit de création en romaines (2, 4-14.18-25 ; 3,20.23), récit de chute en italiques (2, 9.15-17 ; 3, 1-19.22.24).

La formation des textes bibliques : L'Ancien testament

Gilles Dorival, professeur à l'université de Provence, Institut universitaire de France

Par Ancien Testament, on entend deux réalités littéraires distinctes :

- l'*Ancien Testament hébreu*, qui se compose de 22 livres (à l'époque de Flavius Josèphe, à la fin du premier siècle de notre ère, où *Ruth* est regroupé avec *Juges* et *Lamentations* avec *Jérémie*) ou de 24 livres (un peu après l'époque de Flavius Josèphe, où *Ruth* et *Lamentations* ne font plus partie des livres prophétiques). Ces livres sont regroupés en trois catégories :

- la Torah ou Loi ou Pentateuque (littéralement l'ensemble des cinq livres) : *Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome*,
- les *Nebiim* ou Prophètes : *Josué, Juges, 1-2 Samuel, 1-2 Rois, Esaïe, Jérémie, Ezéchiel*, les XII Petits Prophètes,
- les Ketubim ou Écrits ou Hagiographes : *Psaumes, Job, Proverbes, Ruth, Cantique, Ecclésiaste, Lamentations, Esther, Daniel, Esdras-Néhémie, Chroniques*,
- l'*Ancien Testament de la Bible grecque des Septante*, traduite de l'hébreu à Alexandrie et ailleurs à partir du III^e siècle avant notre ère. Elle donne les mêmes livres que la Bible hébraïque, plus quelques livres supplémentaires (*Judith, Tobit, Sagesse, Siracide, 1 Esdras, 1-4 Maccabées*) et quelques passages complémentaires (comme les suppléments à *Daniel* : *Suzanne, Bel et le Dragon*; ou les suppléments à *Jérémie* : *Baruch* et *Lettre de Jérémie*). Ces livres et passages en plus ont été traduits de l'hébreu (*Siracide*) ou de l'araméen (la plus grande partie de *Tobit*) ou encore ont été composés directement en grec (*Sagesse*). Ces livres grecs ne sont pas organisés de manière tripartite, mais bipartite : *Loi* et *Prophètes*.

Paradoxalement, nous connaissons l'histoire du dernier État juif (avant la renaissance d'Israël en 1948), non par la Bible hébraïque, mais par la Bible grecque, qui deviendra l'Ancien Testament des premiers siècles chrétiens.

Les caractéristiques principales de ce corpus sont les suivantes :

- diversité des formes littéraires et hétérogénéité du corpus. Les cinq livres de la Torah mêlent le récit de la création du monde, de l'homme, des premières générations (les patriarches, d'Adam à Jacob et Joseph) et le récit des premiers temps du peuple hébreu conduit par Moïse (depuis l'Égypte jusqu'à la terre promise en passant par quarante ans d'errance dans le désert) avec les dispositions de la législation mosaïque. Les livres des Prophètes mêlent les récits de conquête (*Josué*) et de guerre (*David, Salomon*) avec des collections d'oracles prophétiques. Les Écrits mêlent des récits historiques (*Esdras, Chroniques*), des oracles prophétiques (*Daniel*), des textes de sagesse (*Job, Proverbes, Ecclésiaste*), des histoires romancées (*Ruth, Esther*), des poèmes amoureux (*Cantique*), des lamentations (*Lamentations*) et des hymnes, chants de louange, supplications, prières (*Psaumes*) ;

- incertitudes sur le processus de rédaction. Pour les rabbins anciens, les livres ont tous été composés avant la fin de l'époque perse, et certains bien avant cette période, notamment la Torah dont la paternité mosaïque ne fait de doute pour personne. Les modernes estiment que des documents anciens ont existé, qui ont été mis au point au VII^e siècle ou au VI^e siècle. Une date beaucoup plus tardive est parfois avancée : les années 200, qui voit l'activité de Siméon le juste.

Jusqu'aux années 1950, les manuscrits bibliques les plus anciens étaient grecs (le *Vaticanus* et le *Sinaiticus* du IV^e siècle, l'*Alexandrinus* du V^e siècle). Les manuscrits hébreux n'étaient pas antérieurs au Xe siècle (le codex d'Alep date de 930, celui de Saint-Pétersbourg de 1008/1009). Ces manuscrits hébreux témoignent d'un long travail de mise au point du texte qui a été effectué en Babylonie et en Galilée, à Tibériade, entre le IV^e et le XI^e siècles : c'est la Massore, ou " compte ", c'est-à-dire en premier lieu une série d'annotations marginales de type philologique, en second lieu les points voyelles et les divers signes d'accentuation. Les découvertes de Qumrân nous ont fait remonter de plus de dix siècles en arrière et font connaître un texte pré-massorétique sans vocalisation, parfois très proche du

texte consonantique de la Massore (on l'appelle en ce cas protomassorétique), parfois assez différent de lui et proche du modèle de la Bible grecque ou encore du texte connu par le Pentateuque samaritain (les Samaritains forment un groupe religieux qui s'est séparé du judaïsme sans doute au début de l'époque hellénistique). Nous savons aujourd'hui qu'au début de l'ère vulgaire coexistaient plusieurs types de textes bibliques et que le texte massorétique ne s'est imposé qu'au bout d'une longue histoire, grâce aux pharisiens devenus les Sages ou rabbins.

Les recherches récentes renouvellent la question de la sacralisation du texte biblique, de sa canonicité. La théorie classique, en vogue depuis la fin du XIXe siècle, voyait les trois parties de la Bible comme le résultat d'un processus historique : la Torah ou Loi aurait été canonisée au retour d'exil, à l'époque d'Esdras et de Néhémie ; les Prophètes auraient été proclamés dans les années 200 avant notre ère, juste avant l'époque maccabéenne ; la collection des Écrits devrait être mise en rapport avec l'activité des rabbins à Yabneh/Jamnia, dans les années 100 de notre ère. En fait la plus ancienne réalité canonique que nous puissions atteindre est le couple constitué par "la Loi et les Prophètes", mais on discute de l'époque où ce couple est apparu. Toutefois il est probable, sinon certain, que, au retour d'exil, dans la dernière moitié du VIe siècle ou un peu après, les autorités perses ont reconnu la validité juridique de la Loi juive pour le peuple juif soumis à leur autorité, comme ils le faisaient pour les lois d'autres peuples sous leur dépendance. Mais cette reconnaissance de la validité de la Loi par des autorités païennes doit être soigneusement distinguée de la question de la canonicité, qui relève d'une décision interne au judaïsme ancien. Pour la troisième partie du canon juif, les Écrits, un certain nombre de textes (principalement, dans la Bible grecque, le prologue du Siracide et, à Qumrân, 4QMMT) semblent aller dans le sens d'une canonisation antérieure à l'ère chrétienne. En réalité, ces textes montrent seulement que l'expression "la Loi et les Prophètes" n'est plus ressentie comme suffisante pour rendre compte de tous les aspects du corpus bibliques. La canonisation des Écrits doit être située à l'époque de Yabneh/Jamnia, dans les années 100 de notre ère. Mais la collection n'est pas complète dès cette époque. Esther ne l'intègre pas avant le IIIe siècle.

Il est intéressant de lire dans cette perspective le prologue du livre intitulé *Sagesse de Jésus fils de Sirakh*, appelé encore *Siracide* ou *Ecclésiastique* (à ne pas confondre avec le livre de *l'Ecclésiaste*). L'indication chronologique qui figure au verset 27 permet d'établir que l'auteur du prologue, Jésus, a traduit le texte de son grand-père entre 132 et 117 avant notre ère. Voici une traduction sur nouveaux frais :

"1 Puisque de nombreux et grands biens nous ont été donnés par la Loi, les Prophètes 2 et les autres livres qui sont à leur suite, 3 - livres à cause desquels il est nécessaire de faire l'éloge d'Israël pour son instruction et sa sagesse-, 4 et comme il est nécessaire non seulement que les lecteurs en personne deviennent des savants, 5 mais encore que les amis de l'étude puissent devenir utiles à ceux du dehors 6 tant par la parole que par l'écrit, 7 mon grand-père Jésus se donna à fond 8 à la lecture de la Loi, 9 des Prophètes 10 et des autres livres de nos pères, 11 il acquit une compétence remarquable en ces matières 12 et il fut conduit lui aussi à écrire un de ces textes dont l'objet est l'instruction et la sagesse ; 13 il voulait que les amis de l'étude devinssent soumis également à ces textes 14 et qu'ils ajoutassent encore bien davantage par leur façon de vivre conforme à la Loi. 15 Vous êtes donc invités 16 à faire la lecture 17 avec bienveillance et attention 18 et à avoir de l'indulgence 19 pour les passages où, semble-t-il, 20 malgré le zèle de la traduction, nous n'avons pas été de force en certaines de nos tournures. 21 Car les textes n'ont pas une force égale 22 lorsqu'ils sont dits dans leur langue originale, en hébreu, et lorsqu'ils sont traduits dans une autre langue 23 et non seulement ce livre-ci 24 mais encore la Loi elle-même, les Prophéties 25 et le reste des livres 26 offrent une supériorité qui n'est pas médiocre lorsqu'ils sont dit dans leur langue originale. 27 En effet, la trente-huitième année du règne du roi Evergète 28 je suis arrivé en Egypte et j'ai séjourné en ce pays 29 j'ai découvert qu'il était (dis) semblable par l'instruction qui n'est pas médiocre 30 j'ai considéré comme tout à fait nécessaire de consacrer moi aussi du labeur et du zèle à traduire ce livre-ci 31 en consacrant beaucoup de veille et de science 32 dans l'intervalle du temps 33 à mener ce livre à son terme et à le donner au public 34 précisément à l'attention de ceux qui, à l'étranger, veulent être les amis de l'étude 35 en se préparant dans leurs moeurs 36 à vivre conformément à la Loi."

Ce texte appelle quelques remarques :

- l'expression " la Loi, les Prophètes et les autres livres " (versets 1-2, 8-10,24-25) ne prouve pas que la tripartition biblique existait dès le milieu du IIe siècle avant notre ère. Elle montre seulement qu'aux yeux de Jésus le couple " la Loi et les Prophètes " ne permet pas de rendre compte de la complexité du corpus biblique et, en particulier, ne correspond pas aux caractéristiques des écrits " d'instruction et de sagesse " (versets 3 et 12). On remarque que l'auteur du prologue n'utilise pas le terme d'Écrits, mais l'expression vague " les autres livres " (versets 2 et 10) ou " le reste des livres " (verset 25). Assurément, la troisième catégorie des Ecrits est présente ici de manière embryonnaire, mais elle n'est pas encore constituée ;
- les thèmes de la science (versets 4 et 31) et de l'étude (versets 5,13 et 34) renvoient à la pratique juive de la lecture et de la méditation, soit dans le temple de Jérusalem, soit dans les synagogues de Judée et de la diaspora (appelées alors "maisons de prières", mais qui étaient en même temps des maisons d'étude). Le judaïsme de Sirakh et de Jésus apparaît comme centré sur la Loi, son observation, son étude, sa méditation. Cela veut-il dire que la Loi se substitue au temple et aux pratiques rituelles ? L'affirmer serait solliciter le texte de manière excessive. Mais il permet de comprendre dans quel contexte intellectuel ont pu émerger des courants juifs acceptant la coupure avec le temple de Jérusalem (Qumrân et les chrétiens) ;
- les versets 11-15 et 34-36 montrent qu'au début du IIe siècle avant notre ère, qui est sans doute l'époque où le grand-père de Jésus a composé le *Siracide*, l'inspiration est liée au contenu sage et vertueux d'un écrit, à sa conformité éthique avec la Loi, à la compétence reconnue à l'auteur. Pour Jésus, la sainteté du livre écrit par son grand-père ne fait pas de doute. Il n'est pas le seul à partager cet avis, puisque le Talmud cite comme Écriture des versets du *Siracide*. Mais, un peu plus de deux siècles après Sirakh et Jésus, la doctrine de l'inspiration a bien changé, puisque, aussi bien chez Flavius Josèphe (*Contre Apion* I 38-41) que dans les écrits rabbiniques ("depuis que sont morts Aggée, Zacharie et Malachie, les derniers prophètes, l'Esprit Saint a été interrompu en Israël" selon Tosefta *Sota* 13, 2), l'inspiration suppose que les livres saints aient été composés avant la fin de la période perse ;
- les versets 21-26 offrent le plus ancien témoignage du thème *traduttore/traditore* ;
- le verset 29 offre un terme difficile (*aphomoion*) dont l'interprétation est loin d'être assurée. La plus probable donne au mot le sens de semblable ou le sens contraire de dissemblable. Jésus a-t-il traduit en grec le livre de son grand père parce que l'Égypte (il faut comprendre sans doute la diaspora juive d'Égypte) diffère d'Israël par son instruction (et en ce cas le livre traduit contribuera à améliorer la situation de la communauté juive locale) ou au contraire parce qu'elle ne diffère pas d'elle (et en ce cas le livre traduit est immédiatement assimilable par les Juifs d'Égypte pour leur plus grand profit) ? La question ne peut être tranchée.

La formation des textes bibliques : Le Nouveau testament

Michel Quesnel, directeur du département de la recherche à l'Institut catholique de Paris

Le Nouveau Testament est parfois appelé aujourd'hui Deuxième Testament, mais l'adjectif " nouveau " est consacré par les siècles. Il s'agit d'un corpus composé de vingt-sept écrits (ou livres), tous rédigés en grec, que l'on peut classer selon leur genre littéraire : cinq récits (les quatre Évangiles et les Actes des Apôtres), vingt et une lettres, et un livre : *l'Apocalypse* appartenant à un genre littéraire assez particulier bien connu : le judaïsme ancien. Les auteurs de ces écrits ont parfois exprimé leur projet littéraire. On peut en donner deux exemples.

Deux projets exprimés

Un premier exemple est fourni par la première épître de Paul aux Thessaloniens, dont voici la traduction de l'adresse et de l'exorde :

" Paul, Sylvain et Timothée à l'Église des Thessaloniens qui est en Dieu le Père et dans le Seigneur Jésus Christ. À vous grâce et paix. Nous rendons continuellement grâce à Dieu pour vous tous quand nous faisons mention de vous dans nos prières ; sans cesse, nous gardons le souvenir de votre foi active, de votre amour qui se met en peine, et de votre persévérante espérance, qui nous vient de notre Seigneur Jésus Christ, devant Dieu notre Père, sachant bien, frères bien-aimés de Dieu, qu'il vous a choisis. En effet, notre annonce de l'Évangile chez vous n'a pas été seulement discours, mais puissance, action de l'Esprit Saint, et merveilleux accomplissement. Et c'est bien ainsi, vous le savez, que cela nous est arrivé chez vous, en votre faveur. Et vous, vous nous avez imités, nous et le Seigneur, accueillant la Parole en pleine détresse, avec la joie de l'Esprit Saint : ainsi vous êtes devenus un modèle pour tous les croyants de Macédoine et d'Achaïe " (1 Th 1, 1-7) ¹.

La première épître aux Thessaloniens est considérée de façon quasi unanime par les exégètes comme le plus ancien texte du Nouveau Testament, bien antérieur aux évangiles. Il aurait été rédigé autour de l'année 50 de notre ère, soit vingt ans environ après la mort de Jésus, que l'on date communément de l'année 30. Le projet de l'auteur est facilement perceptible à partir de ces lignes. Paul a prêché à la bonne parole à Thessalonique où il a fondé une communauté de disciples de Jésus. Il en est parti. Ayant reçu récemment des informations sur la vie de la communauté locale et son rayonnement, il adresse aux fidèles une lettre d'encouragement à poursuivre. L'écrit est de type épistolaire. Son genre littéraire est celui de la consolation, à distinguer des autres genres épistolaires courants, l'apologétique et la parénèse ².

Dans un autre écrit du Nouveau Testament, l'Évangile selon Luc, l'intention de l'auteur est encore plus clairement exprimée. Il le fait dans la dédicace qu'il compose pour son destinataire, un certain Théophile. En voici une traduction :

" Maintenant que beaucoup ont entrepris de recomposer un récit relatif aux actes parachevés parmi nous, conformément à la tradition que nous devons à ceux qui, dès le début, furent les spectateurs et serviteurs du Verbe, j'ai, moi aussi, décidé de vous en faire une rédaction ordonnée, excellent Théophile, en restant attaché à les suivre, depuis le point de départ, tous, exactement, afin que vous découvriez, relative aux instructions que vous avez entendues, la certitude " (Lc 1, 1-4) ³.

On ne saurait être plus explicite en matière de projet. L'auteur sait qu'il existe déjà des récits concernant " les actes parachevés parmi nous " ; ces récits se fondent sur une tradition remontant à des " spectateurs ", terme que l'on pourrait traduire de façon plus proche de l'étymologie par " témoins oculaires ". Son projet est d'en écrire un autre, un de plus, pourrait-on dire, destiné à Théophile,

personnage réel ou fictif dont le nom signifie " ami de Dieu ", pour appuyer la " certitude " des enseignements qu'il a reçus.

La comparaison de ces deux *incipit* (celui de Thessaloniens et celui de Luc) révèle que les écrits composant le Nouveau Testament ont été composés pour des raisons diverses, non réductibles à un seul modèle. À aucun moment, l'intention n'est exprimée de constituer à l'origine un recueil ; il s'agit bien d'écrits autonomes, ayant en eux-mêmes leur propre cohérence. Cependant, de très anciens témoignages manuscrits permettent de savoir qu'ils ont été très tôt réunis en un corpus. Les papyrus p45, p46 et p47, tous trois datés du IIIe siècle, regroupent déjà des textes néotestamentaires différents. Ils attestent que le Nouveau Testament existe et qu'il est constitué de plusieurs parties (Évangiles, Actes des Apôtres et Épîtres catholiques, Épîtres pauliniennes, Apocalypse)⁴.

Les témoignages manuscrits

Avant d'exposer comment s'est faite la rédaction des textes du Nouveau testament, il convient d'indiquer, comme cela a été fait pour l'Ancien, comment on a accès aux textes. Les éditions critiques et les traductions disponibles sont en effet l'aboutissement d'un travail de recherche critique d'une ampleur considérable.

Le texte du Nouveau Testament est connu par des manuscrits antiques beaucoup plus nombreux que pour l'Ancien ; il est même, et de loin, le corpus littéraire le mieux attesté de l'Antiquité, et pour la proximité chronologique de la copie avec la rédaction originelle, et pour la quantité des témoins. On en possède, de façon complète ou fragmentaire, dans la langue grecque originale ou en traduction, environ cinq mille manuscrits antérieurs à l'invention de l'imprimerie. Les supports sont de papyrus ou de parchemin. On notera que la plupart étaient reliés en forme de codex (par la tranche, comme les livres modernes), forme de reliure qui fit son apparition au début du II^e siècle de notre ère, et qui permet l'écriture recto verso. Le rouleau, forme traditionnelle pour reproduire les Écritures juives, n'est pratiquement pas attesté.

Les plus anciens manuscrits sont des papyrus - une centaine - dont la plupart ont été découverts en Égypte, pays dont la sécheresse du climat permet la conservation optimale des matériaux organiques. C'est cependant un matériau fragile, ce qui a pour résultat que beaucoup, surtout les plus anciens, sont très fragmentaires : ils peuvent ne reproduire alors que quelques lignes d'un seul livre. On les désigne, de façon conventionnelle, par la lettre p suivie d'un numéro d'ordre. Les lieux de conservation sont divers : musées, bibliothèques, collections privées. Trois grandes collections privées, constituées au XIX^e et au XX^e siècles, possèdent plusieurs témoins de premier intérêt : la John Rylands Library (à Manchester, au Royaume Uni), la collection Bodmer (à Genève), la collection Chester Beatty (à Dublin). À titre d'exemple, citons un témoin remarquable, celui que les papyrologues et épigraphistes considèrent habituellement comme le plus ancien de tous. Il s'agit du papyrus p52, que l'on date généralement des alentours de l'année 150. Conservé dans la John Rylands Library, il mesure 6x9 cm, et est écrit au recto et au verso. Le texte reproduit est celui de l'évangile selon Jean, au recto Jn 18,31-33, et au verso Jn 18,37-38.

Les manuscrits sur parchemin utilisent un matériau plus précieux. Ils apparaissent dès l'ère Constantinienne, au IV^e siècle, au moment où les Églises disposèrent d'un statut public et de moyens financiers suffisants pour se payer des livres coûteux. La conservation est en général bien meilleure que pour les papyrus. Chacun reproduit tout ou partie du Nouveau Testament, parfois joint au texte grec de l'Ancien, la Septante. Citons quelques grands témoins.

Les deux plus anciens (IV^e siècle) reproduisent l'essentiel du texte du Nouveau Testament. Il s'agit du Sinaïticus, composé de la Septante - dont quelques feuillets manquent - et du Nouveau Testament complet, à quoi il faut ajouter l'Épître de Barnabé et une partie du Pasteur d'Herma. Découvert par Tischendorf au monastère Sainte-Catherine du Sinaï, au XIX^e siècle, il se trouve actuellement à la British Library de Londres. Un autre codex date à peu près de la même époque, le Vaticanus. Lui

aussi commence par le texte de la Septante et se poursuit par le Nouveau Testament. Les premières et les dernières pages du codex sont perdues, ce qui a pour conséquence qu'on ne peut en connaître le contenu originel exact. De provenance inconnue, il est entré à la Bibliothèque Vaticane, à Rome, à la fin du XVe siècle.

Pour mémoire, citons encore trois grands témoins un peu plus récents, ceux-ci qui datent du Ve siècle : l'*Alexandrinus* (à la British Library de Londres), l'*Ephraemi Rescriptus* (le texte du Nouveau Testament a été gratté pour laisser place à un commentaire de saint Ephrem ; à la Bibliothèque Nationale de Paris), et le codex Bezae Cantabrigensis (édité par le protestant Théodore de Bèze au XVIe siècle, actuellement à Cambridge, au Royaume Uni)⁵.

La rédaction des textes

La rédaction des textes du Nouveau Testament est le résultat d'un processus long, échelonné sur environ un siècle. Un aperçu de la date vraisemblable des livres qui le composent mérite d'être rapidement donné avant que ne soient abordés le processus de composition proprement dit et la constitution du corpus.

Dates de rédaction⁶

Aucun des livres du Nouveau Testament n'est clairement daté. Les lettres mises à part, ils ne comportent pas non plus de nom d'auteur. Etablir la date de la rédaction d'un écrit nécessite un travail critique minutieux mais qui ne peut aboutir qu'à des hypothèses exégétiques. Malgré les divergences d'opinion et les débats toujours en cours, un certain consensus se dessine pourtant. Rappelons, pour fixer les idées, que Jésus commença sans doute sa prédication dans le courant de l'année 27, sous Tibère, et qu'il mourut en 30.

Les plus anciens textes chrétiens connus sont les lettres de Paul. On peut les dater entre l'année 50 (date de la première épître aux Thessaloniens) et l'année 65 environ. Paul mourut sous Néron, en 64 ou en 67. L'apôtre, cependant, fut imité. Une seconde vague d'écrits pauliniens, pseudépigraphes, constitue ce que l'on appelle le deutépaulinisme, et une troisième est souvent nommée tritopaulinisme. À leur propos on peut véritablement parler d'école paulinienne. La rédaction de ces deux ensembles conduit jusque vers l'année 100. Des collections de lettres de Paul se constituèrent assez vite. On en trouve déjà une trace dans l'un des écrits les plus récents du Nouveau Testament, la seconde épître de Pierre, elle-même pseudépigraphie (2 P 3,15-16).

L'évangile le plus ancien est sans doute l'évangile selon Marc ; on peut en situer la rédaction autour de l'année 70, un peu avant ou un peu après selon les auteurs. Le 29 août 70 est la date de la prise de Jérusalem par Titus ; c'est un des pivots de la chronologie néotestamentaire. Viennent ensuite les évangiles de Luc et de Matthieu, datés des environs de l'année 85. L'évangile selon Jean est le plus jeune des quatre évangiles canoniques ; la période 90-95 en est une date de composition possible, souvent retenue.

Le phénomène de pseudépigraphie jouant constamment, comme pour l'Ancien Testament, on continua d'écrire jusque dans les années 125, sous le nom des apôtres ou de leurs proches collaborateurs, des textes qui furent intégrés ensuite au Nouveau Testament. De Jésus aux derniers écrits du Nouveau Testament, un siècle environ s'est donc écoulé.

Le processus de formation

La diversité des circonstances d'écriture et de genre littéraire des textes du Nouveau Testament a pour conséquence qu'il n'existe pas un modèle de formation commun pour tous. On peut distinguer deux modèles principaux, mais on s'attardera principalement sur le second.

Les épîtres

Les lettres de Paul ou d'autres épistoliers du Nouveau Testament sont au départ d'une seule venue. La rédaction en fut étalée sur une brève période, de quelques jours pour les plus courtes à quelques semaines pour les plus longues. L'auteur dictait à un scribe professionnel ; les conditions d'écriture de l'Antiquité ne permettaient pas d'écrire plus de quelques mots à la minute. Il faut cependant noter que des lettres ou des billets écrits dans des circonstances différentes ont pu être par la suite mis bout à bout. Le cas est presque assuré pour certaines épîtres de Paul (2 Corinthiens) ; il est débattu pour d'autres (1 Corinthiens, Philippiens).

Dans le caractère composite des textes, il convient aussi de tenir compte des gloses qui ont pu être introduites par la suite, du fait des copistes. Un travail de critique textuelle et de critique littéraire est nécessaire pour repérer tous ces phénomènes⁷.

Les récits évangéliques⁸

Le processus d'élaboration des premiers récits chrétiens est beaucoup plus complexe que pour les textes épistolaires, et s'étend sur une période de temps nettement plus longue (entre quarante et soixante ans). Pour ne pas complexifier le propos, on se limitera aux évangiles, sans s'attacher aux Actes des Apôtres qui posent un problème de sources assez spécifique. Comme pour les questions touchant aux dates, les hypothèses concernant les sources, leur interdépendance et leur exploitation sont débattues par les historiens et exégètes. La reconstitution ici proposée, bien qu'assez généralement admise, ne fait pas l'unanimité.

Les sources les plus reculées des récits évangéliques sont des traditions ayant pris naissance du vivant même de Jésus, reconnu comme prophète et maître d'enseignement. Elles furent recueillies par les disciples qu'il avait rassemblés autour de lui. Pendant un temps difficile à déterminer, elles restèrent sans doute orales, le monde sémitique du Ier siècle étant plus familier de ce type de transmission qu'il ne l'était de l'écrit. Les auteurs des récits évangéliques sont convaincus, comme l'exprime Luc (1, 2), que leur information remonte jusqu'aux spectateurs ou témoins oculaires des faits. Ils estiment aussi que la prédication de Jean Baptiste en constitue le commencement ; elle est le point de départ d'une série d'événements qui constituent le sujet même des évangiles canoniques.

Les communautés qui eurent foi en la résurrection de Jésus constituèrent, à partir de l'année 30, le milieu porteur des traditions que l'on vient d'évoquer. Assez vite, elles prirent le nom d'Églises (du mot grec qui signifiait " assemblée "). Elles utilisèrent ces traditions et les mirent en forme pour répondre aux nécessités de leur fonctionnement : la prédication missionnaire, la catéchèse des nouveaux convertis, le culte, toutes ces activités étaient l'occasion de rappeler ce que Jésus avait dit ou fait. Des récits fragmentaires virent ainsi le jour et se fixèrent. L'hypothèse a été émise, par exemple, que le récit de la Passion selon Marc serait une *haggadah* pascale⁹, c'est-à-dire le récit porteur des célébrations annuelles de la Pâque chrétienne. Progressivement, des collections de récits et de paroles de Jésus appelées *logia* (= oracles) se constituèrent.

La critique des sources appliquée aux évangiles de Matthieu et de Luc, qui possèdent de nombreux passages parallèles absents de Marc, conduisit à émettre l'hypothèse qu'il exista un recueil écrit de paroles de Jésus qui servit de source commune à ces deux évangiles. Connue sous le nom de Source Q (de l'allemand *Quelle*) ou Source des *logia*, elle aurait vu le jour dans les années 50-60.

Avec l'évangile selon Marc, rédigé vers l'année 70, on posséderait un premier récit complet des événements concernant Jésus. Le terme " complet " mérite quelques lignes de commentaire. Il ne s'agit pas, en effet, d'une biographie prétendant couvrir la période de temps comprise entre la naissance et la mort du héros, mais d'un récit débutant avec la prédication de Jean Baptiste, appelée précisément le " commencement " (Mc 1, 1), et s'achevant sur l'évocation d'un tombeau ouvert et vide, considéré comme le signe de la résurrection de Jésus après sa crucifixion (Mc 16, 1-8)¹⁰. Le besoin pour les

Eglises de réaliser cette mise en forme littéraire coïncida sans doute avec la disparition de la première génération des apôtres. Fixer les traditions reçues de ces témoins privilégiés devint nécessaire. Selon la classique " Théorie des Deux Sources " les matériaux présents dans les évangiles de Matthieu et de Luc seraient, en grande majorité tirés d'une part de la Source Q, d'autre part de l'Évangile selon Marc. Mais il existe d'autres schémas d'interdépendance.

Après Marc, d'autres récits continus virent le jour, aux dates qui ont été indiquées ci-dessus : successivement furent rédigés les évangiles selon Matthieu et Luc, l'évangile selon Jean, et les Actes des Apôtres qui constituent le second volume de l'œuvre de Luc. Les noms traditionnels par lesquels nous désignons ces écrits, Matthieu, Marc, Luc et Jean, ne figurent pas dans les textes ; il est difficile de savoir s'ils se réfèrent à un auteur supposé, ou s'ils servent à nommer le fondateur de la communauté au sein de laquelle les traditions furent rassemblées. Cela peut varier d'un cas à l'autre.

La canonisation

Une dernière étape dans la formation du Nouveau Testament est celle qui vit se constituer le corpus. On ne peut lui donner de date précise. Il s'agit d'un processus échelonné sur l'ensemble du II^e siècle et qu'il faut peut-être étendre jusqu'au début du III^e. Deux facteurs jouèrent ici sans doute un rôle majeur. Le premier est la constitution du canon hébreu des Écritures juives, à la fin du I^{er} siècle, sous la direction des rabbins réunis à Javné, sur la côte orientale de la Méditerranée, à proximité de Jaffa. Le second est la lutte contre les premières hérésies, notamment celle de Marcion (mort à Rome vers 160), qui avait lui-même opéré une sélection de textes chrétiens correspondant à ses propres perspectives. Les premières traces d'un canon des Écritures chrétiennes sont décelables à Rome, dans un document appelé *Canon de Muratori*, du nom du savant qui l'édita au XVIII^e siècle, et en Gaule chez Irénée de Lyon (*Adversus Haereses*, III, 1, 1). Mais lorsqu'on parle de Canon chrétien, on ne peut se limiter au seul Nouveau Testament ; au Nouveau Testament il faut ajouter l'Ancien Testament grec, la Septante, qui est un corpus de textes juifs dont la plupart sont des traductions de la Bible hébraïque réalisées en milieu Alexandrin.

La canonisation des Écritures chrétiennes opéra une sélection parmi d'autres écrits déjà existants. Ne furent pas retenus les écrits des Pères apostoliques (Clément de Rome, Ignace d'Antioche, la *Didachè*, Hermas, etc.), considérés comme témoins de traditions postérieures à celles conservées dans le Nouveau Testament.

Ne furent pas retenus non plus plusieurs écrits, tous rédigés avant la fin du II^e siècle, que l'on se mit à appeler apocryphes, c'est-à-dire " cachés " : cinq Évangiles et une Apocalypse. Trois de ces Évangiles sont nés en milieu chrétien de langue araméenne : Évangile des Ebionites, Évangile des Nazaréens, Évangile des Hébreux. On n'en connaît que quelques fragments par des citations chez les Pères de l'Église. Les deux autres furent originellement rédigés en grec : l'Évangile de Pierre, dont on a retrouvé une section assez importante en 1884 ; l'Évangile de Thomas, dont on connaissait quelques fragments grecs et dont une traduction copte complète a été retrouvée en 1947 à Nag Hammadi, en Égypte. Une Apocalypse de Pierre, difficile à dater avec précision, ne fut pas, elle non plus, retenue dans le Canon chrétien des Écritures. Évangile de Pierre, Évangile de Thomas et Apocalypse de Pierre sont des écrits pseudépigraphes. Il existe de très nombreux autres écrits chrétiens apocryphes, mais ils sont postérieurs à la fin du II^e siècle. La question de leur introduction dans le canon ou de leur exclusion ne se pose pas¹¹.

Une lecture synoptique de textes

A titre d'illustration du processus de formation des récits évangéliques, on peut proposer une lecture comparée de textes empruntés respectivement aux Évangiles de Matthieu, Marc et Luc. Ces trois Évangiles contiennent en effet de nombreux passages parallèles, ce qui leur vaut l'appellation de Synoptiques. L'événement rapporté dans les passages ci-dessous est une controverse entre Jésus et d'autres maîtres juifs à propos d'épis que les disciples avaient arrachés le jour du sabbat. Les textes

peuvent être disposés en colonnes pour faciliter la comparaison. Et, dans la lecture qui suivra, nous tenterons de mettre en évidence les intentions de chaque auteur telles que chacun les exprime à travers sa façon de rédiger ¹².

Mathieu 12, 1-8	Marc 2,23-28	Luc 6, 1-5
1 En ce temps-là		
Jésus partit, le sabbat, à travers les moissons ; mais ses disciples eurent faim et commencèrent	23 Et il arriva que, durant le sabbat, il passait à travers les moissons et ses disciples commencèrent à se frayer un chemin	1 Or, il arriva que, durant un sabbat, il passait à travers des moissons, et ses disciples
à arracher des épis et à (les) manger.	en arrachant les épis.	arrachaient et mangeaient des épis en les froissant de leurs mains.
2 Mais les Pharisiens, ayant vu,	24 Et les Pharisiens	2 Mais quelques Pharisiens
lui dirent : " Voilà ! Tes disciples font ce qu'il n'est pas permis de faire durant un sabbat ? "	lui disaient : " Vois ! Pourquoi font-ils, le sabbat, ce qui n'est pas permis ? "	dirent : " Pourquoi faites-vous ce qui n'est pas permis le sabbat ? "
3 Mais il leur dit : " N'avez-vous pas lu (ce) que fit David lorsqu'il eut faim, et ses compagnons ;	25 Et il leur dit : " N'avez-vous jamais lu (ce) que fit David lorsqu'il fut dans le besoin et qu'il eut faim, lui et ses compagnons ?	Et leur répondant <i>Jésus dit</i> : " N'avez-vous donc pas lu ce que fit David lorsqu'il eut faim, lui et ses compagnons ;
4 comment il entra dans la maison de Dieu et ils mangèrent les pains de proposition qu'il ne lui était pas permis de manger ni à ses compagnons mais aux prêtres seuls ?	26 Il entra dans la maison de Dieu au temps du grand prêtre Abiathar, et il mangea les pains de proposition qu'il n'est pas permis de manger sinon aux prêtres et en donna aussi à ses compagnons. "	4 comme il entra dans la maison de Dieu et, prenant, il mangea les pains de proposition et donna à ses compagnons (<i>ces pains</i>) qu'il n'est pas permis de manger mais aux seuls prêtres ? "

<p>5 Ou n'avez-vous pas lu dans la Loi que, le sabbat, les prêtres dans le Temple violent le sabbat sans être en faute ? 6 Or, je vous dis qu'il y a ici plus grand que le Temple. 7 Mais si vous aviez compris ce qu'est : <i>Je désire la miséricorde et non le sacrifice</i>, vous n'auriez pas condamné (des gens) qui sont sans faute.</p>		
	<p>27 Et il leur disait : " Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat ;</p>	<p>5 Et il leur disait :</p>
<p>8 Ainsi, le Fils de l'homme est seigneur du sabbat. "</p>	<p>28 en sorte que le Fils de l'homme est seigneur même du sabbat. "</p>	<p>" Le Fils de l'homme est seigneur du sabbat. "</p>

Une étude complète des différences entre ces trois récits parallèles vaudrait d'être faite ; elle dépasserait pourtant les limites de notre contribution. Contentons-nous ici de remarquer les différences entre les trois finales ¹³.

Chez Matthieu, les paroles de Jésus qui concluent l'épisode (versets 5-8) sont beaucoup plus développées que dans les récits parallèles. Jésus accumule les arguments tirés des Écritures juives pour justifier le comportement des disciples qui ont enfreint la loi du repos sabbatique. Au verset 7, il appelle le prophète Osée à l'appui de son argumentation. L'évangéliste met l'accent sur le fait que la communauté constituée par Jésus et ses disciples agit dans l'esprit de la " Loi et des Prophètes ". Cela n'étonne pas lorsqu'on sait que l'Évangile selon Matthieu prit corps dans une communauté composée de Juifs devenus chrétiens, soucieux de marquer la continuité entre l'enseignement de Jésus, leur maître, et celui des autres maîtres juifs.

La particularité du récit de Marc tient principalement à son verset 27, qui n'existe pas dans les parallèles. L'évangéliste utilise ici le motif, classique dans le judaïsme, de l'intention divine lorsque fut institué le sabbat. On connaît en effet une sentence rabbinique attribuée à Rabbi Simon ben Menasya, qui mourut vers l'année 180 de notre ère, proche de la phrase que Marc place dans la bouche de Jésus : " C'est à vous que le sabbat a été remis, ce n'est pas vous qui avez été remis au sabbat. " Elle se trouve dans la *Mekhilta* (traité) sur Exode 31. Elle énonce un principe universel : l'homme est la mesure du commandement. Le message qui s'en dégage est universaliste. L'observation pouvait toucher de près les chrétiens de Rome, lieu de composition probable de l'évangile de Marc, la ville universelle par excellence.

Quant à Luc, il ne donne pas d'autre justification au comportement des disciples qu'une parole sur la seigneurie de Jésus (verset 5). Jésus est le seul maître ! L'évangéliste est issu d'un milieu hellénistique cultivé. Il place la vie et la mort de Jésus au centre de l'histoire, et Jérusalem en est le pivot géographique. Il n'est pas besoin d'autre justification au comportement de ses disciples que l'autorité de ce maître et seigneur, crucifié à Jérusalem où il se manifesta, vivant, après sa mort.

Conclusion

Ces quelques remarques mettant en relief la perspective de chaque auteur sont, semble-t-il, significatives de ce que fut la dernière étape de la formation des récits : chaque récit est une œuvre d'auteur. Celui-ci baigne dans un milieu riche en traditions sur Jésus et utilise les sources à sa disposition ; mais il les exploite en tenant compte de ses destinataires et des accents qu'il souhaite donner à son récit.

Chaque auteur du Nouveau Testament est aussi un lecteur de la Bible juive. La référence qu'il y fait est plus ou moins explicitée, elle n'est jamais absente. Le Nouveau Testament peut être défini comme une relecture des Écritures juives à la lumière de l'événement Jésus Christ.

-
1. *Nouveau Testament, Traduction Œcuménique*, 1989, p. 615-616.
 2. La rhétorique grecque a établi des parallèles entre l'art épistolaire et l'art du discours. Au genre épistolaire de la consolation correspond, pour les discours, le genre oratoire démonstratif ou épidéictique (à distinguer des discours de type judiciaire et des discours de type délibératif).
 3. Traduction E. Delebecque, *Évangile de Luc*, 1976, p. 1-3.
 4. L. Vaganay, C.B. Amphoux, *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, Paris, 1986, p. 30.
 5. Pour un catalogue des principaux manuscrits et les principes méthodologiques de la critique textuelle du Nouveau Testament, voir L. Vaganay, C.B. Amphoux, op. cit. (ci-dessus, note 4).
 6. Pour plus de détail, voir D. Marguerat (ed.), *Introduction au Nouveau Testament, Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, 2001 (1ère éd. 2000).
 7. Pour Paul, on se reportera à M. Quesnel, *Paul et les commencements du christianisme*, Paris, 2001, pages 115-136.
 8. Voir notre ouvrage : M. Quesnel, *L'histoire des évangiles*, Paris, 2000 (1ère éd. 1987) ; ou, pour une présentation plus détaillée, le collectif édité sous la direction de D. Marguerat (ci-dessus, note 6).
 9. *Haggadah* : Nom hébreu donné au livre qui contient l'ordre liturgique de la célébration de la Pâque juive.
 10. La critique reconnaît de façon quasi unanime que le récit originel de Marc s'arrêtait en Mc 16, 8. Les versets suivants (Mc 16, 9-20) sont un ajout du IIe siècle.
 11. Plusieurs apocryphes chrétiens sont actuellement accessibles en traduction française : *Écrits apocryphes chrétiens, vol. I*, F. Bovon, P. Geoltrain (eds), " Bibliothèque de la Pléiade ", Paris, 1997. Des notices de présentation introduisent chaque document. Un second volume est en préparation.
 12. D'après P. Benoit, M.-E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français*, tome 1 : Textes, Paris, 2001, pages 38-39.
 13. Pour une comparaison plus fouillée, on pourra se reporter à E. Delebecque, *Études sur le grec du Nouveau Testament*, Aix-en-Provence, 1995, p. 27-36 (première publication : *Revue des Études grecques*, 88, 1975).

La formation des écritures islamiques

Alfred-Louis de Prémare, professeur émérite, université de Provence et Ireman

On ne peut pas parler de la formation du Coran sans parler de l'ensemble des écritures islamiques durant cette même période. En effet, si nous nous plaçons dans la perspective de l'histoire des textes, les deux corpus d'écritures aujourd'hui canoniques pour les musulmans, le Coran et le *Hadîth*, sont nés ensemble, bien que la mise en forme des grands corpus de *Hadîth* fût postérieure à celle du corpus coranique.

Par ailleurs, le Coran n'est pas la seule source de référence canonique en matière de législation, celle-ci couvrant les différents champs de la vie concrète de la communauté musulmane : droit privé, droit pénal, statut personnel, etc. Il y a aussi le *Hadîth*, l'ensemble des traditions rapportées du prophète de l'islam, appelé aussi Sunna, c'est-à-dire " pratique normative ". À titre d'exemple, l'obligation des cinq prières quotidiennes n'est pas tant définie par le Coran que par le *Hadîth*. De même, pour comprendre les controverses actuelles sur le foulard islamique, il ne faut pas se référer seulement au Coran, mais également à un célèbre *hadîth* (logion) attribué au prophète de l'islam disant que, de la femme, on ne doit voir que le visage et les mains. En ce qui concerne la lapidation des adultères, cette peine ne se trouve pas dans le Coran, mais dans la Sunna.

Il me faut faire d'abord une mise au point sur le terme " corpus " appliqué au Coran, dans la mesure où les musulmans refusent généralement ce terme car le Coran est pour eux un texte sacré descendu du ciel et non un corpus qui serait le produit d'un assemblage humain. Et pourtant la tradition islamique elle-même parle de " rassemblement ", de " collecte " [*jam*'], de textes rassemblés après la mort du prophète. Au fond, le terme " corpus " ne dit pas autre chose et on peut l'employer même si certains musulmans d'aujourd'hui ne s'en satisfont pas. En effet, la simple lecture du Coran montre bien ce caractère de rassemblement de textes fragmentaires, souvent juxtaposés et souvent sans véritable continuité de l'un à l'autre, même si leur juxtaposition finale peut obéir à une certaine intention.

Que le terme " corpus " puisse être appliqué au *Hadîth* est encore plus évident. Plusieurs des grands corpus canoniques du IX^e siècle sont intitulés *jâmi'*, " celui qui rassemble ", et leurs unités littéraires en sont des fragments discontinus, même lorsqu'elles sont classées par thèmes.

On peut donc dire, aussi bien pour le Coran que pour le *Hadîth*, que ces corpus non seulement ont été " rassemblés ", mais aussi qu'ils ont fait l'objet d'une activité rédactionnelle et d'une élaboration, et donc qu'ils ont une histoire. Or, pour comprendre cette histoire, il faut l'envisager sous trois aspects : il s'agit d'un processus sur une longue période, dans un espace élargi, fruit d'un travail collectif.

Une longue période, un espace élargi, un travail collectif

Pour les musulmans, la totalité du Coran a été révélée (le terme propre est " descendue ") pendant la carrière du prophète, entre 610 et 632. Dans un premier temps, la recherche orientaliste moderne a généralement repris ce schéma, classant les différents chapitres (sourates) du Coran comme ayant été révélés successivement à La Mecque et à Médine. Les manuels scolaires reprennent généralement ce schéma, certains allant même jusqu'à dire, par exemple : " En 610, le Coran est révélé par l'archange Gabriel ". Cette perspective, outre l'utilisation d'un langage proprement confessionnel, ne tient pas compte du travail rédactionnel qui s'est étendu bien après la mort du prophète de l'islam et dont la tradition islamique nous donne de multiples témoignages.

De même, il savoir que la constitution du corpus s'est faite dans un espace plus large que celui de La Mecque et de Médine, qui s'étendait du Hedjaz et du Yémen à la Mésopotamie. En effet, nous avons

affaire à un processus qui commence à Médine, mais qui continue après la conquête en Syrie et en Mésopotamie surtout, où se constituent des codex concurrents de celui de Médine.

Il s'agit donc d'une période longue : il faut compter environ un siècle pour l'établissement d'une vulgate officielle du Coran, et un siècle de plus pour celui des grands corpus canoniques du *Hadîth*.

Il s'agit aussi d'un travail collectif qui prend en compte l'œuvre de scribes dont la tradition islamique atteste l'existence et nous donne les noms. On y parle des secrétaires qui entourent Muhammad dont certains sont d'anciens juifs qui ont adhéré à la foi nouvelle ; tel autre est d'origine éthiopienne ou byzantine, à côté d'Arabes de la Péninsule, du Nord ou du Sud. Certaines traditions laissent penser que Muhammad reçoit du ciel, mais aussi de ses secrétaires !¹ Après la mort du fondateur, le travail de constitution du corpus se poursuit non seulement à Médine, mais aussi dans les nouveaux centres créés par la conquête : c'est le cas de la nouvelle agglomération de Kûfa en Irak qui verra l'établissement d'un codex coranique concurrent de celui de Médine. Les récits traditionnels évoquent aussi des codex concurrents en Syrie et au Yémen.

Les musulmans des premières générations, racontant comment s'était constitué le Coran, le faisaient avec beaucoup de liberté et de réalisme, et paraissaient donc moins rigides que beaucoup de musulmans d'aujourd'hui.

L'intervention du pouvoir politique

Durant toute cette période, le rôle de l'autorité politique dans ce processus a été considérable. Tous les grands califes ont été impliqués dans la mise en place des écritures. Les califes constituent des commissions pour le rassemblement et la mise au point des textes, contrôlent la diffusion des textes sélectionnés, répriment les dissidents et détruisent les versions concurrentes. Tout cela obéit à une visée politique : sauvegarder l'unité d'une communauté, déjà déchirée par les dissensions, autour d'un pouvoir unique et de textes contrôlés. En effet, le calife est par définition " successeur " du prophète et se trouve investi d'une double fonction de chef religieux et politique de la communauté. La nostalgie d'une alliance idéale entre le politique et le religieux anime l'utopie islamique encore de nos jours.

Le rapport entre le Coran et le Hadîth

Ces deux termes ont aujourd'hui une signification technique bien définie dans la communauté musulmane : le Coran est considéré par les musulmans comme la parole de Dieu, le livre saint, et sa fonction dominante est d'ordre liturgique ; le *Hadîth* est l'ensemble des traditions attribuées au prophète Muhammad et il est considéré comme l'une des sources de la pratique normative de la communauté.

Lorsque nous nous plaçons sur le terrain de l'histoire des textes, et en particulier sur celui de la formation des écritures islamiques, nous sommes obligés de prendre en considération un ensemble d'informations qui laissent entrevoir au départ une certaine indécision entre les deux termes coran et *hadîth*, et les réalités qu'ils recouvrent. Les conclusions que nous pouvons en tirer relèvent alors du domaine des hypothèses fructueuses de la recherche. Elles ne sont pas pour autant à livrer telles quelles devant un public d'âge scolaire.

Le chercheur doit d'abord prendre en compte la grande diversité des sources islamiques à sa disposition. Il peut y relever de nombreux indices qui témoignent de cette indécision initiale. En voici quelques exemples. Un transmetteur de traditions déclare : " J'ai recueilli de l'envoyé de Dieu beaucoup de coran " et il évoque en fait des textes appartenant aujourd'hui au *Hadith*. Autre exemple : le premier calife omeyyade Mu'awiya voulant contrer des opposants qui refusent l'exclusivité des Qurayshites² à prétendre au califat déclare : " Il y a des gens qui rapportent des *hadîths* qui ne sont pas dans le livre de Dieu et qui ne sont pas transmis de l'envoyé de Dieu ". L'affirmation que le pouvoir politique est réservé aux Qurayshites. est une parole attribuée au prophète par les corpus canoniques

du *Hadîth*, mais elle ne figure pas dans le Coran. Dans un ouvrage de controverse chiite, attribué à un auteur du milieu du VIII^e siècle, nous trouvons par deux fois un extrait du Coran actuel annoncé par " Muhammad a dit " ³. Or, pour la foi musulmane, c'est Dieu qui parle dans le Coran et non Muhammad. On pourrait citer d'autres exemples de ce genre.

Le mot " Coran " était au départ un nom commun dont nous retrouvons l'origine dans la langue syriaque où il signifie "lecture" d'une écriture sainte dans un cadre liturgique. Ceci donne à penser que les paroles ou les textes retenus pour constituer le corpus coranique étaient en grande partie destinés à une récitation liturgique. Dans la littérature islamique primitive, on trouve plutôt l'expression " Livre / Écriture de Dieu " pour désigner ce que nous appelons aujourd'hui le Coran. Le mot *hadîth* a, au départ, le sens très général de " relation, rapport, récit " et l'on peut dire que sous son sens technique de " paroles " transmises de Muhammad, il a gardé son sens originel.

Replacer les écritures islamiques dans leur environnement culturel

Sans sous-estimer les éléments de la culture arabe de la Péninsule dont on retrouve l'écho dans le Coran, il faut bien constater que l'islam s'inscrit dans la ligne des traditions religieuses juives et chrétiennes. Il ne faut pas non plus ignorer l'influence d'éléments d'origine zoroastrienne. Le domaine arabe étendu de la Péninsule aux rives de l'Euphrate était largement traversé par tous ces courants. Qu'il s'agisse de Muhammad, des rédacteurs du Coran ou des prédicateurs, tout au long de ce premier siècle de l'islam, tous puisent largement dans la culture ambiante. Dans les textes du Coran, nous trouvons une reformulation de thèmes bibliques à l'usage de la nouvelle communauté. Il faut entendre le terme " biblique " au sens large en y incluant, du côté juif, toute la littérature de commentaire qui entoure la Bible : *Targum*, *Midrash*, *Talmud*, et du côté chrétien, des Évangiles apocryphes aussi bien que des thèmes de la prédication patristique orientale. Contrairement à l'usage chrétien des écritures juives antérieures (par exemple : " comme il est écrit au livre du prophète Isaïe... "), les écritures islamiques ne citent pas leurs sources. Dans le Coran, tout est présenté comme une parole directe de Dieu même lorsqu'il s'agit d'un emprunt évident. Il en est de même dans le *Hadîth* où le réemploi de telle parabole évangélique ou de tel récit des traditions juives est présenté comme une parole de Muhammad. Ajoutons encore que les emprunts sont souvent utilisés dans un cadre polémique contre les juifs et les chrétiens et retournés contre eux. Ce procédé s'inscrit dans un contexte général où les différentes communautés religieuses polémiquaient à coup de citations scripturaires : juifs contre chrétiens, nestoriens contre jacobites, chrétiens contre juifs ou manichéens, etc. Les premiers musulmans, en constituant leurs propres écritures, sont entrés tout naturellement dans ce mode de relations conflictuel très général.

Le langage confessionnel

Il faut prendre garde à ne pas confondre le plan de l'histoire et celui de " l'histoire sainte ". Un manuel d'histoire, lorsqu'il traite des débuts de l'islam, n'a pas à reprendre à son compte les expressions d'un langage confessionnel. Ceci s'applique aussi à l'histoire des Hébreux ou à la vie de Jésus. Cependant, il faut se ménager la possibilité de rendre compte du contenu culturel et religieux en disant : " Les musulmans croient que..., la Tradition rapporte que... ".

Prenons l'exemple du mot " révélation ". Il est employé couramment pour désigner la prédication de Muhammad alors qu'il implique déjà un acte de foi de la part de celui qui l'utilise. Cet usage doit être à reconsidérer dans le cadre d'un enseignement laïc du fait religieux.

En revanche, pour enseigner le contenu culturel ou plus proprement religieux de l'islam, l'enseignant doit être au clair avec le langage utilisé par cette tradition. Ce terme de " révélation ", couramment employé même par les chercheurs laïcs modernes, ne correspond pas au vocabulaire habituel de la littérature islamique pour désigner l'émission du message coranique. Celle-ci parle surtout de " descente " [*tanzîl*]. Le mot " révélation " est une traduction d'inspiration biblique : il renvoie au grec *apocalypsis* (origine du mot " apocalypse "), qui signifie littéralement " dévoilement ". Or, en parlant

de " descente ", la théologie islamique met l'accent sur l'extranéité d'une parole divine descendue du ciel, que le prophète reçoit à la manière d'un réceptacle passif. Il y a un " Livre-source ", conservé sur une " Table auprès de Dieu ", qui descend sur le prophète, lequel ne fait que le transmettre ⁴.

Ce schéma théologique pourrait être explicité dans le cadre de l'histoire des religions : l'Orient ancien véhicule plus ou moins une telle conception depuis les stèles et les tablettes des lois babyloniennes ⁵, les tables de la loi de Moïse sur le mont Sinai " écrites du doigt même de Dieu " ⁶, et surtout les tables célestes d'Hénoch et de la littérature apocalyptique juive. ⁷

-
1. Alfred-Louis de Prémare, *Les Fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris 2002, Seuil collection L'Univers historique, p. 310-313.
 2. Quraysh est la tribu du prophète Mhammad.
 3. A.-L. de Prémare, *Les Fondations...*, p. 317-321.
 4. Le Livre-source, en arabe " la mère du Livre " - *umm al-kitâb* - Coran, 13,39 ; conservé sur une Table - *fi lawhin mahfûz* - Coran 85,21-22.
 5. Cf. la stèle du code de lois d'Hammourabi, édicté " sur l'ordre de Shamash, le grand juge des cieux et de la terre ", comme il est dit dans l'épilogue de ce code.
 6. Bible, Livre de l'Exode, 31,18.
 7. *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1987, p. 568 (1er Hénoch, 81, 1-3) ; p. 616 (Id., 103, 1-3) ; p. 1187-1188 (2e Hénoch, 22, 8-23, 3).

Comment parler des figures fondatrices ? Moïse

Arnaud Sérandour, ingénieur d'études au Collège de France

Médiateur privilégié de la Révélation du dieu d'Israël et de ses commandements auprès du peuple d'Israël, Moïse est le protagoniste des livres de l'Exode, des Nombres et du Deutéronome. Pourtant, il est très peu cité en dehors du Pentateuque (la Thora). Encore le Pentateuque ne donne-t-il presque aucun détail historique précis sur le personnage. L'historicité des récits et du personnage est donc l'objet d'un débat vif et récurrent. En somme, on peut distinguer le Moïse de la Bible du Moïse de l'histoire.

La méthode historico-critique d'exégèse des textes bibliques discerne diverses traditions littéraires historiques qui sont autant de versions de l'histoire ancienne d'Israël. Deux proviennent de Jérusalem : une tradition J (= yahviste) est représentée par des textes qui appellent Yahvé le dieu de la Révélation. Une tradition P (sacerdotale) reflète la doctrine des prêtres du temple. Les traditions E (élohiste, qui renvoie au nom divin Élohim) et D (deutéronomique) proviennent du Nord (royaume d'Israël). Les traditions J et E auraient été combinées sous l'égide des autorités de Jérusalem, une fois le royaume d'Israël aboli par les Assyriens, en 722 av. notre ère. Elles racontent que Moïse, fils aîné d'une famille sacerdotale des Hébreux (la tribu de Lévi), élevé à la cour égyptienne, a été chargé par le dieu d'Israël de délivrer son peuple de la servitude en Égypte et de le mener dans la terre promise. Les traditions J et E rapportent ainsi la sortie d'Égypte, l'Exode, le don de la Loi au Sinaï, l'apostasie du Veau d'or, la défection des Israélites et la décision divine d'interdire l'entrée en terre sainte à la génération présente lors de l'Alliance au Sinaï. Dans ces récits, Moïse apparaît comme un pasteur, chef charismatique et thaumaturge de son peuple, médiateur entre le ciel et la terre. Auprès des hommes, il est l'"homme de dieu", législateur au visage rayonnant ; auprès de Dieu, il est l'intercesseur des membres du "peuple de Yahvé", assujetti aux lois divines.

Le portrait de Moïse brossé par le livre du Deutéronome retient pour l'essentiel celui de JE mais certains traits lui sont propres, tandis que d'autres sont particulièrement mis en lumière. Moïse n'est plus que l'agent des prodiges divins. Son rôle de législateur se double de la fonction d'interprète des lois et du droit divins. Le Deutéronome expose une série d'homélies mises dans la bouche de Moïse qui expliquent les lois mises sous l'autorité divine. Ainsi la Bible hébraïque parle-t-elle des "Instructions (Thora) de Moïse". La fonction prophétique de Moïse est aussi soulignée (18,15-22). Moïse apparaît comme le plus grand d'entre eux, celui auquel le dieu d'Israël a parlé "bouche à bouche" (Dt 34,10). Enfin, Moïse est un médiateur souffrant, il porte la colère et le châtiment du dieu à l'encontre de son peuple. Sa mort a une portée exemplaire. L'absence de sépulture fait qu'il demeure dans le souvenir et dans le cœur des Israélites, sans lieu de pèlerinage possible.

P paraît contenir des matériaux apparemment anciens. C'est cette tradition qui a servi de cadre de présentation aux autres matériaux traditionnels. Elle est centrée sur le sanctuaire du désert, appelé "Tente de la Rencontre", dont les plans sont révélés par Dieu sur le mont Sinaï. Désormais, la "Tente de la Rencontre" devient le lieu privilégié de la Révélation et de la Présence. Le sanctuaire et les lois du Temple qui y sont conservées prennent le relais du mont Sinaï et des instructions divines. L'ensemble Exode-Nombres est dominé par le portrait sacerdotal (P) de Moïse conçu comme l'unique médiateur de Yhwh, qui fait connaître toute la Tora de Yahvé (commandements, statuts et ordonnances) au peuple. Tandis que JE et D reconnaissent l'humanité de Moïse, P dépeint Moïse et Aaron, son frère cadet grand prêtre du sanctuaire, comme des pécheurs. C'est la raison pour laquelle Moïse n'entrera jamais dans la terre promise.

Le Moïse de l'histoire possède des contours plus flous. D'abord, les textes ne fournissent aucune allusion permettant d'ancrer le personnage dans la chronologie historique. Le consensus académique en faveur d'une datation de Moïse au XIII^e siècle s'amenuise de plus en plus, mais l'ambiguïté des données littéraires rendent toutes les alternatives également ténues. D'autre part, l'itinéraire de l'Exode

ne mentionne pas la route septentrionale de la péninsule. Or les sondages archéologiques indiquent que la côte méditerranéenne et les mines de Sérabit el-Khadem étaient les seules zones d'occupation humaine entre 1500 et 1000 av. J.-C., dans la presqu'île du Sinäi. Enfin, Moïse, rattaché à la tribu de Lévi, est le frère aîné d'Aaron, le grand prêtre du sanctuaire. Il donne à tout le peuple les règlements qu'il a reçus de Dieu sur la montagne, au plus haut, en quelque sorte. Moïse se trouve dans la même situation qu'Esdras, oncle paternel du grand prêtre du temple, lorsqu'il vient à Jérusalem en tournée d'inspection, à l'époque perse. Esdras donne, de même, à tout le peuple, les règlements reçus au plus haut, de la main même du grand roi, comme Moïse reçoit de la main de Dieu les tables de la Loi. On sait que, dans le judaïsme constitué d'époque perse et hellénistique, un prêtre de la branche aînée issue de Sadoq constituait l'instance religieuse suprême de l'ethnie des Judéens, accréditée auprès du grand roi. C'est lui qui nommait les juges en charge de la législation ethnique (Esdras 7,25 ; Ex 18,13-26 ; Dt 1, 9-18), partout où il y avait des Judéens dans l'empire. Ces juges sacerdotaux étaient rattachés à la juridiction du temple de Jérusalem (Dt 17, 8-13), que présidait le grand prêtre. Les fonctions assumées par Moïse orientent vers ce type d'organisation plutôt que vers l'époque antérieure à la monarchie en Israël.

Cependant, même si l'on peut douter de l'existence historique du personnage tel que les textes bibliques nous le présentent, la figure de Moïse a une histoire en propre et a influencé les trois religions qui font profession de monothéisme. Sans la figure de Moïse, le Révéléateur par excellence du vrai Dieu et de la bonne religion, point de Révélation par Jésus ou Mahomet. Son influence a profondément marqué les religions qui se réclament de sa postérité. Dans le judaïsme d'époque hellénistique et romaine, il est présenté comme le guide spirituel et moral parfait, aux qualités surhumaines de prophète inspiré, doué, chez Philon d'Alexandrie, du pouvoir de comprendre ce qui ne peut être saisi par la raison (Vita Mos. II, 2, 3, 187). Josèphe, l'historien juif de la cour des Flaviens, à Rome, fait de lui le législateur fondateur de la société théocratique idéale (Contra Apionem, 2,16, § 165). Le judaïsme palestinien a gardé un grand attachement pour la figure de Moïse. Divers textes ont été retrouvés, un livre appelé Testament de Moïse, une Assomption de Moïse et plusieurs textes parmi les manuscrits de la mer Morte ont été identifiés comme des fragments d'écrits pseudo-mosaïques. Pour les rabbins de Palestine, l'époque de Moïse est le modèle de l'ère messianique et, si son corps a été enterré on ne sait où sur terre, du moins son âme a-t-elle été transférée au ciel où elle continue à servir le Seigneur. Les récits néo-testamentaires de la Transfiguration illustrent cette croyance selon laquelle Moïse réside au ciel auprès de Dieu, aux côtés d'autres grands spirituels tels qu'Élie. Le judaïsme rabbinique met en valeur la fonction d'enseignement dévolue à Moïse et les rabbins tannaïtiques se présentent eux-mêmes comme des disciples du grand maître en rattachant à Moïse la tradition scripturaire et la tradition orale de la Synagogue.

Comment parler des figures fondatrices ? Jésus de Nazareth

Simon Mimouni, directeur d'études à l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses

Comment parler de Jésus de Nazareth à un public diversifié de caractère " laïc " (confessionnel et non confessionnel) ?

En préliminaire, il convient d'observer qu'il est plus facile de parler de Jésus que de Moïse ou de Mahomet. À cela une raison essentielle : le niveau culturel des chrétiens en Occident est tel que tout esprit critique est accepté si ce n'est acceptable. Autre raison : Jésus est un personnage historique dont personne, ou presque personne, ne conteste sérieusement la réalité historique.

Quelques précautions me paraissent cependant essentielles :

1. Se situer sur le plan historique et intellectuel et non pas sur le plan théologique et confessionnel.
2. Se situer essentiellement au niveau des sources et des méthodes telles qu'on les envisage en histoire.
3. Aborder les questions les plus anciennes et les plus faciles comme par exemple, la Passion de Jésus, en la situant d'un point de vue de l'histoire et non pas de la tradition mais en la plaçant du côté de la croyance et non pas nécessairement et totalement du côté de la réalité.
4. Ne pas aborder les questions qui provoquent des polémiques, comme par exemple, l'Enfance de Jésus - qui touche le problème de la conception et naissance virginale par Marie -, qui relève plus de la tradition que de l'histoire.
5. Dans tous les cas, ne jamais porter un jugement de valeur ou de vérité, encore moins d'autorité, mais laisser les questions ouvertes.

D'une manière générale, il faut éviter tout discours pouvant être taxé d'apologétique ou de dénigrement, pour préférer un discours aseptique - du mot grec qui signifie " non corrompu " -, c'est-à-dire plus ou moins " neutralisé ".

Dans cet exposé, je vais focaliser mon attention sur une présentation de Jésus de Nazareth qui abordera un certain nombre de points, et notamment la question de sa mort et de son devenir. Je vais essayer de dire ce qui peut être dit a minima sur Jésus de Nazareth - sans entrer évidemment dans les questions qui fâchent ou heurtent. D'autant, qu'en principe, tout discours historien ne doit heurter ni la foi ni les mœurs.

Mon discours va être évidemment celui d'un historien des religions dont le but est de comprendre pour expliquer et non pas de comprendre pour interpréter. La distinction est fondamentale, car le théologien, à l'inverse de l'historien, essaie, quant à lui, de comprendre pour interpréter. Cette distinction ne pose pas réellement de difficultés, contrairement à ce qu'on croit parfois, du moins si l'on se fonde sur la position d'un philosophe comme Wilhelm Dilthey.

Cette présentation de Jésus de Nazareth a pour objectif premier de mettre le personnage de Jésus dans l'histoire, de le traiter comme un personnage historique, au même titre que certains de ses célèbres contemporains comme Auguste ou Tibère. Il est bien sûr certain que, contrairement à ces derniers, Jésus, de son vivant, a eu une notoriété relativement restreinte aux dimensions de la Judée de l'époque - et encore !

En régime de laïcité, toute problématique historique relative à la figure fondatrice de Jésus doit inévitablement conduire à l'édification culturelle et non pas à l'édification religieuse - autrement dit, on est dans l'histoire de l'" histoire sainte " et non pas dans l'" histoire sainte ".

L'historien, lorsqu'il aborde la question de Jésus de Nazareth, sait qu'il n'est nullement en mesure de révéler ce qui a vraiment été fait ou ce qui a vraiment été dit par ce personnage. L'historien sait qu'il ne peut pas être porteur de révélations ultimes sur le personnage de Jésus.

Personne d'ailleurs ne peut prétendre pouvoir reconstituer la vie de Jésus de Nazareth. De ce point de vue, la différence essentielle entre un historien et un auteur à succès tient précisément dans cette conscience de la précarité des connaissances historiques, et singulièrement des connaissances du Jésus de l'histoire ou du Jésus de la tradition. On appelle " Jésus de l'histoire " ou " Jésus historique ", la figure de Jésus telle qu'elle peut être reconstituée à partir de données historiques neutres, c'est-à-dire non marquées par la mémoire chrétienne. On appelle " Jésus de la tradition " ou " Jésus traditionnel ", les figures de Jésus telles qu'elles se sont constituées et transmises au cours du temps dans la mémoire chrétienne. Il sera question ici tout autant du Jésus de l'histoire que du Jésus de la tradition. De toute façon, l'un est inséparable de l'autre, car le Jésus de la tradition se fonde sur le Jésus de l'histoire : les diverses figures traditionnelles de Jésus ne sont que des interprétations de la figure historique de Jésus. Cependant, paradoxalement, il est plus facile de faire l'histoire du Jésus traditionnel que l'histoire du Jésus historique.

Depuis une vingtaine d'années, on a redécouvert sans aucune ambiguïté la judaïcité de Jésus. Car Jésus a été juif à cent pour cent : pas une pensée en lui qui n'ait été juive ; pas une action ni une parole qui n'aient été juives. C'est pourquoi, pour comprendre Jésus, il est indispensable de le considérer en fonction de la société, de la culture, de la croyance, de la politique qui ont été celles de son temps, de son peuple, de sa terre.

Les sources chrétiennes les plus anciennes relatives à Jésus, à savoir les Évangiles, ne permettent pas de restituer facilement la chronologie concernant la vie de ce personnage. L'historien arrive pourtant à relier sa vie à l'histoire générale du temps par quelques points d'accrochage dont la valeur est loin d'être négligeable. Il peut particulièrement situer avec assez de précision sa naissance, sa prédication et sa disparition. Jésus est sans doute né vers 6 avant notre ère, il est sans doute mort vers 30 de notre ère, à l'âge de 36 ans. Sa prédication, commencée vers 27-28 de notre ère, a duré environ deux années. Ces dates peuvent évidemment varier d'une, deux ou trois années selon les critiques, elles n'en demeurent pas moins des repères indicateurs précieux.

Quelques remarques sur la question des sources et des méthodes relatives à l'approche de Jésus sont nécessaires. Jésus n'a rien écrit, si ce n'est quelques mots dans la poussière (voir *Jn* 8, 6, dans l'épisode de la femme adultère). Aucun document, qui soit de sa main, ne nous est, en effet, parvenu. On n'a donc accès au Jésus de l'histoire que par des sources documentaires indirectes, par des témoins.

Les documents relatifs à Jésus se répartissent en trois groupes de sources : les sources païennes, les sources juives et les sources chrétiennes. Les témoignages païens et juifs concernant Jésus sont peu abondants, mais n'en sont pas moins précieux. Les témoignages chrétiens, constitués surtout par les évangiles canoniques et apocryphes, sont en revanche très abondants.

La mort et le devenir de Jésus

Les sources concernant la mort de Jésus sont essentiellement chrétiennes : il s'agit surtout des récits de la passion rapportés dans les évangiles canoniques et apocryphes. Ces textes ne sont pas des écrits pour servir de documentation à l'historien : ils ont été rédigés plutôt pour la liturgie des premiers disciples et de ce fait, ils résistent à l'approche historique.

Depuis plusieurs décennies, l'investigation littéraire et historique des quatre récits que l'on trouve dans les évangiles canoniques s'est pourtant précisée. Ils ont été l'objet d'une étude critique rigoureuse qui a montré que sur ce point ils s'accordent largement entre eux.

Le récit de l'arrestation de Jésus à son ensevelissement - notamment celui de *Mc* 14-15 - est considéré comme une des pièces les plus anciennes de la littérature chrétienne.

Les événements relatifs à la mort de Jésus vont être examinés à partir d'un découpage en quatre moments : l'arrestation, le jugement, la condamnation et l'exécution. On dira aussi un mot sur la question de la résurrection, sur la manière dont un historien peut l'aborder.

L'arrestation de Jésus par les autorités religieuses juives

Les quatre évangiles canoniques offrent chacun un récit sur l'arrestation de Jésus. Ces quatre textes présentent une bonne convergence d'ensemble, par-delà quelques différences.

L'arrestation de Jésus peut être décrite avec une certaine précision d'après Marc (*Mc* 14,43-53). Cependant, les raisons qui l'ont provoquée sont difficiles à dire, car elles touchent au cœur des actions et des paroles de Jésus.

Le jugement de Jésus par les autorités religieuses juives

Les récits concernant le jugement de Jésus posent de nombreux problèmes dont certains ne peuvent pas être résolus faute de documentation suffisante. Les quatre évangiles canoniques présentent de notables différences sur les événements qui suivent l'arrestation : elles portent sur la comparution devant les autorités juives. Une étude littéraire précise permet cependant de reconstituer avec assez de vraisemblance l'agencement des séquences.

Dans l'état actuel des récits évangéliques, l'importance de la comparution de Jésus devant les autorités religieuses juives est présentée de façon variable.

Marc et Matthieu accordent une réelle importance à une sorte de procès, en mentionnant une instruction, une confrontation et une sanction - contrairement à Luc qui, lui, ne parle pas réellement de procès. C'est au cours de cette séance qu'est rapportée l'accusation d'avoir proféré des propos contre le Temple, ainsi que la phrase de Jésus concernant le Fils de l'Homme en réponse à la question sur son identité éventuellement messianique. De tels contenus méritent toute l'attention, car ils touchent au fond même des discussions entre les autorités religieuses juives et Jésus : faire reconnaître à Jésus qu'il est le messie fournirait ainsi aux autorités juives un excellent argument pour prouver aux autorités romaines qu'il est un homme dangereux.

De fait, pour les autorités religieuses juives, dans un premier temps, Jésus doit être condamné pour avoir proféré des propos contre le Temple, et dans un second temps pour avoir blasphémé en prononçant le nom de Dieu.

La condamnation de Jésus par les autorités politiques romaines

La comparution de Jésus devant Pilate pose moins de problèmes. On doit noter cependant que Jésus dispose de beaucoup moins de possibilités de défense que n'en aura plus tard Paul : il n'est pas, en effet, citoyen romain, et la justice peut se dérouler dans son cas de façon assez expéditive.

À souligner que les récits évangéliques présentent Pilate comme quelqu'un qui désire ne pas condamner Jésus injustement. Il est montré en effet comme cherchant des expédients pour le sauver. De fait, en voulant sauver Jésus de la condamnation capitale, Pilate ne fait que son métier de préfet. En

outre, il est possible que la tradition chrétienne insiste sur ce point pour mieux souligner la responsabilité des autorités religieuses juives.

L'exécution de Jésus par les autorités politiques romaines

Dès que Pilate condamne Jésus à mort par crucifixion, le processus qui conduit à l'exécution de la sentence s'enclenche. Comme tous les condamnés, Jésus porte autour de son cou un écriteau qui fait savoir le motif de sa condamnation. Le condamner comme " roi des Juifs " constitue pour les autorités romaines une force de dissuasion : on entend ainsi donner à réfléchir à toute personne qui aurait été tentée de soulever la population pour quelque motif nationaliste. Jésus est exécuté avec deux " brigands ", qui sont soit de simples voleurs ou larrons, soit des séditeux politiquement dangereux - le mot a les deux sens à l'époque.

La condamnation à la crucifixion est une peine romaine, et non pas une peine juive. Dans le monde juif, du moins quand les autorités politico-religieuses ont eu le droit de glaive, ce qui n'est nullement le cas au Ier siècle, les malfaiteurs sont lapidés avant d'être juchés, morts, sur un gibet de bois. On connaît cependant quelques cas de crucifixion à la romaine chez les juifs : ainsi, vers l'an 88 avant notre ère, Alexandre Jannée a fait crucifier 800 juifs au centre de Jérusalem.

Il convient maintenant de poser une question : qui est responsable de la mort de Jésus ? Le point est délicat : la réponse actuelle des historiens comme des exégètes est des plus nuancées. D'un côté, la responsabilité des autorités romaines est évidente. Cependant, en même temps, on constate le silence relatif des premières traditions chrétiennes à ce propos. On l'explique par le fait que les judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens n'ont pas cherché à se présenter comme des rebelles devant les autorités romaines. D'un autre côté, la responsabilité des autorités juives n'en est pas moins éclatante. La tendance des premières traditions chrétiennes a même été d'en accentuer les contours.

Il est nécessaire de préciser les responsabilités juives en question, car le monde juif est alors des plus divers, sinon éclaté. Il ne faut pas oublier que ce sont des chrétiens d'origine juive qui ont porté des accusations contre les autorités religieuses juives. La querelle est entre juifs, entre ceux qui reconnaissent la messianité de Jésus et ceux qui ne la reconnaissent pas, et non pas entre la Synagogue et l'Église comme on le dit parfois. Plus encore, au regard même des textes évangéliques, les juifs en général ne sont pas accusés, mais les chefs religieux, " les grands prêtres, les anciens et les scribes ". Cela dit, il faut reconnaître que, très tôt, la tradition chrétienne a élargi sensiblement les responsabilités de la mort de Jésus à tous les juifs qui ne le reconnaissent pas dans sa messianité.

La question de la résurrection de Jésus

Les théologiens exégètes ont toujours été partagés sur la question de la résurrection de Jésus. L'historien, dans le champ de sa spécialité, ne peut évidemment pas se prononcer sur la question de la résurrection de Jésus, et cela d'une quelconque manière, positive ou négative. Bref, il n'a nullement à répondre à une telle question. Il peut seulement constater qu'après la mort de Jésus, ses disciples ont cru à la résurrection de leur Maître : " Dieu l'a ressuscité ", selon une formulation de Paul.

Les évangiles canoniques ne racontent pas l'événement même de la résurrection. Le noyau commun des récits se trouve chez Marc où la mort en croix, l'ensevelissement, la découverte du tombeau vide et l'annonce de la résurrection par un personnage vêtu de blanc se trouvent reliés entre eux par la présence répétée de deux ou trois femmes, en tête desquelles est chaque fois nommée Marie de Magdala.

Dans les textes chrétiens, l'événement de la résurrection est situé dans l'histoire " après trois jours " suivant la crucifixion. Le motif des trois jours est connu dans la Bible pour signifier le temps bref, nécessaire et suffisant, qui permet à Dieu de poser un geste de salut. Le motif des trois jours se

rattache sans doute à celui de la résurrection des morts, du moins dans la version grecque d'*Osée* : " au troisième jour, nous serons ressuscités " (*Os* 6, 1-2 - LXX).

Au Ier siècle de notre ère, les pharisiens et les esséniens acceptent l'idée de la résurrection, mais non pas les prêtres et les notables dits sadducéens.

Conclusion

En guise de conclusion, je voudrais exposer quelques problèmes auxquels sont confrontés les historiens. Ils ne seront d'aucune aide directe pour les enseignants mais ils permettront de toucher les difficultés en la matière.

Les recherches sur la vie de Jésus ont déjà toute une histoire, qui a été parfois tumultueuse, étant donné les incidences qu'elles peuvent impliquer sur le plan théologique. Elles se sont surtout développées depuis près de trois siècles - du XVIIIe au XXe siècle, surtout au XIXe siècle - et permettent, grâce à l'affinement successif des procédures méthodologiques, de proposer aujourd'hui de substantiels résultats.

La critique de la documentation évangélique, tant celle canonisée que celle apocryphisée, source principale d'information, en est arrivée à un degré de précision que personne ne songe à contester, même si certains tendent à la trouver excessive.

Pour mener à bien son travail, l'historien dispose également des progrès réalisés dans la connaissance du monde juif, celui de la Palestine, dans lequel a vécu Jésus. Malgré cet enrichissement indéniable des connaissances, rares sont les historiens qui se lancent aujourd'hui dans l'entreprise d'écrire une vie de Jésus. On doute, en effet, qu'il soit possible de reconstituer un itinéraire, de retrouver une chronologie susceptible de fournir le cadre nécessaire à toute biographie. L'historien préfère procéder par dossier, ce qui présente l'avantage de ne pas occulter les nombreuses zones d'ombre qui l'empêchent de conduire une biographie continue de Jésus. Ce que l'on sait de Jésus est assurément substantiel mais reste fragmentaire.

Deux types de difficultés doivent être affrontés par l'historien qui choisit de s'intéresser à Jésus. Le premier type rassemble les questions suivantes : tout d'abord, comment délimiter l'objet étudié ? Ensuite, comment réunir et traiter l'information ? S'agissant de Jésus, l'objet étudié appartient à l'Antiquité. Les problèmes spécifiques découlent de ce fait : il faut tenir compte de l'état lacuneux des sources.

Le second type tient à l'importance du personnage étudié. Pour l'historien, Jésus constitue un objet d'étude idéologiquement marqué, du fait que nombre de contemporains se réfèrent à ce personnage comme fondateur de leur religion. Une grande vigilance devient alors nécessaire pour éviter que ne se produisent des interférences causées par le marquage idéologique de l'objet étudié. Tout un protocole permettant de sérier les diverses approches, de délimiter les champs et les compétences, de respecter les procédures, doit être élaboré.

Au terme de sa recherche, l'historien n'exigera pas que le théologien renonce à son discours sur Jésus pour adopter le sien. Inversement, le théologien n'exigera pas de l'historien qu'il renonce à sa problématique au bénéfice de la sienne. Une réflexion plus respectueuse de l'autonomie propre de chaque démarche assurera une entente cordiale entre les deux savoirs qui se situent à deux niveaux indéniablement différents.

Quoi qu'il en soit, ce n'est qu'en séparant les démarches qu'on aura des chances d'éviter les éventuels ou inévitables conflits...

Comment parler des figures fondatrices ? Mahomet

Jacqueline Chabbi, professeure à l'université de Paris VIII

Mahomet, forme francisée passée par le latin de l'arabe Muhammad, " le Loué ", est une figure qui semble revêtir une historicité parfaitement confirmée. Dans les milieux musulmans, il s'agit d'une évidence qui ne souffre aucun doute. Aujourd'hui, cela amène certains à vouloir vivre, se vêtir, se restaurer, soigner sa barbe ou se brosser les dents comme ils croient que le prophète musulman l'a fait au début du VIIe siècle en Arabie, dans sa ville d'origine La Mekke ou, plus tard, dans sa cité d'exil Médine.

La force de l'évidence est tellement puissante que, conjuguée à la faiblesse de l'enjeu - puisqu'il s'agit d'une croyance des " autres " - les non-musulmans, y compris dans les milieux de l'enseignement, ne posent guère de questions historiques sur l'historicité de Mahomet et sur tout ce que la tradition musulmane d'hier ou d'aujourd'hui narre à son sujet en de prolixes récits. On ne se soucie guère de remarquer qu'il s'agit en fait non d'un personnage accessible à l'appréciation historique directe mais d'une figure à la construction de laquelle chaque génération musulmane a apporté sa pierre pour se donner l'image d'un fondateur de religion.

L'accumulation presque sédimentaire des récits agglomérés qui tournent autour de Mahomet est passionnante à étudier. En tant que tels, ces récits relèvent sans aucun doute d'une approche historique. Mais du point de vue des sciences humaines d'aujourd'hui, ils parlent moins du Mahomet de l'histoire que de celui des générations qui ont produit ces représentations et ces reconstructions du passé. Chacune se projette en son prophète et s'en approprie la figure, tout en croyant dire la vérité du personnage. D'un point de vue social et religieux, il s'agit d'une illusion, nécessaire sans doute mais illusion quand même.

La psychologie sociale ou l'anthropologie contemporaines sont tout à fait en mesure de décrypter ces attitudes collectives. Elles n'ont d'ailleurs rien d'original. Mais on a peut-être un peu trop tendance à oublier que les sociétés musulmanes sont après tout des sociétés humaines. Aussi étranger que l'islam puisse apparaître parfois dans nos sociétés occidentales culturellement - et même en dépit d'elles-mêmes - toujours très imprégnées de christianisme, il n'en relève pas moins de la catégorie des religions ordinaires.

Alors, n'écrivons plus à propos de Mahomet que " vers 610, premières visions : premières révélations transmises par l'Ange Gabriel " ! Ni, à propos d'Abraham, que " c'est l'ancêtre du Prophète qui descend de lui par Ismaël. ".

Dans un cas comme dans l'autre, il y a manifestement un glissement grave du légendaire et du mythique qui en viennent à se substituer entièrement à l'historique. C'est comme si les légendes religieuses colonisaient subrepticement le territoire de l'histoire, sans que l'on n'y prenne garde.

Dans le cas de ces religions qui nous sont encore trop exotiques, il est devenu urgent de nous interroger sur la notion de fait historique. Ce que l'on nous dit d'une figure fondatrice comme celle de Mahomet, dans une tradition religieuse d'un millénaire et demi, est-ce directement de l'histoire ? Certainement pas. On nous raconte des histoires qui représentent une figure à laquelle des croyants cherchent à s'identifier.

Quant aux historiens d'aujourd'hui qui s'intéressent à la même figure, malheur à ceux qui croiraient pouvoir faire l'économie d'une véritable remise en contexte du personnage qu'ils étudient en se servant, à la petite semaine, des récits mythiques que colportent pour leur propre usage - et non pas pour le nôtre - des auteurs impliqués dans la défense et illustration de leur religion. On ne s'arrange pas avec le mythe. On l'identifie et on l'étudie comme tel.

En ce qui concerne la période première de l'islam, l'histoire historique d'aujourd'hui et sa discipline sœur, l'anthropologie, sont tellement absentes, aussi bien de la représentation musulmane - à qui on ne saurait en faire grief, même si on le déplore - que de la représentation commune, que de la représentation savante ou semi-savante qu'il est facile de se laisser piéger par la masse presque inépuisable des récits traditionnels sur les débuts de l'islam et sur la figure de Mahomet.

Les sources arabes médiévales dont nous disposons et sur lesquelles nous travaillons ne véhiculent pas directement de l'histoire, même si elles s'efforcent de se rendre crédibles et si elles peuvent produire un effet de réel. Mais c'est aussi le cas de toute fiction réussie. Ce sont des représentations de l'histoire qui répondent à des impératifs propres à leurs auteurs et à leur époque. Ces ouvrages qui servent de base aux travaux de recherche des spécialistes arabisants d'aujourd'hui ne nous parlent pas au-delà des siècles. Ils se parlent à eux-mêmes et à leurs contemporains. Ils répondent à des questions que l'on se posait en leur temps qui n'est pas le nôtre.

Où est donc le Mahomet de l'histoire dont l'on peut supposer - supposer seulement - qu'il a existé ? Il demeure à découvrir. Homme de son temps et de sa société, en Arabie occidentale au début du VIII^e siècle, c'est aujourd'hui un personnage presque inconnu et tout entier à reconstruire. Quant au prophète tel que l'ont représenté les sociétés musulmanes qui se sont succédé dans le temps, dans des milieux et des contextes très variés, ses diverses figures sont elles aussi à découvrir, chacune pour elle-même. Tout comme le Coran, le personnage de Mahomet a fait l'objet de multiples lectures dont chacune avait ses raisons que justement l'historien et l'anthropologue d'aujourd'hui doivent tenter de démêler. Mais les hypothèses à proposer sont à construire seulement en fonction des documents et des sources disponibles. Il faut d'ailleurs s'attendre à ce que les réponses demeurent partielles, tout comme il en va de ces statues mutilées ou ces tessons que les archéologues mettent au jour de dessous les tells du Proche Orient. Au contraire du théologien ou de l'apologiste, l'historien et l'anthropologue ne sont pas tenus à un devoir de réponse s'ils manquent d'éléments pour fournir une réponse satisfaisante. Ils ne sont que les archéologues de sources qui ne leur parlent pas. C'est à eux - quand il se peut - de formuler les questions et de trouver éventuellement des réponses, le plus souvent, partielles et incertaines.

Alors comment enseigner cette absence que le discours historique est encore bien loin de combler ? Face à un trop plein de légendes qui passent à tort pour de l'histoire, il faut tenter de faire la part du fait de représentation et du fait d'histoire qui, lui, n'est jamais donné, mais qui doit toujours être reconstruit en fonction de son contexte et de son environnement particuliers, en se souvenant toujours que l'analyse historique récuse toute réversibilité des faits établis. Le Mahomet des premiers temps est loin d'être encore le Prophète triomphant et la figure modèle des visions postérieures. Mais la mise à distance nécessaire que recommandait Paul Veyne est d'autant plus malaisée à mettre en œuvre que l'on s'attaque, non pas aux Antiques dont la croyance est révolue, mais à un milieu vivant qui défend ses représentations et ses croyances et qui veut en faire une vérité intemporelle et absolue.

La naïveté de la foi découverte et vécue par de jeunes élèves peut les rendre presque totalement hermétiques à la perception forcément relativiste d'une approche historique. Cette forme de nombrilisme d'un " je crois donc je sais et je dis vrai " ne peut être contrée que par des stratégies très délicates à mettre en œuvre. Elles impliquent des connaissances précises et approfondies. Elles passent en dernier ressort par le recours direct à la langue des textes concernés, ce qui n'est pas à la portée de tout un chacun. Il ne s'agit pas de défaire le croire, mais de le confronter à d'autres qui ont cru autrement. On se souvient du superbe " Comment les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? " de Paul Veyne.

À tout le moins et malgré les difficultés et les incertitudes, faut-il prendre conscience de la nature et de l'ampleur du problème. Les débuts de l'islam et le personnage de Mahomet appartiennent encore largement à une *terra incognita*. Ce que l'on croit savoir doit être soumis aux critères de la recherche anthropologique et historique. Pour accéder à la couche première d'une réalité historique

vraisemblable, il faut dans une certaine mesure déislamiser Mahomet, voire le Coran lui-même. Une surestimation de l'islamité de la première période conduit en effet à effacer les contextes primitifs et à déshumaniser l'histoire.

Ainsi pourrait-on poser l'hypothèse d'une phase proto-musulmane qui répondrait à l'âge sociologiquement tribal de l'islam, tel qu'il s'est développé en Arabie même, du vivant de Mahomet et quelques décennies après. Il est clair en effet, que, dès lors qu'à la faveur des grandes conquêtes, l'islam a migré hors de son habitat traditionnel pour constituer les empires des califes, les conditions religieuses et sociologiques ne furent plus de même nature. C'est donc, en grande partie, dans une rupture avec ses origines et sur les terres de conversion du Proche Orient et d'Iran, que naquit et que se développa la religion musulmane, que s'instituèrent ses dogmes et que se dessina la figure de prophète exemplaire de Mahomet. L'approche historique prend ainsi le contre-pied de la vision religieuse traditionnelle qui inscrit la représentation de son histoire dans une relation de fidélité et de continuité sans faille avec son passé fondateur.

Le sacrifice d'Abraham et la ligature d'Isaac : Lecture de ce récit dans le judaïsme et le christianisme anciens

Monique Alexandre, professeure émérite de patristique grecque et de judaïsme hellénistique, université Sorbonne -Paris IV

Gn 22 est présent, selon des angles de lecture différents, dans les trois religions du Livre. Encore aujourd'hui, l'épisode joue un rôle dans les grandes fêtes : après avoir d'abord été rattaché à Pessah, fête de Roch ha Shanah pour le judaïsme, où est rappelée la "ligature d'Isaac" ; fête de Pâques pour le christianisme où Isaac est figure du Christ pascal ; fête de l'Aïd El Kebir pour l'Islam où le sacrifice du mouton, commémore le sacrifice d'Ibrahim (cf. Coran, Sourate 37, 102-107). Sur le plan culturel, le récit a suscité bien des relectures, iconographiques surtout, mais aussi littéraires, philosophiques, psychanalytiques, musicales et cinématographiques.

Et combien d'allusions risque-t-on de laisser échapper ? C'est par exemple chez Proust, dans *Du côté de chez Swann*, l'évocation du père du narrateur, accordant à sa femme la permission de rester dans la chambre de l'enfant angoissé : "il était encore devant nous, grand, dans sa robe de nuit blanche sous le cachemire de l'Inde violet et rose qu'il nouait autour de sa tête depuis qu'il avait des névralgies, avec le geste d'Abraham dans la gravure d'après Benozzo Gozzoli que m'avait donnée M. Swann, disant à Sarah qu'elle a à se départir du côté d'Isaac". Dans *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, c'est Elstir parlant au narrateur de l'église de Balbec, semblable à la cathédrale de Chartres ou de Reims : "Si vous aviez mieux regardé ce qui vous a paru des échasses, vous auriez pu nommer ceux qui y étaient perchés. Car sous les pieds de Moïse, vous auriez reconnu le veau d'or, sous les pieds d'Abraham, le bélier, sous ceux de Joseph, le démon conseillant la femme de Putiphar¹".

Gn 22 est un récit limite de bien des points de vue. Abraham, "père des croyants", ne peut-il, selon le mot d'Abraham Ségal, qui lui consacra un livre et un film, être vu comme " le père du fanatisme " ² ? En 1994, après le passage à la télévision d'une série de Joseph Sargent sur Abraham, des lettres de protestation parvinrent au *Monde* : un père, après avoir chassé son aîné dans le désert, "s'apprête à égorger son fils cadet en offrande à un Dieu inconnu mais bavard qui lui ordonne ce massacre pour le mettre à l'épreuve. De refus révolté du père, point... C'est cette horrible histoire que les croyants glorifient encore et qui de nos jours est responsable du massacre des moutons qui se doivent d'être des victimes consentantes d'ailleurs" ³. On pourrait traiter pareillement le sacrifice d'Iphigénie projeté par Agamemnon, son père, pour obtenir les vents propices au départ de la flotte vers Troie, et la substitution d'une biche à la victime humaine par Artémis ⁴.

Même si le point de vue religieux dominant, celui d'une épreuve, distingue ce récit-ci et même si finalement le sacrifice humain est annulé au profit de l'holocauste du bélier, Gn 22 raconte une expérience de *l'extravagant*, de *l'exception*, de *l'excès*, selon les mots d'André LaCocque et de Paul Ricœur, de *l'exorbitant* selon Stéphane Mosès ⁵. Ce texte, "l'un des plus énigmatiques de l'Ancien Testament" ⁶, appelle, à l'infini questions et interprétations, comme l'a montré Erich Auerbach, dans sa belle analyse du style "à arrière plan" ⁷.

Dans l'histoire du patriarche (Gn 11-25), Gn 22 constitue un sommet paradoxal. Parti de Ur, puis de Harran, Abraham écoute l'appel de Dieu à descendre en Canaan (Gn 12). En crescendo, les promesses divines, puis l'alliance, se précisent, se concrétisent (Gn 12, 2-3, 7 ; 13,14-17 ; 15, 4-6,18-21 ; 17, 3-8), promesses d'une terre, d'une postérité, d'une alliance à jamais. "Abraham eut foi en Yahvé qui le lui compta comme justice" (Gn 15, 6). Ainsi Agar, la servante, enfante pour Abraham Ismaël ("Dieu entend"), ancêtre des tribus du désert, circoncis à 13 ans avec les mâles du clan (Gn, 16-17). Ainsi naît de l'épouse Sara, âgée de 90 ans, et d' Abraham, âgé de 100 ans, Isaac ("il rira"), circoncis en sa première semaine (Gn 21, 1-7). Mais, après la fête du sevrage du fils légitime, sur l'exigence de Sara, Agar et Ismaël seront chassés au désert, sans qu'Ismaël cependant ne perde la bénédiction spécifique

qui lui revient (Gn 21,17-18 cf. 16, 1-11 ; 17,20). Seul demeure Isaac, objet de la promesse, mais son père devra le sacrifier.

Genèse 22 - Commentaire

Ouverture et envoi

- v. 1. *Après ces paroles événements*. S'agit-il du pacte avec le roi de Gérar, Abimélek (Gn 21,22-31), ou de l'incident survenu lors de la fête de sevrage d'Isaac, qui entraîne le renvoi d'Ismaël et de sa mère ?

Dieu (*h'lohim*) sera plus loin nommé Yahvé (v.11,15-16) : s'agit-il des traces des étapes de la rédaction, ou de différences porteuses de sens ?

- *éprouva Abraham* : C'est le mot qui domine le passage. On pensera à l'épreuve de l'exode dans le désert (Dt 4,34 par ex.), à la mise à l'épreuve de Job, à celle de Jésus dans le désert (Mtth 4 et par.), et à la demande du "Notre Père" : "Ne nous conduis pas en épreuve" (Mtth 6,13). Le sens de cette épreuve-ci sera donné plus loin au v. 12 : "Je sais maintenant que tu crains Dieu ; tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique", et v. 18 : "Tu as entendu ma voix". *I Maccabées* (2-52) résumera l'épisode ainsi : "Abraham n'a-t-il pas été trouvé fidèle dans l'épreuve ?" (cf. Gn 15, 6 : "Abraham crut en Dieu qui le lui compta comme justice"). Bien des lecteurs de ce récit seront attentifs, comme Kierkegaard dans *Crainte et tremblement* à l'histoire du "chevalier de la foi". Les traditions juives compteront dix épreuves d'Abraham, dont celle-ci, l'ultime, est la plus rude ⁸.

- *Abraham ! Il répondit : "Me voici"* : à l'appel de Dieu, une simple réponse, disant la disponibilité à Dieu (cf. v. 11 à l'Ange de Yahvé), mais aussi v. 7, à Isaac.

- v. 2. *Prends ton fils, ton unique, que tu chéris, Isaac* : Le triplement de la demande rendra l'exigence à venir plus dure encore. La Bible grecque version des Septante traduit le mot "unique" par *agapêtos*, "bien-aimé" ; Aquila et Symmaque, autres traducteurs, par *monogénès*, "unique engendré". Le lecteur peut se demander ce qu'il en est de l'autre fils.

- *Va-t-en* : littéralement, "va pour toi". En Gn 12, 1 : Abraham est l'homme des "vocations", des départs consentis, des cheminements.

- *au pays de Moryya* : le mot est obscur. La version syriaque y voit le pays des Arrorites. Mais dès *II Chr 3, 1*, le nom du mont devient celui du mont du Temple. Pour les traditions juives, c'est là que sacrificèrent Adam, Abel, Noé, Moryya, de plus, peut être mis en rapport avec les jeux de mots du v. 14. La version des Septante traduit le nom par "haute terre", la Vulgate par "terre de la vision". Mais le souvenir du nom hébreu n'est pas perdu.

- *et là tu l'offriras en holocauste* : littéralement, "tu le feras monter en montée". L'"olah" fait monter la fumée de la victime pleinement consumée vers le ciel. On doit offrir un mâle sans défaut (gros ou petit bétail, oiseau même). Le sacrifice est privé (Noé en Gn 8,20), ou public (sacrifice perpétuel, matin et soir d'un agneau). La version des Septante traduit ici *holokarpôsis*, ailleurs *holokautôsis*, *holokautôma*, notre holocauste ⁹. L'ordre donné à Abraham contredit l'interdit du meurtre (Ex 20,13 ; Dt 5,17) et plus particulièrement l'interdit du sacrifice d'enfant, pratiqué dans les cultures environnantes, parfois à Jérusalem même (*Lévitique* 18,21 ; *Jérémie* 19, 5 : les sacrifices d'enfants viennent de vœux humains). A-t-on ici une étymologie, un récit explicatif, du sacrifice animal, en particulier pour le rachat des premiers-nés (Ex 34,20) ? Mais d'autres sacrifices animaux ont déjà eu lieu, effectués par Abel, Noé, Abraham lui-même. Abraham a-t-il mal compris l'ordre divin "faire monter en montée" ? ¹⁰ Selon une tradition midrachique suivie par la psychanalyste M. Balmary ¹¹ ? Mais la fin du texte semble bien donner tout son poids à l'injonction première. Croyait-il que Dieu irait jusqu'au bout ? Le texte ne pénètre pas dans l'intériorité d'Abraham.

Départ

- v. 3 *Abraham se leva tôt* : une hâte comparable à celle de Gn 21,14 (renvoi d'Agar et d'Ismaël) et des actes faits dans le silence.

- *sella son âne et prit avec lui deux de ses serviteurs et son fils Isaac* : on a pu s'interroger sur ces anonymes (Ismaël, Eliézer, diront les traditions juives). La répétition du mot "fils" souligne la tension dramatique tout au long du récit.

- *Il fendit le bois de l'holocauste* : il en va de même de la répétition d' "holocauste". De l'ordre des actions, on a pu déduire qu'Abraham essayait d'échapper au regard de Sara, en préparant le sacrifice à distance !

- v. 4 *Le troisième jour, Abraham, levant les yeux, vit l'endroit de loin* : la mention du "troisième jour", mystérieuse, appelle à recherche symbolique ¹², de même que la désignation du lieu, à connotation religieuse.

- v. 5... "*Moi et l'enfant nous irons jusque là bas, nous adorerons et nous reviendrons vers vous*" : en ces paroles d'au revoir, Abraham espère-t-il en un retour d'Isaac aussi ?

Montée

- v. 6. *Abraham prit le bois de l'holocauste et le chargea sur son fils Isaac*, lui-même prit en mains le feu et le couteau et ils s'en allèrent tous deux ensemble : Père et fils partagent le port des objets sacrificiels. Le mot qui désigne le couteau est rare et impressionnant. Le cheminement commun du père et du fils est souligné.

- v. 7. *Isaac s'adressa à son père Abraham et dit : " Mon père ! " Il lui répondit : " Me voici, mon fils "* : la relation père-fils se traduit de la façon la plus simple, la plus dramatique aussi, dans ce premier échange, après le silence.

- *Il reprit : " Voici le feu et le bois, mais où est l'agneau pour l'holocauste ? "* - v. 8. *Abraham répondit : " C'est Dieu qui pourvoira à l'agneau pour l'holocauste, mon fils " et ils s'en allèrent tous deux ensemble* : La reprise immédiate du dialogue met en lumière la victime. Selon un changement de ponctuation, on peut voir une équivalence entre " agneau " et " mon fils ". La mention de l'agneau permettra les rapprochements avec l'agneau pascal d'Ex 12, et avec les textes prophétiques évoquant par exemple le serviteur souffrant (Is.53, 7). Mais *Dieu pourvoira* annonce mystérieusement la substitution finale du bélier à Isaac. Les jeux de mots toponymiques du v. 14 fixeront ce thème " Dieu verra/pourvoira ". Cependant, qu'en sait Abraham ?

Le sacrifice interrompu

- v. 9 *Quand ils furent arrivés à l'endroit que Dieu lui avait indiqué* : les répétitions marquent l'obéissance d'Abraham, son " écoute de la voix " (v. 18).

- *Abraham y éleva l'autel et disposa le bois, puis il lia son fils Isaac et le mit sur l'autel, par-dessus-le bois* : le verbe " lier ", " 'aqad ", rare (version des Septante sympodizô, " entraver les pieds ", plus courant ¹³), a focalisé la réception de la scène, comme " Aqedah ", " ligature " d'Isaac, dans les traditions juives, tout comme la non-résistance d'Isaac représentée par les silences du récit.

- v. 10 *Abraham étendit la main et saisit le couteau pour immoler son fils* : les verbes de mouvement, tout comme le verbe " immoler " employé, semble-t-il pour la première fois, soulignent l'élan mortifère, aussitôt brisé par la voix divine.

L'Ange de Yahvé et le sacrifice du bélier

- v. 11 *Mais l'Ange de Yahvé* : comme plus loin aux v. 14,15, 16, apparaît cet autre nom de Dieu. A-t-on ici la trace d'une rédaction plus ancienne ? En tous cas, elle permet la réflexion traditionnelle sur Elohim, lié à la justice rigoureuse de Dieu, et le Tétragramme, lié à sa miséricorde que découvre ici Abraham. " L'Ange de Yahvé " désigne Yahvé lui-même, respecté en sa transcendance, dans les théophanies mêmes (cf. les paroles en " je " de Yahvé aux v. 12,16). Ici, l'ange, comme Dieu, n'est que voix.

- *Je sais maintenant que tu crains Dieu : tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique* : C'est à travers les œuvres d'Abraham, sa soumission en actes, que s'est manifestée dans l'épreuve cette crainte de Dieu expérimentée naguère dans la scène d'alliance, terrifiante attitude de révérence demandée à l'homme libre (Dt 6,13 : " Tu craindras le Seigneur et tu le serviras ").

- v. 13...*un bélier qui s'était pris par les cornes dans un buisson* : mystérieuse apparition, d'où bien des questions ! Abraham reconnaît-il une bête lui appartenant ? Le bélier miraculeux était-il préparé dès avant la création du monde, à la fin de la création ? La Septante ajoute le mot " arbre " (*phuton*) qui soutiendra les interprétations par l'arbre bois de la Croix et transcrit le mot hébreu *sabek*. Certaines variantes du grec ont " suspendu " qui évoquera le supplice de la croix (cf. Dt 21,22 23 ; 28,66).

- *L'offrit en holocauste à la place de son fils* : littéralement " sous ". Les commentateurs seront attentifs à l'insistance sur la substitution. " Abraham dit devant le Saint béni soit-il : " Maître du monde, considère le sang du bélier comme s'il était celui d'Isaac, les entrailles du bélier comme si elles étaient celles d'Isaac, mon fils " " (*Midrach Berechit Rabba* 56, 9 cf. Rachi ad loc).

- v. 14 *Yahvé pourvoit /Yahvé est vu* : explique un lieu-dit et marque la réciprocité entre Dieu et l'homme. Depuis les v. 2, 8, ce jeu de mots court à travers le texte.

Réitération des promesses, avec serment

- v. 15 et ss : plus solennelle, se répète ici la promesse qui scande l'histoire d'Abraham, avec l'écho de Gn 12, 3 ; 13,16 17 ; 15, 5. L'avenir est rendu à Abraham en son fils recouvré et en sa descendance. La promesse est ici garantie par le serment, élargie aussi à la victoire sur les ennemis (" *ta postérité conquerra la porte de ses ennemis* " : prise de Jérusalem ?). Mais surtout, cette promesse ultime pour Abraham, reprise pour Isaac (Gn 26,24) et Jacob (Gn 28,13 15) est liée aux " mérites des Pères " : " écoute de la voix ", " obéissance aimante ¹⁴ du patriarche (v. 18). Que devient Isaac, survivant ? Le texte laisse ouvert son destin, d'étudiant de la Torah, parti auprès de quelque maître lointain, selon certaines traditions juives, de fils libre, enfin délivré de ses liens fusionnels avec son père, selon M. Balmary ¹⁵.

Interprétations juives

Le texte dit : " Interprète moi " et " La Torah a 70 faces " (Num. Rabba 13,15). Parmi les lectures de Gn 22, si diverses, on retiendra quelques exemples, pris en des domaines différents, en essayant de cerner procédures d'interprétation et lignes de force.

Les " Écrits " tardifs de la Bible évoquent Gn 22 en marquant l'exemplaire fidélité d'Abraham dans l'épreuve et sa récompense : " C'est pourquoi Dieu lui assura par serment que les nations seraient bénies en sa descendance " (Sir 44,19 21 cf. 1 M 2,52, Judith 8,25 26). Le Livre de la Sagesse (Ier siècle av. J.C) analyse cette fidélité : " Lorsque les nations unanimes dans le mal furent confondues, c'est la Sagesse qui reconnut le juste, le conserva irréprochable devant Dieu et le garda fort dans sa tendresse (*splanchnois*) envers son enfant " (10, 5). IV *Maccabées* (IIe s. après J. C. ?), exaltant, en termes stoïciens, la victoire de la raison sur les passions des sept frères et de leur mère dans le martyre

d'Eléazar, (cf. II M 6 7), fait référence plusieurs fois à Abraham, mais aussi à Isaac proto martyr, "supportant d'être égorgé par piété" (13,12 ; 16,20). C'est grâce à sa raison " isaacienne " qu'Eléazar réduit à l'impuissance " l'hydre de la torture " (7,14). La figure d'Isaac ne cessera de devenir prééminente dans la succession des relectures.

Aux alentours de l'ère chrétienne, Philon d'Alexandrie développe longuement Gn 22 dans son traité *Sur Abraham* (167 208). C'est une apologie qu'il entreprend face aux reproches jaloux des païens : "Pourquoi fallait-il louer Abraham comme s'il avait entrepris pour la première fois une action que font des rois, des peuples entiers, en Grèce, en Inde même ? " (183). Abraham, rétorque Philon, n'a été poussé ni par la coutume, ni par le désir de gloire, ni par la peur. L'amour de Dieu (167, 168, 170), l'obéissance, la piété, la sainteté (192, 198) ont été ses seuls mobiles. Il a agi en prêtre " sur le meilleur des fils, lui le plus affectueux des pères " (198). Son prodigieux " combat contre la nature " a été rendu plus rude par la beauté et les vertus de ce fils, unique à proprement parler, plus aimé parce que tard venu. Mais, pour Philon, les limites du sens littéral doivent être dépassées par l'allégorie¹⁶: Isaac, le " rire ", c'est la joie du sage, don de Dieu, à dédier à son donateur. Les auteurs chrétiens, comme Origène, se souviendront de cette interprétation fondée sur l'étymologie.

Flavius Josèphe dans les *Antiquités bibliques* (I, 222 237) amplifie de même le récit biblique si sobre, avec les ressources de la rhétorique grecque et de la *haggadah* juive, exégèse en expansion narrative. Ici aussi le sens de l'épreuve d'Abraham, c'est l'obéissance à Dieu (225), la piété (234) ; s'y joint l'espoir en l'immortalité pour l'âme d'Isaac (231) ; l'épreuve est d'autant plus grande que les vertus, l'affection de ce fils unique, tard venu, sont remarquables (222). Développant en discours le ferme propos d'Abraham et le courage d'Isaac, Josèphe accorde à ce dernier un rôle éminent. Abraham, au moment même où l'autel est prêt pour le sacrifice, lui révèle la volonté de Dieu (228-231). Josèphe voit en Isaac, selon des traditions juives comparables¹⁷, un adulte de 25 ans (227). L'acceptation de la ligature n'est pas évoquée, mais Josèphe dit d'Isaac, pleinement conscient, qu' " il s'élança vers l'autel et vers l'immolation ", par obéissance envers son père et envers Dieu (232). L'aspect apologétique, ici aussi, est bien présent. Dieu parle ainsi à Abraham pour finir : " Ce n'était pas par désir de sang humain qu'il lui avait ordonné d'immoler son fils ; il ne l'en avait pas rendu père pour le lui enlever de manière si cruelle, il voulait seulement éprouver ses sentiments et voir s'il obéirait même à de tels ordres " (233). Mais, à la différence de Philon qui justifiait Abraham, c'est Dieu que tente de justifier Josèphe.

Si l'on se tourne vers la littérature intertestamentaire, on trouve, bien avant les auteurs juifs sous influence grecque, des développements haggadiques essentiels. Ainsi le *Livre des jubilés* (Ier siècle avant J. C.) voit, dans l'épreuve imposée à Abraham, une suggestion de Mastéma, le prince des démons, adressée à Dieu¹⁸. Abraham a affronté bien des épreuves. Sera-t-il fidèle si Dieu lui demande de sacrifier son fils ? L'auteur se souvient ici du début du livre de *Job* (1 2), où Satan met en doute l'intégrité, la droiture, la crainte de Dieu de Job, le frappant, avec la permission de Dieu, en ses enfants et ses biens, puis en son corps même. La fidélité d'Abraham est une victoire sur Mastéma (17 1820)¹⁹.

La présence de Satan ne cessera de hanter les relectures du récit²⁰. Autre élément important, la date dévolue à l'épreuve, dans ce livre qui réécrit la Genèse selon un rythme " jubilatoire " de cinquante ans : " premier mois, douzième jour du mois ". Si l'on ajoute les trois jours de route d'Abraham, on aboutit au 15 de Nisan sur " la haute terre ". Le sacrifice d'Isaac coïncide donc avec la fête de Pâque, l'immolation de l'agneau pascal, depuis l'Exode (17,15)²¹.

La valeur de l'*Aqeda* est bien marquée dans le *Livre des Antiquités bibliques* (Ier siècle après J. C.). Dans la réécriture de l'épisode de Balaam, est repris ce motif : Dieu dit : " J'ai demandé à Abraham son fils en holocauste et il l'a amené pour le placer sur l'autel, mais je l'ai rendu à son père. Et parce qu'il n'avait pas refusé, son offrande est devenue agréable en ma présence et c'est à cause de son sang que j'ai choisi ces hommes " (18, 5)²².

Les Targums, traductions glosées en araméen, et la littérature midrachique ²³ qui, verset par verset, développe les exégèses de la tradition sur un mode haggadique, amplifient particulièrement ce thème de la "ligature" d'Isaac. Ainsi, dans les Targums palestiniens ²⁴ "Après ces paroles événements" (Gn 22, 1) est référé à la querelle entre Ismaël et Isaac à propos de leur circoncision. Isaac affirme ici sa volonté d'offrande totale : "Si le Saint béni soit-il me demandait tous mes membres je ne les lui refuserais pas". C'est de ces paroles que découle aussitôt l'épreuve imposée par Dieu à Abraham. Le pays du *Mont Morrya* (Gn 22, 2) est "le pays du culte". Abraham reconstruit sur le mont du temple l'autel d'Adam, détruit par le déluge, celui de Noé, démoli à la génération de la division. Il révèle à Isaac qu'il peut être *l'agneau de l'holocauste* (Gn 22, 8) : "Devant Yahvé a été préparé pour lui un agneau pour l'holocauste. Sinon, c'est toi l'agneau de l'holocauste". Isaac lui-même, un adulte de 37 ans ²⁵, demande à être ligoté pour que le sacrifice soit parfait et obtient la vision de la *Shekinah*, la présence de Dieu : "Lie-moi bien pour que je ne me débâte pas à cause de l'angoisse de mon âme de telle sorte qu'il se trouve une tare dans ton offrande et que je sois précipité dans la fosse de perdition". Les yeux d'Abraham étaient fixés sur les anges d'en haut. Isaac les voyait mais Abraham ne les voyait pas. Les anges d'en haut disaient : "Venez, voyez deux personnes uniques qui sont dans l'univers. L'une sacrifie, l'autre est sacrifiée : celui qui sacrifie n'hésite pas et celui qui est sacrifié tend la gorge". Après le sacrifice du bélier (Gn 22,14), Abraham prie pour que son obéissance et celle d'Isaac puissent être gardées en mémoire par Dieu, pour le salut des fils d'Israël : "Je t'en prie, par l'amour de devant toi, o Yahvé ! Il est manifesté devant toi qu'il n'y a pas eu de réticence dans mon cœur et que j'ai cherché à accomplir ta décision avec joie. Ainsi lorsque les enfants de mon fils Isaac entreront dans le temps de l'angoisse, souviens-toi d'eux, exauce-les et sauve-les. Car toutes les générations à venir iront disant : sur cette montagne, Abraham a lié son fils Isaac et là lui est apparue la *Shekinah* de Yahvé". La ligature d'Isaac, avec sa valeur salutaire, est au cœur de cette relecture ²⁶.

Le Targum de l'Exode, à propos d'Ex 12, "nuit de veille", nuit pascalle de la libération, développe le poème des quatre nuits autour du thème du salut ²⁷. La première nuit est celle de la création, au printemps pascal, où le *tohu-bohu*, les ténèbres (Gn 1, 1) disparurent devant la Parole de Dieu, Lumière selon Gn 1, 3. La seconde nuit unit deux épisodes de l'histoire d'Abraham, l'alliance et la promesse de postérité paradoxale (Gn 17,17), l'*Aqeda* où Isaac, âgé de 37 ans, fut aveuglé par la vision des cieux (cf. Gn 27, 1). La troisième nuit est la nuit pascalle elle-même (Ex 11, 4 ; 12,29), nuit de la mort des nouveaux-nés égyptiens, et d' "Israël, nouveau-né" de Dieu (Ex 4,22), épargné et libéré pour l'Exode. La quatrième est celle du salut eschatologique, où le monde sera consumé, Israël délivré, ses ennemis anéantis, Moïse de retour pour un nouvel Exode, le Messie survenant d'en haut (cf. Dn 7) "

La liturgie garde, aujourd'hui encore, le souvenir de la ligature d'Isaac et de sa valeur expiatoire, à la fête de *Roch ha Shanah*, début de l'année à l'automne (1-2 Tishri), fête célébrant le jugement de Dieu sur le monde et appelant à se repentir. La lecture du second jour est Gn 22. Les prières de souvenirs (*zikronot*) se concluent ainsi : "Notre Père et Dieu de nos pères, accorde-nous un souvenir favorable, et du haut des cieux pense à nous pour le salut et la miséricorde. Souviens-toi, en notre faveur, ô Éternel, notre Dieu, de l'alliance, de la bienveillance et du serment que tu as jurés à notre père Abraham sur le Mont Moryya. Considère la scène de l'*Aqeda*, alors qu'Abraham lia son fils Isaac sur l'autel, étouffant sa tendresse pour accomplir la volonté d'un cœur sincère. Puisse de même ta miséricorde étouffer ton courroux envers nous et que par ton immense bonté, ta colère se détourne de ton peuple, de ta ville et de ton héritage ! (...) Souviens-toi aujourd'hui du sacrifice d'Isaac, en faveur de sa postérité. Sois loué, Éternel, qui te souviens de l'alliance ²⁸". Les sonneries de la corne de bélier (*chofar*) ponctuant la liturgie sont mises en rapport avec l'*Aqeda* : "R. Abahou a dit : pourquoi nous servons-nous d'une corne de bélier ? Parce que le Saint, béni soit-Il, a dit : utilisez un *chofar* en corne de bélier, afin que je me souviens en votre honneur qu'Isaac, fils d'Abraham, me fut offert en sacrifice" (*Talmud de Babylone, Roch ha Shanah 16 b*)

Interprétations chrétiennes

Dans le Nouveau Testament, Abraham est très présent. À l'ouverture de la généalogie de Matthieu (1, 1) Jésus est dit "fils de David, fils d'Abraham". Il est nommé soixante-quinze fois, à peine moins que

Moïse (quatre-vingts fois), un peu plus que David (cinquante-neuf fois). L'épisode de Gn 22 est cependant assez peu utilisé, mais en des passages notables. Rm 8,32 illustre, semble-t-il, le thème de la rédemption par une référence au sacrifice d'Abraham et à l'offrande rédemptrice d'Isaac.

La phrase " Dieu n'épargna pas son propre fils mais le livra pour nous tous " reprend les termes de la Septante pour Gn 22,16. On entrevoit là la relation qu'a étudiée Israël Levi entre le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus²⁹. Dans le débat sur la justification par la foi lancé par l'*Épître aux Romains*, l'*Épître de Jacques* rapproche à son tour Gn 15, 6 et Gn 22 : " Abraham, notre père, n'est-ce pas aux œuvres qu'il dut sa justice, pour avoir mis son fils Isaac sur l'autel ? Tu vois que la foi coopérait à ses œuvres, que les œuvres ont complété la foi et que s'est réalisé le texte. " Abraham eut foi en Dieu et cela lui fut compté pour justice " et il reçut le nom d' " ami de Dieu ". Tu vois que l'homme est justifié par les œuvres et pas seulement par la foi " (Jc 2,21-24). Jacques reprend ce titre d' " ami de Dieu " donné à Abraham par l'Ancien Testament (2 Chr 20, 7 ; Is 49, 8 ; Dn 3,25), auquel fait écho *El Kahil* de l'Islam. L'*Épître aux Hébreux*, dans le chapitre sur la foi - " garantie des biens qu'on espère, preuve des réalités qu'on ne voit pas " (Héb 11, 1) - fait largement place à Abraham, après Abel, Hénoch, Noé. " Dans la foi, ils moururent tous sans avoir obtenu la réalisation des promesses, mais après les avoir vues et saluées de loin... ". " Par la foi, Abraham, mis à l'épreuve, a offert Isaac ; il offrait le fils unique engendré (*monogénès*), alors qu'il avait reçu les promesses et qu'on lui avait dit : c'est par Isaac qu'une descendance te sera assurée. " (Gn 21,12). " Même un mort, se disait-il, Dieu est capable de le ressusciter, aussi dans une sorte de préfiguration (*parabolè*) il recouvra son fils ". Il y a, dans l'épisode du sacrifice d'Abraham, une préfiguration. " *parabolè* ", pour ce rapport historique d'annonce à accomplissement, est moins usité que d'autres mots. Le terme " *monogénès* ", faisant écho à Gn 22 dans les traductions d'Aquila et Symmaque, semble bien indiquer le Christ. Apparaît ici pour la première fois dans la lecture de l'épisode, la typologie³⁰ qui va en dominer les interprétations, non sans rapport avec la valeur rédemptrice de la ligature d'Isaac.

Les exemples d'exégèse ici réunis offrent en effet une pratique et parfois une théorie de l'interprétation typologique assez constante. Le lexique du type, de la figure, est constant. Tertullien (IIe - IIIe siècles) en donne la raison. " Le mystère (*sacramentum*) de la croix, plus que tout autre peut-être, méritait d'être prédit en figures (*figurari*) : plus il était incroyable, plus il aurait provoqué de scandale par la nudité d'une prédiction directe ; plus il était sublime, plus il fallait le voiler, afin que la difficulté de le comprendre cherchât la grâce divine. " (*Contre Marcion* III, 18, 2).

Les interprétations sont centrées sur le Christ pascal, mort et ressuscité. Sa passion sacrificielle, rédemptrice, apparaît dès les premières interprétations. Ainsi, dans l'*Épître de Barnabé* (fin du Ier siècle) : " Le Seigneur devait offrir lui-même, pour nos péchés, le vase de l'Esprit (= son corps) en sacrifice, afin que la préfiguration manifestée en Isaac offert sur l'autel fût accomplie " (7, 3). Dans le cadre de la fête de Pâque, Mélicon de Sardes (IIe siècle), dans une Homélie en prose rythmée, évoque les figures de l'Ancien Testament : " C'est lui qui est la Pâque de notre salut (1 Cor 5, 7). C'est lui qui supporta beaucoup en un grand nombre : c'est lui qui fut en Abel tué, en Isaac lié (*detheis*), en Jacob mercenaire, en Joseph vendu, en Moïse exposé, en l'agneau immolé... C'est lui l'agneau sans voix (Jer 11,19), c'est lui l'agneau égorgé, c'est lui né de Marie la bonne agnelle, c'est lui pris du troupeau et à l'immolation traîné et le soir tué et de nuit enseveli, qui sur le bois ne fut pas broyé, en terre ne fut pas corrompu, ressuscita des morts et ressuscita l'homme du fond du tombeau " (69-71). Un fragment du même auteur joue sur ce thème de la " ligature " : " Pour Isaac le juste, apparut un bélier à immoler, afin qu'Isaac soit délié de ses liens. Par son immolation il racheta Isaac. De même le Seigneur, lui aussi, nous sauva par son immolation ; liés, il nous délia et, mis à mort, il nous racheta " (fr. X). Les détails de Gn 22 soutiennent cette mise en relation, et avant tout le port du bois sacrificiel, préfigurant le port de la croix par Jésus (Jn 19,27). Irénée de Lyon (IIe siècle) esquisse cette lecture selon sa vision de l'accoutumance de l'homme à la vérité : " C'est à juste titre que nous, qui avons la même foi qu'Abraham, prenant notre croix comme Isaac prit le bois, nous suivons le même Verbe. Car en Abraham, l'homme avait appris par avance et s'était accoutumé à suivre le Verbe de Dieu : Abraham suivit dans sa foi le commandement du Verbe de Dieu, cédant avec empressement son fils unique et bien-aimé en sacrifice à Dieu, afin que Dieu aussi consentît en faveur de toute sa postérité à livrer son Fils bien-aimé et unique en sacrifice pour notre rédemption ". (*Contre les hérésies* IV, 5, 3 4).

Tertullien précise l'interprétation : " Voué en victime par son père, il portait lui même le bois qui lui était destiné, il désignait déjà alors la fin du Christ qui fut concédé comme victime par le Père et a coltiné le bois de sa passion " (*Contre Marcion* III, 18, 2).

Cependant, très tôt aussi, la préfiguration se dédouble entre Isaac et le bélier. Méliton de Sardes dans plusieurs fragments (IX-XII) en est témoin : rappelant les textes prophétiques, sur l'agneau, le mouton (Is 53, 7), il voit dans le bélier adulte, l'annonce du Christ sacrifié ; suspendu dans l'arbre (*Sabek*), il évoque la " suspension " sur le bois de Jésus (Dt 21,22 23 ; 28,66) ; son immolation a lieu à Jérusalem selon la vieille identification du mont Moryya. Le dédoublement des figures se rencontre aussi, par exemple, chez Tertullien, avec des développements nouveaux : " Comme ces choses étaient des mystères dont l'accomplissement était réservé au temps du Christ, Isaac aussi fut réservé avec le bois, le bélier étant immolé, suspendu par les cornes au buisson et le Christ porta en son temps le bois sur les épaules, suspendu aux "cornes" (extrémités) de la croix, la couronne d'épines entourant sa tête " (*Contre les Juifs* XIII, 20 21).

Origène (185-254) puis Grégoire de Nysse élaborent une représentation théologique de ce dédoublement. Dans ses *Homélie sur la Genèse*, Origène écrit : " Isaac figurait le Christ ; le bélier aussi semble figurer le Christ. Le Christ a subi la mort, mais c'est la chair qui l'a subie dont le bélier est ici la figure " (cf. Jn 1,29, " Voici l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde "). Le Verbe, au contraire, qui est le Christ selon l'esprit, dont Isaac est l'image, est demeuré " dans l'incorruptibilité " (cf. 1 Cor 15,42). Il est victime et grand-prêtre à la fois.

L'homélie pascale de Grégoire de Nysse (IVe siècle), *Sur le délai de trois jours pour la résurrection de Notre Seigneur Jésus-Christ*, expose dans ce cadre liturgique les préfigurations de la Pâque, dans la Loi spirituelle, les énigmes historiques, les voix prophétiques. Gn 22 appartient au second groupe. Aujourd'hui encore le texte figure parmi les lectures de la vigile pascale. Grégoire emprunte à Origène le dédoublement symbolique de l'épisode : " Les narrations historiques sont pleines d'une bénédiction voisine, le père d'Isaac, ce fils bien-aimé non épargné, le fils unique devenu offrande et sacrifice et l'agneau (*amnos* cf. Is 53, 7, Jn 1,29) égorgé à sa place. On peut voir en ce récit tout le mystère de la piété : l'agneau est suspendu, retenu par les cornes, le fils unique porte lui-même le bois de l'holocauste. Tu vois comment celui qui porte l'univers par la parole de sa puissance (cf. Heb 1, 3) porte lui-même le fardeau de nos bois et il est perçu portant ce bois en tant que Dieu, porté par ce bois en tant qu'agneau : l'Esprit saint distribue ainsi de façon figurative ce grand mystère entre le fils unique et l'agneau (*probaton* cf. Gn 22, 7 8 LXX) montré en même temps, afin que soit montré dans l'agneau le mystère de la mort, dans le fils unique la vie qui n'est pas brisée par la mort " (Gregorii Nysseni, *Opera* IX, Leyde, 1967, p. 274 275). On voit ici, lus dans le détail du texte biblique, très fermement conjoints, mystère de mort et mystère de résurrection, comme chez Méliton et chez Origène (Hom. Gn VIII, 1 : " Abraham espérait qu'Isaac ressusciterait, il savait qu'il était à l'avance la figure de la vérité à venir, il savait que le Christ naîtrait de sa descendance pour être offert en victime plus authentique du monde entier et ressusciter d'entre les morts ").

La lecture typologique, si riche, n'est pas la seule. L'interprétation morale et spirituelle est souvent présente. Ainsi Origène, à partir de la lecture historique, la développe dans ses *Homélie sur la Genèse VIII et IX*. Le sacrifice d'Abraham doit susciter l'imitation des pères de famille : " Fixé par la foi, offre joyeusement ton fils à Dieu. Sois le prêtre de la vie de ton fils " (VIII, 7). Le chrétien doit répondre au don du Fils par le Père, par le renoncement aux choses terrestres (VIII, 8). Les secondes promesses faites à Abraham sont un appel au renouvellement intérieur. Si nous faisons triompher le Christ en nous, nous recevrons la bénédiction d'Abraham (*Homélie IX*).

La lecture allégorique, plus rare, n'est pas absente, sous l'influence de Philon d'Alexandrie. Origène la fait affleurer en fin du commentaire de l'*Homélie VIII sur la Genèse*, en rappelant l'étymologie d'Isaac par " il rira " et l'interprétation intemporelle de Philon dans le *De Abrahamo* 200 207 : Les fruits de l'Esprit étant la joie et la paix (Gal 5,22), le chrétien offrira la joie (= Isaac) en sacrifice (*Hom Gn VIII, 10*).

La grande popularité de Gn 22, avec ses riches lectures, dans les deux traditions, a suscité dès l'Antiquité des représentations iconographiques qu'il faudrait aussi explorer.

Dans le judaïsme, malgré l'interdit des images, l'*Aqedah* est présente. Dès 240-250, dans la synagogue de Doura-Europos, sur l'Euphrate, le fronton du petit édifice abritant *Paron*, l'Arche de la Torah, représente en son centre, la façade du Temple, détruit en 70 et à la résurrection espérée, avec à gauche la menorah, le chandelier à sept branches, lui aussi perdu, et à droite, la scène de l'*Aqedah* main de Dieu en haut, mystérieuse tente avec un personnage, autel où est lié Isaac, Abraham avec le couteau, et le bélier sous l'arbre. Une mosaïque de la synagogue de Beth Alpha au VI^e siècle représente, outre les deux serviteurs et l'âne, le bélier, et Abraham en train de lancer Isaac ligoté dans les flammes de l'autel

³¹

Le christianisme ancien a aimé représenter la scène ³². Grégoire de Nysse, dans une *Homélie sur la divinité du Fils et de l'Esprit*, après avoir longuement raconté l'épisode en le théâtralisant par les discours qu'Abraham et Sara auraient pu prononcer, s'ils n'avaient été soumis, et le discours d'obéissance aimante d'Isaac, rappelle les peintures qu'il a si souvent vues avec émotion (Gregorii Nysseni *Opéra IX, III*, Leyde, 1996, p. 130-140). Sur les murs des catacombes, sur les sarcophages, revient la scène en ses différents moments, sa représentation étant propre à évoquer la passion et la résurrection du Christ. Par exemple à la " capella graeca " de la Catacombe de Priscille à Rome (III^e siècle), Abraham désigne à Isaac sous son fagot, le lieu du sacrifice, près d'un arbre. Dans la Catacombe de Via Latina (I-V^e siècles), Abraham tient son couteau suspendu au-dessus de l'autel et d'Isaac agenouillé, lié. Peut-être la main divine apparaît-elle en haut. Le bélier-agneau attend à côté de l'autel. Plus bas, un serviteur à côté de l'âne fait un geste d'acclamation. Le temps n'est pas encore venu de l'insistante présence de l'Ange au Moyen Âge et à l'époque moderne.

Avec des procédures spécifiques, les traditions juives et chrétiennes d'interprétation et de représentation dans leur multiplicité dialoguent sans doute. Bien plus tard, on peut en voir encore un exemple frappant dans " Le sacrifice d'Isaac " de Chagall au Musée du Message biblique à Nice ³³: au premier plan, Abraham, hélé par l'Ange, retient son couteau au-dessus d'Isaac, étendu sur le bois de l'autel. Plus loin, on voit l'arbre où le bélier est retenu et Sara, dans une attitude d'angoisse. Mais, au deuxième plan, Jésus porte sa croix, parmi les femmes de Jérusalem, accompagné par un juif à costume d'Europe centrale, quelque livre d'étude sous le bras.

Annexe

Genèse 22

1. Après ces événements, il arriva que Dieu éprouva Abraham et lui dit

" Abraham ! " Il répondit : " Me voici ! ". 2. Dieu dit " Prends ton fils, ton unique, que tu chéris, Isaac, et va t'en au pays de Moriyya, et là tu l'offriras en holocauste sur une montagne que je t'indiquerai. "

3. Abraham se leva tôt, sella son âne et prit avec lui deux de ses serviteurs et son fils Isaac. Il fendit le bois de l'holocauste et se mit en route pour l'endroit que Dieu lui avait dit. 4. Le troisième jour, Abraham, levant les yeux, vit l'endroit de loin. 5. Abraham dit à ses serviteurs : " Demeurez ici avec l'âne. Moi et l'enfant nous irons jusque là bas, nous adorerons et nous reviendrons vers vous. "

6. Abraham prit le bois de l'holocauste et le chargea sur son fils Isaac, lui-même prit en mains le feu et le couteau et ils s'en allèrent tous deux ensemble. 7. Isaac s'adressa à son père Abraham et dit : " Mon père ! ". Il lui répondit :

" Me voici, mon fils ! ". Il reprit : " Voici le feu et le bois, mais où est l'agneau pour l'holocauste ? " 8. Abraham répondit : " C'est Dieu qui pourvoira à l'agneau pour l'holocauste, mon fils " et ils s'en allèrent tous deux ensemble.

9. Quand ils furent arrivés à l'endroit que Dieu lui avait indiqué, Abraham y éleva l'autel et disposa le bois, puis il lia son fils Isaac et le mit sur l'autel, par dessus le bois. 10. Abraham étendit la main et saisit le couteau pour immoler son fils.

11. Mais l'Ange de Yahvé l'appela du ciel et dit : " Abraham ! Abraham ! " Il répondit : " Me voici ! " 12. L'Ange dit : " N'étends pas la main contre l'enfant ! Ne lui fais aucun mal ! Je sais maintenant que tu crains Dieu : tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique. " 13. Abraham leva les yeux et vit un bélier qui s'était pris par les cornes dans un buisson, et Abraham alla prendre le bélier et l'offrit en holocauste à la place de son fils. 14. À ce lieu, Abraham donna le nom de " Yahvé pourvoit ", en sorte qu'on dit aujourd'hui : " Sur la montagne, Yahvé est vu. "

15. L'Ange de Yahvé appela une seconde fois Abraham du ciel 16. et dit : " Je jure par moi-même, parole de Yahvé : parce que tu as fait cela, que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique, 17. je te comblerai de bénédictions, je rendrai ta postérité aussi nombreuse que les étoiles du ciel et que le sable qui est sur le bord de la mer et ta postérité conquerra la porte de ses ennemis, 18. par ta postérité se béniront toutes les nations de la terre, parce que tu m'as obéi. "

19. Abraham revint vers ses serviteurs et ils se mirent en route ensemble pour Bersabée. Abraham résida à Bersabée.

(*Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1998).

-
1. *À la recherche du temps perdu*, t. I, éd. P. Clarac, A. Ferré, Paris, Pléiade, 1954, p. 36, 842.
 2. *Abraham. Enquête sur un Patriarche*, Paris, 1995, p. 412. Le film d'A. Segal est disponible en cassette aux éditions Montparnasse.
 3. *Ibidem* p. 412
 4. Euripide, *Iphigénie en Aulis, Iphigénie en Tauride*.
 5. Mosès S., *Le Sacrifice d'Abraham*, Paris 2002, page 38.
 6. *Ibidem*, page 9
 7. Auerbach E., *Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris 1968, Gallimard, pages 16-34.
 8. Jubilés 17,17 (Écrits intertestamentaires, Pléiade, Paris, 1987, p. 708), Leçons des Pères du monde, Avot de *Rabbi Nathan* 36, trad. fr., Verdier, Lagrasse, 1983, p. 400, Pirkè de Rabbi Eliezer, 26 31, trad. fr. Verdier, Lagrasse, p. 148 162.
 9. Daniel S., *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Paris, 1966, ch. XI, p. 239 258.
 10. *Le Pentateuque accompagné des commentaires de Rachi*, 1, Paris, 1979, p. 133. Rachi reprend une interprétation ancienne cf. *Midrash Rabba, Genèse Rabba* ch. 56, 8 trad. fr. Verdier, Lagrasse, 1987, 1, p. 592 : " je ne te demandais pas de l'immoler mais de le faire "monter" au nom de l'amour. En le faisant monter tu as accompli mes paroles, maintenant redescends le ".
 11. *Le Sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, 1986, Livre de poche, p. 232.
 12. Par exemple, *Midrach Rabba*, I, *Genèse Rabba*, trad. fr., ch. 56, 1 ; Origène, Hom. Gn VIII.
 13. Pour l'écart entre les deux traductions et ses conséquences exégétiques cf. M. Harl, " La ligature d'Isaac (Gn 22, 9) dans la Septante et chez les Pères grecs ", *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris, 1992, p. 59 77.

14. Cf A. LaCocque, P. Ricoeur, *Penser la Bible*, Pages 157 et ss.
15. *Le sacrifice interdit*, pages 213 et ss.
16. Cf V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leyde 1977.
17. Éd. et trad. E. Nodet, Paris, 1992, 2000, n. *ad loc.* p. 60.
18. L'interprétation d'Après ces paroles... comme paroles de Satan, se retrouve souvent. Cf. par ex. Talmud de Babylone, Sanhédrin 89b (*Aggadoth du Talmud de Babylone. La source de Jacob*, trad. A. Elkaïm Sartre, Verdier, Lagrasse, 1982, p. 1065 1067). Rachi, Commentaire de la Genèse, Paris, 1979, p. 133, donne deux interprétations possibles (paroles de Satan à Dieu, paroles d'Ismaël circoncis à treize ans sans s'y être opposé). L'interprétation par référence à la querelle entre Ismaël et Isaac est présente par ex. dans le Targum de Gn 22 (R. le Déaut, J. Robert, Targum du Pentateuque, Paris, 1979, I, p. 215), dans le Midrach Rabba de la Genèse ch. 55, 5, trad. fr., Verdier, Lagrasse, 1987, I, p. 578 579.
19. *La Bible. Écrits intertestamentaires*, dit. A. Dupont Sommer, M. Philonenko, Paris, Pléiade, 1987, p. 708 710.
20. Dans Théodore de Bèze, *Abraham sacrificant*, (1550) Satan se présentera déguisé en moine, en un avatar anti-catholique ! (éd. J. Feijoo, Paris, 1990, v. 195s.).
21. Cf. R. Le Déaut, *La Nuit pascale*, Rome, 1963, p. 179 180.
22. *Écrits intertestamentaires*, p. 1279 1280 cf. 32, 3 4, p. 1327, à propos du Cantique de Débora (évocation de la ligature et du souvenir d'Abraham et d'Isaac conservé à jamais).
23. Cf. *Midrach Rabba*, I Genèse Rabba,, I, ch. 55 56, p. 576 596 (voir en particulier 56, 3, 5, 7 9,11).
24. *Targum du Pentateuque*, I Genèse, trad. R. Le Déaut, Sources chrétiennes 245, Paris, 1978, p. 214 223.
25. Sara a eu Isaac a 90 ans (Gn 17,17), elle est morte à 127 ans (Gn 23, 1), de douleur à la fausse annonce par Satan de l'immolation de son fils, selon le Targum.
26. Sur cette valeur, rédemptrice, de la ligature d'Isaac dans le Targum cf. R. Le Déaut, *La Nuit pascale*, p. 153 177 et G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leyde, 1973, ch. 8, Redemption and Genesis XXII, p. 192 227.
27. *Targum du Pentateuque, II, Exode et Lévitique*, Le Déaut, SC 256, Paris, 1979, p. 97-98.
28. Trad. 1. Levi, *Le Ravissement du Messie à sa naissance et autres essais*, éd. E. Patlagean, Paris-Louvain, 1994, p. 144.
29. Op. cit p. 143 172 (*Revue des Études juives*, 1912-1913)
30. Cf J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Étude sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950, pages 98-111.
31. Cf. P. Prigent, *L'image dans le judaïsme. Du IIe au VIe siècle*, Genève, 1991, p. 94 101.
32. Cf. M. Dulaey, " *Des forêts de symboles*". *L'initiation chrétienne et la Bible (le VIe s.)*, Paris, 2001, p. 141 155.
33. Musée national, *Message biblique, Marc Chagall*, Paris 2000, pages 50-51.

Le sacrifice d'Abraham et la ligature d'Isaac : Lecture de ce récit dans le Coran : le sacrifice d'Isaac ou d'Ismaël ?

Jean-Yves L'Hôpital, directeur du département multilingues, université Rennes II

La Bible et le Coran reprennent tous deux l'histoire d'Abraham acceptant d'immoler son fils en holocauste à Dieu. Ce geste est fondateur de l'acte de foi parfait demandé par Dieu à Abraham, auquel il vaut dans la Bible l'Alliance, et dans le Coran le fait d'être considéré comme le premier des musulmans, à cause de son acte de soumission totale à Dieu.

Mais alors que dans la Bible, l'identité du fils est relativement claire - il s'agit d'Isaac - (encore que la question ait été posée), le Coran, lui, ne la précise pas. D'où la question posée par les commentateurs : s'agissait-il d'Isaac, fils de la femme libre, ou d'Ismaël, fils de la femme servante ? Les commentateurs se partageront à ce sujet, mais la tradition musulmane la plus générale finira par opter pour Ismaël. Pourquoi ? C'est cette question que je vais poser en envisageant successivement les sources de ces hypothèses contradictoires.

Le récit biblique

Je passerai très vite sur la tradition biblique, n'en rappelant que l'essentiel : le chapitre XVI de la Genèse (récit essentiellement yahviste) annonce la naissance d'Ismaël de la servante égyptienne d'Abram, Agar. Agar ayant fui à cause des mauvais traitements de Saraï, Dieu lui ordonne de revenir, et lui fait une promesse : " Je multiplierai beaucoup ta descendance, tellement qu'on ne pourra pas la compter " (verset 10, traduction de la Bible de Jérusalem). Le verset 11 poursuit : " L'ange de Yahvé lui dit : Tu es enceinte et tu enfanteras un fils, et tu lui donneras le nom d'Ismaël, car Yahvé a entendu ta détresse. Celui-là sera un onagre d'homme, sa main contre tous, la main de tous contre lui, il s'établira à la face de tous ses frères. ".

Puis l'alliance est conclue avec Abram, qui devient Abraham ; est annoncée la naissance d'Isaac, de Saraï, devenue Sara. C'est avec Isaac que se poursuivra l'alliance. Ismaël est béni, et il lui est promis d'être le père d'une grande descendance, mais ce n'est pas avec lui que se fera l'alliance (Gn. XXI).

Agar et Ismaël sont chassés dans le désert, où ils survivront. Dieu rappelle sa promesse : " J'en ferai un grand peuple " (Gn. XXI, 18). Ismaël grandira au désert et deviendra tireur d'arc. Il épousera une égyptienne. Ismaël sera considéré comme l'ancêtre des Arabes du désert, à l'image de l'onagre, indépendant et vagabond, comme le décrit Job (XXXIX, 5-8 : " Qui a lâché l'onagre en liberté, délié la corde de l'âne sauvage ? A lui, j'ai donné le désert pour demeure, la plaine salée pour habitat. Il se rit du tumulte des villes et n'entend pas l'âne vociférer. Il explore les montagnes, son pâturage, à la recherche de toute verdure ".

C'est au chapitre XXII (récit élohiste avec des éléments yahvistes) que la Genèse décrit le sacrifice d'Isaac, par lequel Dieu veut éprouver la foi d'Abraham. Dieu répète alors sa promesse de descendance.

Ce sera ensuite le mariage d'Isaac et de Rébecca. Ismaël eut douze fils, qui furent les ancêtres de douze tribus. Isaac eut deux fils jumeaux, Esau, le premier né, et Jacob. On sait qu'Esau cèdera son droit d'aînesse à Jacob pour un plat de lentilles. Et Jacob se fera bénir par Isaac en se faisant passer pour Esau. Jacob aura douze fils, ancêtres des douze tribus d'Israël.

Le récit coranique

Isaac

Comment Isaac est-il présenté dans le Coran ? Essentiellement comme un prophète, et un prophète parmi les justes (Q.XXXVII, 112-113 : " Nous lui avons annoncé une bonne nouvelle, la naissance d'Isaac, un prophète parmi les justes. Nous l'avons béni, lui [Abraham] et Isaac. Parmi leurs descendants, il y eut des hommes de bien, et des hommes manifestement injustes envers eux-mêmes ".

On notera ce qui a été signalé parfois comme une ambiguïté : dans Q. XI, 71, on lit : " Sa femme [d'Abraham] se tenait debout et elle riait. Nous lui annonçâmes la bonne nouvelle d'Isaac, et après Isaac, de Jacob ". Jacob serait-il indiqué ici comme le fils d'Abraham, né après Isaac ? Pour la Bible, Jacob est fils d'Isaac, et frère d'Esau. La même chose semble dite en Q. VI, 84 : " Nous lui [à Abraham] avons donné Isaac et Jacob, que nous avons tous les deux bien dirigés, et auparavant nous avons bien dirigé Noé, et parmi ses descendants : David, Salomon, Job, Joseph, Moïse et Aaron. C'est ainsi que nous récompensons les hommes de bien ". Ou encore Q. XXIX, 27 : " Nous lui [Abraham] avons donné Isaac et Jacob et nous avons établi dans sa descendance la prophétie et le livre ". De même en Q. XXI, 72 et XIX, 49, où Isaac et Jacob, mis au rang des justes et des prophètes, sont donnés à Abraham.

Cependant, si on lit le commentaire que fait Tabari (Q. XIX, 49), on voit que cette possible ambiguïté ne lui a pas échappé, et il indique bien que Jacob est le fils d'Isaac. Si l'on se base sur ce commentaire, il semblerait donc faux de dire, comme le font parfois certains auteurs, européens en particulier, qu'il y aurait eu ici une hésitation sur la filiation de Jacob : il est dit d'emblée par les commentateurs " petit-fils d'Abraham ". Toutefois, on ne peut écarter absolument l'hypothèse d'une hésitation, et à cet égard, la date du verset est importante (on touche tout de suite ici aux interrogations sur la formation même du Coran).

C'est d'ailleurs clair dans Q. XII, 6, où Dieu parle à Joseph selon la filiation : Abraham, Isaac, Jacob. De même en Q. XII, 38, où Joseph dit : " J'ai suivi la religion de mes pères, Abraham, Isaac et Jacob ".

Il y a beaucoup de références à ce sujet. On notera en Q. II, 133, 136 et 140, la formule : " Nous croyons en Dieu..., à Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob, et aux tribus...". Ismaël est mentionné avant Isaac, comme en Q. III, 84 et IV, 163.

Le sacrifice d'Isaac

Le récit du sacrifice par Abraham de son fils se trouve en Q.XXXVII, 100-113 : " Seigneur, accorde-moi [quelqu'un] qui fasse partie des vertueux (100). Nous lui annonçâmes la bonne nouvelle d'un garçon doué de patience (101). Puis lorsque celui-ci eut atteint l'âge de l'accompagner, il [Abraham] lui dit : " Ô mon fils, je vois en songe que je vais t'immoler. Regarde donc ce que tu vois". Il [le fils] dit : "Ô mon père, fais ce qui t'est ordonné, et tu me trouveras, s'il plaît à Dieu, au nombre des endurants" (102). Quand ils se furent soumis et qu'il l'eût jeté sur le front (103), nous l'appelâmes : "Ô Abraham (104) ! Tu as tenu la vision pour véridique. C'est ainsi que nous récompensons ceux qui font le bien " (105). C'était là l'épreuve manifeste (106). Nous lui avons demandé en rançon une grande immolation (107). Nous avons laissé son souvenir à la postérité (108). Paix sur Abraham (109). C'est ainsi que nous récompensons ceux qui font le bien (110). Car il faisait partie de nos adorateurs croyants (111). Nous lui avons annoncé la bonne nouvelle d'Isaac comme prophète, au nombre des gens vertueux (112). Et nous l'avons béni ainsi qu'Isaac " (113).

On voit que le fils n'est pas nommé, et toute la question est de savoir duquel des deux fils il s'agit. Tabari, commentant la sourate Yusuf (XII, 6) rapporte une tradition : " Sa grâce envers Abraham fut qu'il le sauva du feu, et envers Isaac, qu'il le sauva du sacrifice ". Pour Tabari, c'est donc Isaac qui fut le fils du sacrifice.

Si on se reporte maintenant au commentaire que fait Tabari de Q.XXXVII, 100-113, on lit : " Le garçon que Dieu annonça à Abraham était Isaac ", et Tabari donne la chaîne des transmetteurs. Il s'interroge de plus sur un certain nombre de difficultés d'interprétation : ainsi relève-t-il plusieurs sens possibles pour le mot al-sa'ya : lorsqu'il fut en âge de travailler, ou de marcher, ou d'adorer. Il fait, de plus, un long développement sur ce qui précède le sacrifice, où il s'agit bien d'Isaac. Il relève en passant une différence de lecture chez les gens de Médine, de Basra, et certains de Kufa, qui lisent dans le sens : " quoiqu'il te soit ordonné, fais ce qui t'est ordonné. " Certains de Kufa lisent dans le sens de : " ce que tu indiques ".

Toutefois, Tabari rapporte aussi une tradition au sujet de la chemise qu'enlève le fils d'Abraham pour qu'elle ne soit pas tâchée de sang, et il indique à ce moment le nom d'Ismaël. On notera qu'en disant à son père d'accomplir l'ordre reçu de Dieu, Isaac se présente en victime consentante. Au verset 107, au sujet de l'immolation, il remarque que tous les commentateurs disent qu'il s'agit d'un bélier immolé par Abraham à la place de son fils. Aux versets 112-113, il explique que si le nom d'Isaac est mentionné ici, c'est, d'après les commentateurs, pour annoncer que la prophétie lui est accordée. Encore que d'autres compréhensions existent, tout le monde cependant pense que c'est bien Isaac qui est la victime. En résumé, on peut donc dire que la première interprétation de Tabari rend compte d'une opinion assez unanime : c'est Isaac qui fut la victime.

On notera toutefois que Tabari commentant l'annonce de la conception d'Isaac, et après lui de Jacob, comme premier-né de Sara (au sujet de laquelle il rapporte des traditions établissant que Sara avait alors 99 ans et Abraham 100 ans) s'interroge sur la compatibilité de l'idée d'un sacrifice d'Isaac avec la promesse faite par Dieu à Abraham et Sara d'une descendance.

Si on consulte le commentaire d'Ibn Katir, on trouve la même interprétation : c'est bien Isaac la victime (*cf.* commentaire de Q. XII, 6).

De même si on consulte le commentaire de Fahr al-Din al-Razi : c'est encore Isaac qui est désigné comme la victime. Dans son commentaire de Q. XII, 6, on trouve la même explication que dans Tabari : la grâce accordée par Dieu à Abraham et Isaac, c'est la prophétie, puis : " la bienfaisance de Dieu envers Abraham fut de le protéger du feu, et envers son fils Isaac, de le préserver du sacrifice ". Si enfin on consulte le commentaire de Zamahšari, on voit qu'ici aussi il s'agit d'Isaac (*cf.* Kaššaf, commentaire de Q. XII, 6).

Ismaël

Ismaël est donc le fils d'Agar, la servante ou l'esclave égyptienne d'Abraham. Selon la tradition musulmane, Abraham conduisit Agar et son fils Ismaël à La Mekke, où il les abandonna. Ils survécurent, et Abraham rencontra son fils au cours d'un voyage. Il lui demanda de l'aider à construire la Ka'ba.

Ismaël épousera une fille de la tribu arabe des Djurhum. C'est de cette tribu qu'il apprendra l'arabe. Il sera considéré comme l'ancêtre des Arabes du Nord et des Arabes du désert, c'est-à-dire des bédouins. Ismaël est présenté dans Q. XIX, 54-55, comme un apôtre et un prophète. Il est mentionné dans Q.VI, 86, comme descendant d'Abraham, mais à un rang qui semble inférieur à celui d'Isaac et Jacob. Pourtant, certains passages semblent donner la primauté à Ismaël sur Isaac (*cf.* Q. XIV, 39 : " Louange à Dieu qui m'a donné dans mon grand âge Ismaël et Isaac. Mon Seigneur écoute la prière. " De même, en Q. II, 133, 136, 140, Ismaël est cité avant Isaac dans la nomenclature : " Nous adorons ton Dieu, le Dieu de tes pères : Abraham, Ismaël et Isaac ". (133).

Tabari, commentant Q. II, 133, fait remarquer que si Ismaël est cité en premier, c'est parce qu'il est l'aîné. Il fait remarquer de plus, puisque ce verset concerne aussi Jacob, qu'il n'est pas étonnant qu'Ismaël, bien qu'oncle de Jacob, soit rangé parmi les " pères " : c'est une façon de parler de la parenté ancestrale courante chez les Arabes. Est-ce là la raison pour laquelle la tradition postérieure évoluera

et choisira Ismaël comme " victime " ? En effet, c'est le fils " immolé " qui doit être l'héritier de la promesse divine. Ismaël est incontestablement l'aîné, mais né de la femme servile. Isaac est le puîné, mais né de la femme libre. Toute la question est de savoir si Agar est une esclave, ou une seconde épouse. Dans ce dernier cas, Ismaël serait bien l'aîné en titre, et donc l'héritier, et ceci expliquerait la tradition postérieure.

Si en effet on relit Q. XXXVII, 100-113, on peut aussi considérer que le fils clairement nommé au verset 113, Isaac, pouvant apparaître comme le second fils selon l'ordre des versets, le premier fils non-nommé serait Ismaël. S'il n'y a pas là de certitude, il n'y a pas non plus d'impossibilité. Dans ce cas, le Coran reprendrait l'ordre de primogéniture, sans s'attacher forcément à la distinction fondée sur le fils de la femme libre et sur le fils de la femme servile, et cela ferait d'Ismaël la victime.

C'est ce que dit Baydawi dans son commentaire de ces versets, lui qui relève que la naissance d'Isaac est annoncée après l'autre annonce parallèle d'un garçon : celui-ci ne peut donc être qu'Ismaël.

Tabari lui-même, dont on a cité précédemment la préférence pour le choix d'Isaac comme victime, n'est pourtant pas absolument affirmatif. Si, en effet, nous poursuivons la lecture de son commentaire des mêmes versets, commentaire où il raconte en détail la scène de l'annonce à Sara, puis la préparation de l'immolation et son acceptation par Isaac, et enfin comment Dieu interrompt le geste d'Abraham et comment celui-ci immola un bouc à la place de son fils, Tabari, qui affirme que les commentateurs ont divergé sur la question de l'identité du fils, poursuit son exposé en rapportant de nombreuses traditions où la victime est Ismaël, et en particulier une tradition où 'Abd Allah b. 'Abbas dit qu'il s'agit d'Ismaël et que ce sont les Juifs qui ont prétendu que c'était Isaac. Et il rapporte de même une tradition selon laquelle ce ne pouvait être Isaac, dépositaire de la promesse, qui aurait été immolé. Si bien qu'en définitive, Tabari n'est pas uniquement partisan d'Isaac, donnant de nombreuses références à l'appui d'Ismaël. Il est vrai que le fait qu'il consacre neuf grandes pages à discuter de ce point montre assez combien les avis ont été partagés, et à quel point il pouvait être difficile de prendre un parti définitif.

Si maintenant nous sautons les siècles pour consulter le commentaire du Manar, on voit que celui-ci, commentant le verset 6 de la sourate XII (sourate Yusuf), qu'il met en rapport avec la sourate XXXVII, versets 100 et ss., se range sans ambiguïté du côté des tenants d'Ismaël : " Certains commentateurs ont brodé sur la similitude entre le sauvetage d'Ibrahim du feu et celui d'Isaac du sacrifice, mais la réalité est que le sacrifié est Ismaël et non pas Isaac, comme le prouve le verset de la sourate Al-Safat. L'endroit où se situe l'histoire, c'est le Hijaz, et là réside l'origine du sacrifice à Mina, et d'ailleurs, celui qui a grandi au Hijaz, c'est Ismaël et non pas Isaac ".

Autrement dit, le commentaire du Manar entérine purement et simplement l'opinion désormais acquise chez les musulmans qu'il s'agit d'Ismaël, sans même s'interroger sur les traditions différentes rapportées par les commentaires plus anciens. De plus, le Manar souligne le lien entre le sacrifice du fils d'Abraham et le sacrifice à Mina lors du pèlerinage (sans d'ailleurs relever que le premier sacrifice historique institué par le prophète fut probablement celui d'un chameau et non d'un mouton, mais il est vrai que celui d'un mouton s'y est vite substitué dans la tradition musulmane).

On reviendra sur la tradition de 'Abd Allah b. 'Abbas, rapportée par Tabari, qui fait état d'une falsification de la vérité par les Juifs. C'est en effet une solution commode au problème que pose l'existence de deux interprétations différentes de textes relatant une histoire commune aux deux traditions, juive et musulmane. Ces deux interprétations sont en effet censées reposer sur des textes dont le caractère divin est reconnu. Plus exactement, l'islam reconnaît le caractère inspiré des textes bibliques. Comment alors accepter deux interprétations divergentes ? De ce point de vue, affirmer que les Juifs se sont trompés, voire qu'ils ont falsifié délibérément la vérité, est une solution. L'un des tout derniers commentaires du Coran, celui de Si Hamza Boubakeur (publié dans sa première édition en 1970), est d'ailleurs un modèle du genre, accusant carrément et sans nuances les Juifs de falsification : " Selon la Genèse, le " candidat " à l'immolation était Isaac. Selon la thèse musulmane, il s'agit

d'Ismaël. Les sémitisants tiennent les chapitres XIV à XX de la Genèse comme tardivement remaniés et " harmonisés ". Les auteurs vont plus loin : ils ont souligné cette falsification, et considèrent, en outre, les chapitres suivants, surtout le chapitre XVII, comme transformés et pratiquement vidés de leur substance par les compilateurs tardifs des traditions juives qui se sont évertués, en arrangeant les textes à leur manière, à faire d'Isaac et de son fils Jacob les seuls dépositaires de la révélation et les seuls fondateurs du culte. Pour rendre cohérentes la narration biblique et leur conception de la prophétie comme un privilège exclusif d'Israël, ils ont modifié le Texte Sacré et substitué Isaac à Ismaël " (Si Hamza Boubakeur, *Le Coran*, Maisonneuve et Larose, 1995, p. 812).

Il est vrai toutefois que Si Hamza Boubakeur souligne par la suite l'une des difficultés du texte biblique : en Genèse, XXII, 2 il est dit : " Prends ton fils, ton unique, que tu chéris, Isaac, et va-t-en au pays de Moriyya, et là tu l'offriras en holocauste sur une montagne que je t'indiquerai ". Or, Isaac ne peut être tenu pour l'unique fils d'Abraham, puisque, auparavant, lui est né Ismaël de sa servante Agar, sauf à tenir Ismaël comme quantité négligeable parce que fils de la servante, ou comme virtuellement mort, puisque abandonné au désert.

Conclusion

On voit donc que la tradition musulmane a hésité, avant que le choix des musulmans ne se fixe définitivement sur Ismaël.

On notera que ce fut surtout l'un des premiers grands commentaires, celui de Tabari (839-923) qui, sans écarter absolument l'autre hypothèse, tient néanmoins pour plausible que ce soit Isaac la " victime ".

On pourrait hasarder l'explication que ce commentaire est l'un des plus anciens, donc des plus proches des temps prophétiques, et que de ce fait, il a pu tenir compte plus que les autres du courant des traditions véhiculées par l'entourage juif du prophète, et donc être amené à reprendre des traditions fidèles au point de vue des Juifs. Par la suite, des commentaires plus tardifs, à des époques où la rupture avec les Juifs était consommée, auraient eu tendance à rejeter l'interprétation juive. Une tradition rapporte d'ailleurs que la mention d'Ismaël comme " victime " se serait surtout affirmée à partir de 'Umar, calife omeyyade qui régna de 717 à 720. Le commentaire de Tabari lui est cependant postérieur de plus d'un siècle, et ceux d'Ibn Ka'ir et de Razi, optant pourtant pour Isaac, sont encore plus tardifs (Ibn Katir 1300-1373 ; Razi 1149-1209).

Il faudrait aussi tenir compte des dates de composition des versets parlant d'Isaac et d'Ismaël, certains étant de la période mekkoise, d'autres de la période médinoise.

Peut-être faut-il plutôt penser qu'un faisceau de traditions convergeant vers l'idée de la présence d'Ismaël à La Mekke et l'aide qu'il aurait apportée à Abraham dans l'édification de la Ka'ba, renforcées par l'importance du pèlerinage et de ses rites parmi lesquels l'immolation du mouton, ont peu à peu ancré dans la conscience musulmane la conviction que le fils sacrifié était Ismaël. Ceci, en plus, diminuait l'importance de Jérusalem et du rocher où aurait eu lieu le sacrifice d'Isaac pour diriger les regards de la communauté musulmane plutôt, et définitivement, vers La Mekke. Il s'agirait là d'ailleurs plutôt de traditions populaires tendant finalement à s'imposer que d'un point de vue issu de l'étude critique des textes et des opinions nuancées des théologiens.

La question reste donc ouverte.

Par ailleurs, sur le sens général, pour l'islam, des personnes et des missions d'Abraham et de ses fils, on notera qu'Abraham est fondamental, étant le premier à confesser le monothéisme. Abraham est le prophète par excellence. Son geste d'immolation d'un de ses fils est magnifié comme la preuve de sa totale soumission à Dieu. La postérité d'Abraham pour l'islam est essentiellement spirituelle : il est le père du monothéisme. D'ailleurs, la religion musulmane se dit elle-même " millat Ibrahim ", la religion

d'Abraham. Cependant, l'alliance entre Dieu et Abraham sur laquelle insiste la Bible n'est pas reprise de la même façon dans le Coran.

Le rôle généalogique d'Isaac et d'Ismaël est peu mis en lumière par le Coran, contrairement à la Bible. Toutefois, la tradition musulmane fera par la suite d'Ismaël l'ancêtre des Arabes du Nord.

La critique du fait religieux dans la littérature française des Lumières

Sylvain Menant, professeur, université de Paris-Sorbonne (Paris-IV)

On peut se demander si la critique du fait religieux n'est pas le sujet central de la production littéraire française du XVIII^e siècle. Certes la majorité des livres imprimés et vendus en France à cette époque sont des livres de piété, vies de saints, recueils de conseils moraux développant les principes du christianisme, ouvrages d'apologétique, missels ou histoires saintes. Mais les œuvres novatrices, celles qui font l'actualité littéraire et rencontrent un grand succès public, ont pour objet essentiel de s'attaquer aux dogmes, aux institutions et à la morale du catholicisme, et parfois du christianisme en général, ou d'autres religions comme celle des musulmans ou des indiens. Cette orientation est commune à tous les genres littéraires, ou presque tous : romans, théâtre, poésie, essais de toutes sortes, sommes savantes, et ceci tout au long du siècle. Qu'on songe aux thèmes privilégiés par Montesquieu dans les *Lettres persanes* (1721), par Voltaire dans les *Lettres philosophiques*, surtout dans la 25^e (1734), par Diderot dans les *Pensées philosophiques* (1746) ou *La Religieuse* (1760), par Rousseau dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* incluse dans *Emile* (1762), par un dramaturge comme Lemierre dans *La Veuve du Malabar* (1770). Toutes ces œuvres, et beaucoup d'autres, sont fondées sur une réflexion critique de la croyance religieuse et de tout ce qui en découle. Cette réflexion réunit, croise et combine des éléments qui ne sont pas propres à un auteur, mais qui sont comme une pensée commune des gens de lettres, pensée d'ailleurs reprise pour examen et nuances par ceux qui défendent le christianisme. Il faudrait montrer ici que l'attitude qui consiste à considérer la religion comme un fait de l'histoire, un phénomène extérieur, n'est pas celle de tout le XVIII^e siècle français, et surtout pas celle de tout le XVIII^e siècle européen : l'Europe éclairée, en dehors de la France, est largement inspirée par le christianisme, et les Lumières laïques à la française sont pour une bonne part une exception française, peut-être exagérée encore par l'historiographie française qui a longtemps revêtu le XVIII^e siècle comme une époque fondatrice des valeurs républicaines de la France moderne. Il faudrait montrer, comme le font beaucoup de recherches récentes (voir le n°34 de la revue *Dix-huitième siècle*, "Christianisme et Lumières", 2002), la place importante d'une inspiration philosophique et littéraire profondément chrétienne, accueillie avec ferveur par un public pour lequel les débats entre jésuites et jansénistes, ou autour de la *Bulle Unigenitus*, comptent plus et ont des enjeux plus importants que les polémiques entre adversaires et défenseurs du christianisme. Toutefois, en raison de son caractère fondateur et de la place qu'elle occupe dans la conscience et dans l'inconscient des Français d'aujourd'hui, j'insisterai sur la pensée critique que le XVIII^e siècle a développée à l'égard du fait religieux.

Voltaire : Dictionnaire philosophique

Pour faire court, je partirai d'un livre de synthèse. Les thèmes de cette pensée critique sont réunis dans le *Dictionnaire philosophique* (1764) : à un moment dans le siècle où le développement de la pensée critique atteint une sorte de palier, Voltaire rassemble dans ce petit livre, conçu comme un "portatif" (le mot figure dans le titre complet et c'est ainsi que Voltaire désigne familièrement son livre), l'ensemble des objections qu'élevaient les intellectuels du XVIII^e siècle contre l'existence et les conséquences de la religion en général, et du christianisme en particulier. Le livre les présente dans le désordre logique que fait naître l'ordre alphabétique, mais on peut aisément les résumer en rétablissant l'articulation logique de cette pensée critique. A des questions difficiles que se posent depuis les origines, à l'intérieur même de la tradition judéo-chrétienne, les exégètes et les penseurs juifs, catholiques, protestants, Voltaire donne des réponses simples : non, le christianisme ne représente aucun progrès moral, et son développement ne s'explique que par la folie et l'ambition des hommes ; non, la pratique religieuse ne permet aucune communication avec Dieu ; non, aucune vérité religieuse ou morale ne peut être révélée progressivement au cours de l'histoire ; oui, il existe des évidences morales communes à tous les peuples et à tous les temps ; oui, les organisations religieuses sont utiles, mais seulement pour encadrer les masses imbéciles, et seulement si elles sont strictement contrôlées par le pouvoir politique.

Les " catéchismes " de Voltaire

Les articles les plus frappants du *Dictionnaire philosophique* sont sans doute ceux qui s'intitulent " catéchismes " : " catéchisme chinois ", " catéchisme du curé ", " catéchisme du japonais ", " catéchisme du jardinier ". À l'exception du dernier, ajouté en 1765, ils figurent déjà dans la première édition et constituent donc un élément nécessaire de l'ensemble. Voltaire répond à sa façon au plus populaire de tous les livres de son époque : le catéchisme. Rappelons que depuis le concile de Trente, qui au XVI^e siècle restaura la discipline dans l'Eglise catholique, la diffusion dans le clergé d'un résumé des vérités de la foi, ou catéchisme (selon l'étymologie grecque, " enseignement ", et depuis Saint Paul, " enseignement de la foi "), était obligatoire dans toute la chrétienté ; le concile lui-même fit rédiger ce texte de plus de 500 pages (1562-1566). Dans chaque diocèse, au cours du XVII^e siècle et ultérieurement, les évêques firent composer des abrégés de ce modèle, adaptés aux mentalités de la population, et souvent sous forme de demandes et réponses, pour en faciliter l'apprentissage par les enfants, selon le modèle du catéchisme latin d'un jésuite, Pierre Canisius (1555). Pas un des lecteurs du *Dictionnaire philosophique*, donc, quelles que soient sa piété ou son indifférence religieuse, qui ne sache plus ou moins par cœur encore ces dialogues pédagogiques ; et d'autre part, pas un catéchisme qui ne se conforme étroitement aux instructions du Concile de Trente. C'est dans ce contexte qu'il faut découvrir les " catéchismes " de Voltaire. Ils constituent une sorte de sacrilège, puisqu'ils imitent une pratique religieuse bien définie, mais en se détournant ostensiblement du modèle obligé. Il faut remarquer que, pas plus que pour le genre du "dictionnaire portatif", Voltaire n'innove en cela. Dans les œuvres de Vadé, un auteur comique mort en 1757, avait paru en 1758 un *Catéchisme poissard*, recueil de grossièretés et d'expressions pittoresques en usage chez les marchandes de poisson parisiennes. Voltaire était attentif à la production inventive de Vadé : il en imite le plaisant détournement du genre, mais, selon ses propres principes, sans tomber dans le ton bas, même quand, comme Vadé, il fait parler un homme du peuple, un simple jardinier. Les " catéchismes " du *Dictionnaire philosophique* proposent au catéchisme ordinaire des variantes que Voltaire considère naturellement comme supérieures. Mais d'une certaine façon, on peut considérer que c'est l'ensemble du Dictionnaire philosophique qui constitue un catéchisme des articles de la foi voltairienne. Il est *portatif* comme la plupart des catéchismes ; il procède par questions explicites (avec diverses tournures : " Questions sur Paul ", " S'il faut user de fraudes pieuses avec le peuple ? ", " Etats, gouvernements, quel est le meilleur ? ") ; il propose la formulation concise et claire d'une vérité cohérente, comportant une métaphysique sommaire et une liste de préceptes. Simplement, à la différence d'un véritable catéchisme, celui-ci se présente en désordre, à cause du classement alphabétique, et il comporte une part majeure de polémique et d'analyses critiques. On peut tenter de reconstituer l'ordre des pensées, de façon à faire surgir, du dictionnaire, le *compendium* logiquement ordonné de la pensée de Voltaire qu'il recèle. Il existe bien d'autres œuvres de la vieillesse de Voltaire où sa pensée est présentée d'une façon voisine de celle que nous trouvons dans le *Dictionnaire philosophique*. Mais moins qu'une mise au point de la pensée religieuse, morale et politique de l'écrivain en 1764, on essaiera de dégager l'idée que peut s'en faire le lecteur du *Dictionnaire philosophique* sans être autrement informé : Voltaire a laissé paraître l'œuvre sans son nom, et considérait donc qu'elle possédait un sens complet, indépendant de ce que le public savait de ses idées.

La preuve par l'histoire

Au cœur du *Dictionnaire philosophique*, l'article " Christianisme " résume les raisons d'ordre historique qui interdisent d'accepter le christianisme comme vrai. Voltaire refait à grands traits l'histoire de l'Eglise depuis Jésus jusqu'au XVIII^e siècle, tout comme l'avait fait avant lui Bossuet, avec un but tout contraire, dans le *Discours de l'Histoire Universelle*. Les témoignages historiques sur la vie du Christ sont insuffisants, d'autres chefs de sectes que lui ont exercé un rôle comparable, et d'autres Messies se sont manifestés à toutes les époques (" Messie ") ; l'obscurité des premiers chrétiens, comme leurs dissensions, ne les signale nullement comme les tenants de la vérité, au contraire ; les Évangiles considérés comme authentiques ne se distinguent pas d'autres évangiles qui ne disent pas la même chose, et leurs contradictions leur ôtent toute valeur ; le christianisme a emprunté des éléments importants aux superstitions païennes et au platonisme ; les croyances et les rites ont

changé au cours des siècles ; plusieurs points importants ont été décidés par les conciles dans des débats douteux ; l'Eglise promise à s'étendre au monde entier ne comprend qu'une petite partie de l'humanité. De ce résumé sommaire (qui laisse de côté quantité de remarques diverses) se dégagent les évidences de Voltaire : une religion vraie aurait existé, elle, de toute éternité, elle serait demeurée inchangée au cours des siècles, elle convaincrat tous les hommes. Ses partisans seraient respectés d'emblée et seraient des êtres supérieurs à tous égards, socialement comme moralement. Or le christianisme est une religion historique ; il enseigne une histoire du salut de l'humanité à travers des étapes successives et par l'entremise d'hommes inscrits dans leur temps, Moïse, Jésus. Il heurte par là l'idée que Voltaire se fait de la religion, une idée antérieure à toute réflexion, ce qu'il appelle chez les autres un préjugé.

La fausseté du christianisme est corroborée par le caractère désastreux de ses résultats. Les martyrs, peu nombreux, ont été des perturbateurs de l'ordre public, et des exemples d'intolérance ; les dissensions des chrétiens entre eux ont amené des guerres incessantes : " il n'y eut aucune de ces disputes qui ne causât des guerres [...] L'Eglise romaine subsista mais toujours souillée de sang par plus de six cents ans de discorde entre l'empire d'Occident et le sacerdoce ", de même qu'au Japon " les chrétiens formèrent une conjuration suivie d'une guerre civile... ". Sur ce thème l'article " Christianisme " est relayé par d'autres articles, comme " Arius " (ajouté en 1767) : " Cette guerre en amena d'autres, et de siècle en siècle on s'est persécuté mutuellement jusqu'à nos jours ". Autre fruit funeste du christianisme : l'intervention du Pape et des prêtres dans les affaires publiques, où ils ne se soucient que de leur propre intérêt et exercent la violence sans justification : c'est ce que l'existence de l'Inquisition fait clairement apparaître (" Inquisition ").

La preuve par le judaïsme

Un second raisonnement conduit au rejet du christianisme : fondé par un Juif, Jésus, il n'est qu'une des formes du judaïsme, ce que manifeste l'importance qu'y conserve l'Ancien Testament et la façon dont se mêlent longtemps, dans l'Eglise primitive, christianisme et judaïsme : " Paul, chrétien, judaïsme [...] Les apôtres annonçaient Jésus-Christ comme Juif, observateur de la loi juive, envoyé de Dieu pour la faire observer " (" Christianisme "). Or le judaïsme est une religion des plus grossières, maladroitement imitée des autres religions orientales, et pleine de " vieux préjugés ", d' " erreur populaire " et de " confusion " (" Genèse ") ; on y trouve des influences grecques, égyptiennes, assyriennes (" Jephthé "), arabes (" Joseph "). " Les Hébreux, peuple très récent, étaient une horde arabe " : " ils ont toujours employé pour eux les anciennes traditions des grandes nations au milieu desquelles ils étaient enclavés ". Ces emprunts excluent que les Juifs soient le peuple choisi par Dieu, comme ils le croient, pour connaître sa vérité, et que la Bible soit le résultat d'une inspiration divine. Le judaïsme n'est qu'une religion banale. " Les pharisiens, chez les Juifs, n'adoptèrent le dogme de la résurrection que très longtemps après Platon " (" Résurrection ") ; après beaucoup d'autres peuples, " les Juifs, même, ont eu leurs métamorphoses " (" Métamorphose, métempsychose ").

Autre preuve que la religion juive ne peut pas être à l'origine de la religion véritable : sa médiocrité intrinsèque. Les chefs religieux des Juifs pratiquent une morale révoltante, que la loi juive leur impose. " Il était expressément ordonné par la loi juive d'immoler les hommes voués au Seigneur [...] Samuel coupa en morceaux le roi Agag, à qui Saül avait pardonné ; et c'est même pour avoir épargné Agag que Saül fut réprouvé du Seigneur et perdit son royaume " (" Jephthé "). C'est dans ce chapitre qu'entrent aussi toutes les histoires scabreuses ou répugnantes que Voltaire se plaît à relever (et quelquefois à pimenter) dans la Bible : elles démontrent l'infériorité de la civilisation judaïque, et rendent invraisemblable qu'elle ait pu être choisie par Dieu comme cadre de la révélation de vérités religieuses de portée universelle.

Pour renforcer sa démonstration, Voltaire fait volontiers appel à la situation des Juifs modernes : puisqu'elle est inférieure, ils ne peuvent prétendre à posséder dans leur histoire une supériorité absolue, celle du peuple choisi par Dieu. Les mêmes raisons qui les font mépriser dans la société moderne leur enlèvent l'autorité morale nécessaire pour apparaître comme les porteurs du message divin : " Nous

avons les Juifs en horreur, et nous voulons que tout ce qui a été écrit par eux et recueilli par nous porte l'empreinte de la divinité " ! (" Salomon "). Il rencontre ainsi sans doute l'approbation de beaucoup de ses lecteurs de 1764, mais au prix de quelle dangereuse complaisance ! Ici la fameuse rigueur rationnelle, le refus des préjugés s'effacent devant le désir de convaincre. Le mépris est si systématique pour tout ce qui est juif que dans un passage de raillerie appuyée, Voltaire s'étonne de n'avoir nulle part dans la Bible trouvé trace de torture, alors que toutes les autres abominations y sont pratiquées : " Ce qui est très singulier, c'est qu'il n'est jamais parlé de question, de torture, dans les livres juifs. C'est bien dommage qu'une nation si douce, si honnête[...] Ce fut la seule chose qui manquât aux mœurs du peuple saint. " Et pour que le lecteur n'aille pas en conclure que les Romains, sympathiques païens, étaient inférieurs aux Juifs, Voltaire ajoute : " Les Romains n'infligèrent la torture qu'aux esclaves, mais les esclaves n'étaient pas comptés pour des hommes " (" Torture "). Toute occasion est bonne pour rappeler l'indignité du peuple juif, même la plus inattendue. On s'interroge sur l'intention qui guide l'article " Songes " (1764). Il faut attendre la conclusion, qui renvoie les Juifs dans le groupe immense des superstitieux ridicules : " La loi des Juifs ne défendait pas l'onéïromancie, c'est-à-dire la science des songes " .

Le christianisme est l'exemple le plus clair du fait religieux pour les lecteurs de Voltaire, parce qu'il pense surtout et d'abord à ses contemporains du XVIII^e siècle, habitants d'une France " toute catholique ", et au-delà à ses lecteurs très nombreux aussi du reste de l'Europe, elle-même toute chrétienne, puisqu'au XVIII^e siècle il n'y a guère d'Etat en Europe qui n'ait une religion d'Etat, catholique ou protestante. Mais l'attaque vise toutes les " religions organisées ", toutes celles qui comportent un corps de doctrine, un clergé, des rites. Le vice fondamental de toutes les religions organisées tient à leur caractère partiel : elles ne sont au fond que des sectes. Voltaire se plaît à montrer comment le judaïsme, puis le christianisme, se divisent en groupes et groupuscules, et cette division est le signe même de leur erreur : " Toute secte, en quelque genre que ce puisse être, est le ralliement du doute et de l'erreur. Scotistes, thomistes, réaux, nominaux, papistes, calvinistes, molinistes, jansénistes ne sont que des noms de guerre. Il n'y a point de secte en géométrie " (" Secte ", article ajouté en 1765). Voltaire renvoie dos à dos toutes les religions parce qu'aucune n'obtient une adhésion universelle. " Vous êtes mahométan, donc il y a des gens qui ne le sont pas, donc vous pourriez bien avoir tort " (*ibid.*). Pour éviter ce risque d'erreur, il faut définir une religion " dans laquelle tous les esprits s'accordent nécessairement " (" Secte "). Notons en passant que Voltaire ne franchit ce pas, définir une nouvelle religion, qu'avec une précaution de style, qui n'est qu'ironie pour le lecteur attentif, puisque tout le contexte tend à démontrer que le christianisme n'est pas la religion véritable : " Quelle serait donc la religion véritable, si le christianisme n'existait pas ? " - mais c'est pour souligner aussitôt le caractère formel de la restriction, en passant du conditionnel au présent : " C'est celle dans laquelle il n'y a point de sectes ". Elle existe en effet, mais elle est difficile, impossible peut-être à établir : " La religion sans superstition.- C'est un beau projet, mais impraticable " (" Folie "). Car peu d'hommes sont capables de rester raisonnables. La religion des sectes, cette " maladie populaire si extravagante et si dangereuse " (" Catéchisme chinois ", 4^{ème} entretien), se nourrit chez l'homme ordinaire de la confusion de son esprit, d' " un chaos d'idées qu'il craint de débrouiller " (" Sens commun ") : belle analyse psychologique des raisons pour lesquelles on persiste dans des opinions dont on aperçoit la fragilité, intéressante intuition de ce que peut être la censure intérieure dans un esprit aliéné.

Une réflexion collective

La présence et l'influence de la pensée religieuse dans l'esprit des hommes de tout temps et de tout pays font donc l'objet d'une intense réflexion des intellectuels du XVIII^e siècle, réflexion dont Voltaire parmi d'autres se fait le porte-parole. Le caractère collectif de cette réflexion a été mis en évidence par la recherche de pointe dans les dernières décennies, notamment par les travaux sur les " manuscrits philosophiques clandestins " (voir en dernier lieu Geneviève Artigas-Menant, *Du Secret des clandestins à la propagande voltairienne*, Champion, 2001). Il s'agit de textes presque toujours anonymes, environ deux cents d'après les derniers recensements, qui à la fin du XVII^e siècle et dans la première moitié du XVIII^e siècle ont largement circulé en France et en Europe : il en reste au moins

2000 copies dans les bibliothèques. Ces textes ont été sans cesse remaniés et complétés par des lecteurs actifs, ce qui entraîne une multitude de versions différentes de chaque texte. Avec le *Dictionnaire historique et critique* de Bayle, c'est la principale source de la pensée critique sur le fait religieux au XVIII^e siècle. Les plus célèbres sont l'énorme *Mémoire* rédigé par Jean Meslier, un curé athée de Champagne mort en 1729, les *Difficultés sur la Religion proposées au P. Malebranche* aujourd'hui attribuées avec certitude au romancier Robert Challe (vers 1710), le *Traité des trois imposteurs* (Moïse, Jésus, Mahomet), ou l'anonyme *Examen de la religion* (vers 1720) dont il existe encore aujourd'hui plus de 70 copies, réparties entre trois grandes familles, avec de multiples variantes. Ces manuscrits clandestins (qui n'ont fait l'objet d'éditions imprimées que de façon partielle et tardive dans l'ensemble) montrent l'existence, sinon d'un mouvement antireligieux organisé dès le début du siècle, du moins d'une pensée largement collective de milieux cultivés qui conduit à une remise en question radicale du fait religieux. Mais en même temps, l'analyse de la croyance montre son profond enracinement dans l'esprit humain.

La religion, erreur utile

Aussi est-on tenté de laisser le peuple à ses superstitions. Car la religion a des effets utiles. Montesquieu souligne par exemple dans *l'Esprit des lois* que la croyance religieuse constitue le seul obstacle réel au despotisme, les croyants acceptant de sacrifier leur vie pour ne pas enfreindre la loi religieuse quand le tyran le leur ordonne. De même, Voltaire lui-même insiste sur le rôle de la religion comme fondement de la morale pour les esprits simples, que seule la crainte du châtement divin retient d'enfreindre la loi. Dans le *Dictionnaire philosophique* déjà cité, l'article " Fraude " contient un vrai débat sur la question : faut-il mentir au peuple ? (" S'il faut user de fraudes pieuses avec le peuple ? ", dit le sous-titre de l'article, 1764), et la conclusion négative n'efface pas la tentation ni la force des arguments en faveur du mensonge. Tout le *Dictionnaire* est fondé sur l'opposition entre le petit nombre des gens accessibles à la vérité et le grand nombre des sots. Et pour ceux-là, la religion dans ses formes conventionnelles, superficielles, superstitieuses a un rôle à jouer. Dès la première édition du *Portatif*, Voltaire l'affirme avec force dans l'article " Athée, athéisme " : " Il est indubitable que, dans une ville policée, il est infiniment plus utile d'avoir une religion, même mauvaise, que de n'en avoir point du tout ". C'est ce qui explique que la réflexion voltairienne conduise non à un projet de destruction radicale des sectes, c'est-à-dire, dans la perspective de Voltaire, des religions organisées, mais à des réformes modérées qui assurent simplement leur subordination au pouvoir politique et aux intérêts économiques. Car le vrai bonheur n'est pas, comme le dit le christianisme, dans la contemplation, dans l'union intérieure avec Dieu, dans le sacrifice qui détache des biens et des passions de ce monde, mais dans la paix civile et dans la prospérité générale. " Moins de superstitions, moins de fanatisme ; et moins de fanatisme, moins de malheur " (" Superstition "). " Moins ", et non " plus " : il s'agit d'affaiblir, non de détruire les religions organisées, et d'abord le catholicisme. De là viennent les propositions pratiques que fait finalement Voltaire, propositions sur lesquelles il est souvent revenu, par exemple dans son conte *L'Homme aux quarante écus* (1768) : suppression des couvents, parce que les moines et les religieuses ne jouent aucun rôle dans la vie sociale, mais conservation du clergé séculier, utile comme éducateur et gardien moral du peuple ; mariage des prêtres, ainsi rendus à l'essor démographique que Voltaire appelle de ses vœux comme la plupart des intellectuels de son temps ; salariat des prêtres, ainsi soumis à la surveillance de l'Etat ; suppression du repos obligatoire des dimanches et fêtes chômées, pour favoriser la production et soumettre sans discontinuer les gens du peuple au travail, seul rempart contre l'ivrognerie et la délinquance ; développement des théâtres, qui complètent et corrigent l'enseignement moral des prêtres, ou s'y substituent pour les gens éclairés. Toutes ces propositions claires, et donc dangereuses, même si elles nous paraissent modérées, n'apparaissent dans toute leur netteté que dans l'article " Credo " qui date de 1769, et non pas dans le premier *Portatif* : " Je crois que les ecclésiastiques doivent être payés et bien payés, comme serviteurs du public, précepteurs de morale, teneurs des registres des enfants et des morts [...] Je crois que tous les prêtres qui desservent une paroisse doivent être mariés, non seulement pour avoir une femme honnête qui prenne soin de leur ménage, mais pour être meilleurs citoyens, donner de bons sujets à l'Etat, et pour avoir beaucoup d'enfants bien élevés. Je crois qu'il faut absolument extirper les moines, que c'est rendre un très grand service à la patrie et à eux-mêmes ". En

1764, des propositions semblables étaient masquées derrière un vocabulaire exotique : " Pour moi, je marierai tous les lamas et bonzes, et lamesses et bonzesses qui auront de la vocation pour ce saint œuvre ; ils en seront certainement meilleurs citoyens, et je croirai faire en cela un grand bien au royaume de Lou " (" Catéchisme chinois "). Ou bien (" Catéchisme du curé "), elles étaient mises dans la bouche de deux interlocuteurs qui en assumaient la responsabilité : " Je vous avouerai même, comme à mon ami, que j'ai du goût pour la comédie, quand elle ne choque point les mœurs ". Ainsi parle un brave curé de campagne. Le fond de ces propositions consiste à ramener la religion à un rôle d'auxiliaire de l'Etat, l'absolu se déplaçant de Dieu vers la patrie, conçue comme la synthèse des intérêts communs. C'est de ce point de vue seulement que la pratique religieuse peut présenter un intérêt ; ce qui explique la position de Voltaire sur la prière. " Adorez et taisez-vous " (" Gloire ") : cette formule écarte tous les actes du culte en même temps que toutes les paroles de la prière.

Une longue métaphore explicite le mépris dans lequel Voltaire propose de tenir l'ensemble des principes, des pratiques et des rites des religions organisées, et spécialement du catholicisme : dans l'article " Catéchisme du japonais " (1764), la religion est comparée à la cuisine et les prêtres à des cuisiniers. De même qu'il y a des cuisines différentes dans les diverses régions de la terre, et même dans les diverses boutiques, de même les religions divergent. " S'il y a douze traiteurs dont chacun ait une recette différente, faudra-t-il pour cela se couper la gorge au lieu de dîner ? ". On retiendra surtout la nuance de mépris que comporte la comparaison : le cuisinier, sous la plume de Voltaire, est placé au dernier rang de la société, comme le montre l'article " Egalité " : " Chaque homme, dans le fond de son cœur, a droit de se croire entièrement égal aux autres hommes ; il ne s'ensuit pas de là que le cuisinier d'un cardinal doive ordonner à son maître de lui faire à dîner ".

La religion universelle contre les religions

À ces religions tolérées comme des erreurs utiles quand elles sont tenues en respect, Voltaire oppose une religion universelle, qui ne contredit pas les autres, mais en représente la part de vérité. Dans la première édition du *Portatif*, cette question n'est abordée qu'indirectement, avec une certaine prudence. Le souvenir des poursuites auxquelles la *Profession de foi du Vicaire savoyard* a exposé Rousseau est tout récent : ce que la Sorbonne et le Parlement de Paris, mais aussi les autorités de Genève, lui reprochaient, c'était bien de substituer à la Révélation, au christianisme tel qu'il se dégage de la prédication de Jésus, une religion fondée sur l'évidence naturelle, définie par les seuls moyens humains. Même si le contenu de cette religion naturelle diffère sur certains points d'un auteur à l'autre, il s'agit bien dans le *Dictionnaire philosophique* de la même démarche. Donc Voltaire commence par une démarche indirecte en 1764. Il présente la religion naturelle comme une vieille tradition chinoise, et c'est par la bouche d'un chinois (évidemment inaccessible à toute censure et poursuite) qu'il exprime ce qui lui apparaît comme une évidence : devant le ciel étoilé, aux mouvements harmonieusement réglés, on est convaincu de l'existence d'un créateur suprêmement intelligent et puissant. " [...] Qui fait un ouvrage, sinon un ouvrier ? qui fait des lois, sinon un législateur ? Il y a donc un ouvrier, un législateur éternel " (p. 78). C'est là un raisonnement que tiennent aussi les défenseurs du christianisme, et auquel le public chrétien est bien habitué. Le plus éloquent des écrivains catholiques du XVIII^e siècle, camarade de collège de Voltaire, Louis Racine, n'écrit pas autre chose dans son grand poème de *La Religion* (1741) :

" La raison, dans mes vers, conduit l'homme à la foi [...]
Oui, c'est un Dieu caché que le Dieu qu'il faut croire.
Mais tout caché qu'il est, pour révéler sa gloire,
Quels témoins éclatants devant moi rassemblés !
Répondez, Cieux et Mers ; et vous, Terre, parlez.
Quel bras peut vous suspendre, innombrables étoiles !
Nuit brillante, dis-nous qui t'a donné ces voiles ?
Ô Cieux, que de grandeur, et quelle majesté !
J'y reconnais un maître à qui rien n'a coûté

[...]

La voix de l'Univers à ce Dieu me rappelle. "

Voltaire lui-même a déjà utilisé ce thème dans le *Poème sur la loi naturelle*, d'abord intitulé *Poème de la religion naturelle* (1756), et il le résume dans un des derniers vers : " Ô Dieu qu'on méconnaît, Ô Dieu que tout annonce[...] " Le texte poétique est spécialement favorable à ce genre de développement, puisqu'il exprime les réactions personnelles de l'écrivain, qui ne cesse de se mettre en scène dans la pratique d'une sorte de lyrisme intellectuel ; ainsi se trouve excusé ou justifié le caractère subjectif de cette évidence de la main de Dieu dans l'univers. Mais le *Poème* a été, tout comme la *Profession de foi*, condamné par le Parlement de Paris (1759), non sans raison, quand on se place dans une perspective de défense du christianisme, religion d'Etat. Car le prolongement de ce raisonnement, chez lui comme chez Rousseau, est qu'il ne faut pas aller au-delà des évidences de la raison. C'est ce que dégage avec une tout autre netteté un article ajouté en 1765, dans une édition qui développe les idées les plus audacieuses : il s'agit de l'article " Théiste ". Le choix du terme indique assez qu'il s'agit de prendre le contre-pied de l'athéisme ; la définition proposée est celle du déiste voltairien. " Le théiste est un homme fermement persuadé de l'existence d'un Etre suprême aussi bon que puissant, qui a formé tous les êtres étendus, végétaux, sentants, et réfléchissants ; qui perpétue leur espèce, qui punit sans cruauté les crimes, et récompense avec bonté les actions vertueuses [...] il sait que Dieu agit, et qu'il est juste ". On remarquera que si l'existence d'un dieu créateur est la conclusion d'un raisonnement qui se veut rigoureux (" Qui fait un ouvrage, sinon un ouvrier ? Qui fait des lois, sinon un législateur ? "), l'existence de châtements et de récompenses n'est nullement argumentée, et relève simplement d'une aspiration favorable à l'ordre public : elle n'est que souhaitable. D'ailleurs, à quel moment se situe la récompense ? avant, ou après la mort ? Dans notre monde, bien des injustices du sort amènent à douter de l'intervention de Dieu. C'est ce qu'a dit éloquemment, presque désespérément, quelques années auparavant, le *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756) : pourquoi donc souffrons-nous sous un maître équitable ?

Dans l'article " Théiste ", cette constatation est plus sobrement présentée, sans doute pour perdre de sa force : " Les difficultés contre la Providence ne l'ébranlent point dans sa foi, parce qu'elles ne sont que de grandes difficultés, et non pas des preuves ". Autrement dit, l'existence parallèle dans le monde de l'ordre et du désordre, de la justice et de l'injustice permet de croire à l'intervention divine, en mettant les cas où elle semble inefficace sur le compte de notre incapacité à tout comprendre. C'est le sujet de bien des contes de Voltaire, où les innocents sont tantôt épargnés, tantôt victimes, et comme le dit le dénouement de *L'Ingénu* : " Malheur est bon à quelque chose [...] Malheur n'est bon à rien ". Si donc les récompenses ne sont pas à coup sûr pour ce monde, sont-elles pour l'autre monde ? Mais il faudrait alors que quelque chose de nous survive après la mort : et sur ce point il suffit de lire l'article " Folie " pour voir que Voltaire remet en cause, comme le font beaucoup de manuscrits philosophiques clandestins, l'existence d'une âme immortelle, telle que l'affirme, après le platonisme, le christianisme : " il n'y a peut-être que la foi seule qui puisse nous convaincre qu'une substance simple et immatérielle puisse être malade " (cette remise en cause s'appuie d'ailleurs sur une identification entre l'âme et les facultés intellectuelles qui n'est nullement inévitable). Et l'article " Enfer " insiste sur ce qu'on pourrait appeler (par référence au célèbre livre de Jacques Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Seuil, 1981) " la naissance de l'Enfer ", soulignant que la notion n'en est pas proprement chrétienne ni non plus universelle, mais est apparue progressivement dans l'Orient antique. A tout le moins, l'idée d'un Enfer éternel est rejetée, celle d'une punition limitée dans le temps étant implicitement admise. Mais cette punition apparaît moins comme une vérité de fait que comme une croyance simplement utile, une invention humaine : " Dès que les hommes vécurent en société [...] il fallut établir un frein pour les crimes secrets ; la religion seule pouvait être ce frein ". La vie éternelle, nécessaire à l'existence des châtements et des récompenses, apparaît donc comme un postulat indémontrable mais utile : " - Et qui vous a dit qu'il y a une autre vie ? - Dans le doute seul, vous devez vous conduire comme s'il y en avait une.- Mais si je suis sûr qu'il n'y en a point ? - Je vous en défie ". Le lecteur a donc peine à trouver une démonstration du rôle de Dieu dans le châtement et la récompense, quoique Voltaire donne une place essentielle à ce rôle dans sa pensée religieuse.

Conclusion

Même si des nuances séparent Voltaire de certains de ses éminents contemporains, comme Rousseau ou Diderot, on peut dégager une pensée commune du fait religieux qui souligne son importance et ses dangers, et conduit à une remise en cause radicale de la croyance dans l'élite de la société, mais aussi à un traitement prudent de la religion (quelle qu'elle soit) dans les masses populaires, pour lesquelles elle doit constituer un moyen de réguler l'individualisme et la violence.

Mais je voudrais insister pour finir sur une idée qui concerne spécialement l'étude de la littérature. Les écrivains du XVIIIe siècle dont j'invoque le témoignage et dont je dégage sommairement ici la pensée sont d'abord des écrivains, et la religion est pour eux, autant qu'un objet de réflexion critique, une matière à littérature. Il s'est trouvé en leur temps des poètes de grand talent qui ont puisé dans le christianisme une inspiration lyrique d'envergure, tels Jean-Baptiste Rousseau que les contemporains nommaient " le grand Rousseau " par opposition avec Jean-Jacques, et qui a été l'inventeur des formes lyriques qu'ont pratiquées Lamartine ou Hugo, ou bien ce Louis Racine que j'ai déjà cité, ou encore Lefranc dont s'est tant moqué Voltaire, mais non le public, ou Gilbert. Des thèmes puissants sortent de cette inspiration chrétienne des Lumières, telle l'évocation de la Babylone moderne, une civilisation à la fois fascinante, brillante, délicieuse et décadente, qui trouve bien des échos dans la sensibilité d'aujourd'hui. Mais la tentation la plus fréquente, au XVIIIe siècle comme à d'autres époques, est d'exploiter les ressources de la religion en pratiquant le sacrilège. Toute création littéraire se caractérise par un geste de transgression. De toutes les transgressions, celle qui rencontre les échos les plus profonds et suscite la plus violente émotion est celle qui touche au sacré. Quand on observe de l'extérieur la littérature française du XVIIIe siècle, comme nous pouvons si difficilement le faire, nous qui appartenons à la terre et à la société d'où elle est sortie, on est frappé, paraît-il, par la marque profonde qu'y imprime le christianisme même dans les œuvres qui en paraissent le plus éloignées ; c'est ce qu'a montré ces dernières années le grand critique japonais Hisayasu Nakagawa (*Des Lumières et du comparatisme*, Puf, 1992). Il souligne que ce que propose Diderot, c'est un christianisme athée, ce que propose Rousseau, c'est une variante du *Deus absconditus* des chrétiens. C'est que rien ne peut davantage émouvoir le public français que le sacré dans lequel il a été nourri, ce sacré à la fois *fascinans et tremendum*, pour reprendre les catégories de Rudolph Otto. Ainsi s'explique la présence obsédante, dans la littérature du XVIIIe siècle, des scènes de profanation : multiples présences d'un clergé présenté dans la trahison de ses vœux, de la *Religieuse en chemise* au *Portier des Chartreux* ou à la *Justine de Sade*, mais surtout plus subtilement, travestissement de l'imagerie religieuse, Jésus et ses apôtres en bateleurs dans le *Pot-pourri* de Voltaire, fille de joie en autel sacré dans la lettre 48 des *Liaisons dangereuses*.

Quelques remarques peuvent servir de conclusion à ces aperçus. La critique du fait religieux privilégie au XVIIIe siècle l'approche historique, en laissant dans l'ombre l'opposition des conceptions anthropologiques et morales qui est pourtant fondamentale dans la tentative de substituer au christianisme un naturalisme moderne. Elle est fondée sur une analyse des faiblesses de l'esprit humain qui en fait un thème essentiellement aristocratique. Elle est sous-tendue par la recherche d'une nouvelle conception du bonheur, ou un art de vivre qui combine nature et société, comme le montre le fameux article " Philosophe " de l'Encyclopédie. Elle ne peut être séparée d'une recherche de la promotion littéraire, elle-même liée à une esthétique de la surprise et de la variété, qui tire un grand parti de cette transgression qu'est le sacrilège.

Hugo et la quadrature des religions

Jacques Seebascher, professeur émérite université Paris VII

Vers la fin de l'hiver 1842, Hugo a quarante ans, " la force de l'âge " ; il épouse pleinement l'académie française, publie *Le Rhin* qui, écrit sur le décours de la crise politique européenne, lui ouvrira les portes de la Chambre des Pairs. Mais Juliette, sa maîtresse, jalouse, se moque pour ne pas pleurer, et tombe malade. Son fils, François Victor, se débat, probablement contre la tuberculose qui l'emportera quelque trente ans plus tard. Sa fille Léopoldine ne pense qu'à se marier avec Auguste Vacquerie, lequel va devoir enterrer ses neveux l'un après l'autre. C'est de cette période que Hugo date, dans *Les Contemplations* (III, 4), le quatrain *Écrit au bas d'un crucifix*, jailli en fait sous sa plume dans la nuit du 4 au 5 mars 1847, cinq ans plus tard, trois ans et demi après la noyade de Léopoldine, au moment où son travail pour ce qui sera *Les Misérables* l'attache au questionnement des insurrections de Paris ou de Buzançais, des ouvriers et des paysans.

Vous qui pleurez, venez à ce Dieu, car il pleure.

Vous qui souffrez, venez à lui, car il guérit.

Vous qui tremblez, venez à lui, car il sourit.

Vous qui passez, venez à lui, car il demeure.

Le deuil, la souffrance, l'angoisse s'y conjuguent dans le symbolisme du " passage " qui fit la force et le triomphe des christianismes : Jésus, " Dieu fait homme ", pleurant comme nous et comme Madeleine au tombeau de Lazare, est le ressusciteur bientôt ressuscité qui apaisera toute crainte, laquelle renvoie au principe de mort, puisqu'il est " la voie, la vérité, la vie ", donc le principe permanent d'assomption dans l'éternité. La religion du Crucifié martyr reprend la vieille piété païenne : au bord des routes, les tombeaux parlent au voyageur, au passant qui passe (*i, viator...*), pour quelque leçon de sagesse, et la rime embrassée du quatrain enserre salvation et apaisement dans le chiasme de l'identité et de l'antithèse.

L'image du calvaire, qui balise de carrefours et monticules la campagne chrétienne, est aussi celle du meuble de piété auquel s'adressent les prières quotidiennes, notamment celles du soir, qui conjurent les terreurs de la nuit, figure de la mort. Comme ceux qui furent adressés à la belle-soeur de Léopoldine morte (III, 14, *À la mère de l'enfant mort*), ces vers s'inscrivent dans un évangélisme familial, populaire, bourgeois même, de sympathie et cohérence culturelle pour ne pas dire mondaine. Mais dès cette place dans *Les Contemplations* où ils s'ordonnent selon la réviviscence critique de la carrière des honneurs, ils s'entourent de tout un naturalisme militant qui justifie en 1856 la réponse de Hugo à Michelet.

Au reçu des *Contemplations*, en plein triomphe d'ordre moral de l'Église sous la protection de l'Impératrice, Michelet rappelle vivement à Hugo que son public n'est plus celui de la Monarchie de Juillet : " le monde que vous nourrissez de votre oeuvre vous prie de penser à lui (...) de lui sacrifier le crucifix. On nous en frappe sur la tête ". Réponse : " Ce que vous me dites du *crucifix* est vrai. Il est de fer maintenant, et l'on en martèle les crânes pour y tuer l'idée. Mon sentiment est le même que le vôtre et je vous approuve et je vous seconde de mon mieux dans votre grande lutte contre la forme vieillie et devenue spectre. Seulement (...) je ne puis oublier que Jésus a été une incarnation saignante du progrès ; je le retire au prêtre, je détache le martyr du crucifix, et je décloue le Christ du christianisme (...) Je me tourne vers le gibet actuel de l'humanité, et je jette le cri de guerre ; et je dis comme Voltaire : " Écrasons l'infâme ! " et je dis comme Michelet : " Détruisons l'ennemi ". Quant à ce mot *Dieu*, ou *demi-Dieu*, appliqué à un homme, si vous allez jusqu'à ce que dit la bouche d'ombre, vous verrez (...) dans quel sens je l'emploie (...). Oui, nous faisons la même oeuvre (...) je suis comme vous tout soulevé du souffle sombre de la nature. "

Il y a bien longtemps que le naturalisme cosmique comporte chez Hugo une orientation délibérément sociale. Dans *Han d'Islande*, son premier roman, le crucifix est déjà là, installé par le ministre luthérien Athanase Munder " sur une sorte d'autel grossièrement formé d'une dalle de granit adossée au mur humide de la prison " où le héros, Ordener, attendant son exécution, obtient que le prêtre célèbre son mariage. Le système de reconnaissance mélodramatique qui replie l'action en clôture symbolique rappelle en ce chapitre 44 la grâce de douze condamnés que, au chapitre 12, le fils du vice-roi avait promise au religieux. Entre les deux, c'est la condition misérable des mineurs de cuivre et leur mouvement vers la capitale qui avaient porté le roman. Et ce sont encore tous " les autres hommes " que voici inclus dans la boucle de charité du spectaculaire agenouillement réciproque, auquel fera écho, dans *Les Misérables*, l'agenouillement de l'évêque Myriel devant la " lumière inconnue " du Conventionnel mourant, qui scandalisa si fort la bonne société et les hommes de goût du Second Empire.

C'est que cette charité en coup de théâtre, ce retournement des valeurs usuelles, explosion des prudences personnelles et domestiques, rabat l'habituelle verticalité de la prière sur l'horizontalité de la nature historique et sociale. Le mot de passe de cet itinéraire est probablement une allusion à l'abbé de Lamennais, intime de Hugo : l'anagramme Nedlam sert de nom au personnage d'un ancien mineur exécuté pour fausse monnaie, dont le sauf-conduit ouvre la voie au parcours initiatique autant que chevaleresque du jeune fiancé. Le prénom de ce " passeur " est celui de saint Christophe, le " porte-Christ ".

Une telle pratique du pour ou contre, cette réciprocité dialectique, participe sans doute de l'évangélisme des Béatitudes, du Sermon sur la Montagne, mais elle n'a pas besoin de futur pour gagner le royaume des cieux, et encore moins de dogme pour appeler, au terme des *Contemplations*, à la fusion de Jésus et de Bélial. Car si Pierre Larousse consacre un bref article à ce " démon de la pédérasie " babylono-phénicien, roi de l'enfer comme Lucifer, il renvoie à l'article *Baal*. On y trouve toute une notice de Jean Reynaud, monument d'encyclopédisme religieux, qui explique par le panthéisme de cet équivalent viril d'Astarté la réaction des inventeurs de Jéhovah : " Est-il certain que l'instinct du monothéisme, inné dans la race d'Abraham, eût suffi pour empêcher une théologie réduite à des termes si généraux de prendre son cours vers le gouffre du panthéisme, si Baal, l'occupant déjà, ne l'en avait écartée par sa seule présence ? Comme le Dieu de ses ennemis était dans le monde, la nation pour se distinguer était poussée à prendre le sien hors du monde ". On gardera de ce texte de 1854 la notion de repoussoir, pour en conclure que le Dieu de *Ce que dit la bouche d'ombre* est bien au-delà de tout monothéisme, et qu'il rassemble dans l'Inconnu messianisme et panthéisme, progressisme et scientisme.

Tout se joue sur la limite de l'histoire des sciences en ce milieu du dix-neuvième siècle. Il s'agit des ces " impondérables ", " fluides qui n'ont pas de poids ", tels la lumière, le calorique, l'électricité, le magnétisme, qui étaient alors en pleine gésine physique ou encore, comme dit P. Larousse, à l'état de " pressentiments ", ce qui permettait à d'aucuns de leur adjoindre " l'âme ". Le sentiment le plus certain de Hugo est que le jeu des forces physiques est effectivement l'âme de l'univers, et que c'est un langage que l'on peut et l'on doit entendre. Et c'est de cette conscience, du poids, de la faute, de la chute que se dessine, comme par décollement, un Dieu plutôt moins créateur et cause que " fin universelle ", dans la visée de l'échelle des êtres, à l'opposé du fameux " négatif ", cet *affreux soleil noir d'où rayonne la nuit*.

D'où l'achèvement du poème dans le lyrisme strophique d'un nouveau et définitif " Commencement ! " : " Dieu, c'est le grand aimant " ; Michelet ne pouvait qu'adhérer à cette aimantation du Progrès indissociable de l'Amour, à quoi il commence précisément alors à envisager de consacrer tout un ouvrage, ce qui pouvait bien le tirer de son " embarras devant *Les Contemplations*... colorées de christianisme ", lequel " à l'état de vampire, ni mort ni vivant " reste " l'ennemi ". Il s'agit bien d'une téléologie militante.

Après l'exil, Hugo se trouve face à une masse considérable de poésies dont la publication n'interviendra que bien après sa mort, *Dieu et La Fin de Satan* n'ayant pu trouver leur équilibre éditorial. Mais une partie de cette production qui pouvait rivaliser avec *La Légende des Siècles* s'investit en 1880 dans *Religions et Religion* dont le titre est tout un programme au moment où la République triomphante et Hugo sénateur vont s'investir dans l'oeuvre de laïcisation scolaire, dans la perspective de la séparation des Églises et de l'État. La thèse générale est claire : toute religion instituée met en péril le développement authentique du sentiment religieux. La satire joue alors son rôle de la manière la plus allégrement voltairienne, soulignant les contradictions du dogme catholique et plus encore ridiculisant les croyances de l'imagerie populaire. D'où ce *Chef d'œuvre*

Vous prêtez au bon Dieu ce raisonnement-ci :
- J'ai, jadis, dans un lieu charmant et bien choisi
Mis la première femme avec le premier homme ;
Ils ont mangé, malgré ma défense, une pomme ;
C'est pourquoi je punis les hommes à jamais.
Je les fais malheureux sur terre, et leur promets
En enfer, où Satan dans la braise se vautre,
Un châtement sans fin pour la faute d'un autre.
Leur âme tombe en flamme et leur corps en charbon.
Rien de plus juste. Mais, comme je suis très bon,
Cela m'afflige. Hélas ! Comment faire ? Une idée !
Je vais leur envoyer mon fils dans la Judée ;
Ils le tueront. Alors, - et c'est pourquoi j'y consens, -
Ayant commis un crime, ils seront innocents.
Leur voyant ainsi faire une faute complète,
Je leur pardonnerai celle qu'ils n'ont pas faite ;
Ils étaient vertueux, je les rends criminels ;
Donc je puis leur rouvrir mes vieux bras paternels,
Et de cette façon cette race est sauvée,
Leur innocence étant par un forfait lavée.

Cette veine satirique prolonge la vigueur sarcastique de *Châtiments* jusqu'au coeur de *Dieu* et ne se contente pas de s'aligner dans la tradition moraliste qui depuis le cynisme raille la misère, l'infirmité des prétentions humaines : elle balaie au passage la succession des dogmes en ceci qu'ils ne serviraient guère qu'à endormir la souffrance et la crainte de la mort. Mais ce détournement du thème pieux de la "soeur de charité" n'a pas son pareil pour décaper la racine profondément irreligieuse et immorale des croyances sociales

Tu te crois rare et parmi tous choisi,
Parce qu'un vent d'en haut parfois souffle en ta brise,
Et que, de temps en temps, criant : Brahma ! Moïse !
Isis ! ou murmurant : Lamma Sabachtani,
Relayant d'autres soeurs dont le temps est fini,
Une Religion, dans l'ombre ou la lumière,
Paraît à ton chevet, et, nouvelle infirmière
Vient changer l'oreiller de ton lit d'hôpital !

Il s'agit donc à la fois de rendre compte des fonctions misérablement psychologiques et sociologiques du fait religieux, et de débarrasser les religions historiques de leur fonction utilitaire, voire ustensilaire, même si la plainte en dérélition du Christ sur la croix ("pourquoi m'as-tu abandonné ?") réserve au coeur de ce sarcasme le brin de paille d'une humanité vraie.

D'où, pour ces massifs de poésie plus ou moins inachevée laissés par l'exil, une composition fortement structurée en phases : *La Fin de Satan* et *Dieu* ne sont pas *La Légende des Siècles*, mais obéissent à

des systèmes analogues d'échelonnement, selon lequel un principe général de narrativité suscite la prise de parole de voix mystérieuses et l'apparition de " points noirs " qui se concrétisent en figures emblématiques fondant sur le poète pour peu qu'il s'élève vers elles. Ce double mouvement des révélations successives dans l'espace du prodige organise un système d'écoute-vision où tout communique : les traditions religieuses ne sont plus infirmières ni infirmes, elles sont moins les monuments de notre histoire spirituelle que les témoins dynamiques de l'aventure humaine voguant vers la Lumière et l'Amour.

Cette mise en perspective est plus encore création de l'aspiration religieuse, envol dans cette téléologie de la connaissance et de l'Érôs, qu'archéologie théologique. Elle travaille puissamment dans le sens du Sens. Mais les deux projets, de *Dieu* et de *La Fin de Satan*, sont indissociables : l'ascension continue du matérialisme vulgaire à la synthèse hugolienne de la transcendance et de l'immanence, depuis la chauve-souris jusqu'à la lumière ailée en passant par les emblèmes successifs du hibou, du corbeau, du vautour, de l'aigle, du griffon et de l'ange, ce parcours qui définit Dieu comme limite et se définit par cette limite s'appuie dans *La Fin de Satan* sur trois pilotis symboliques : le glaive, la Bastille et Lilith. L'oeuvre de l'humanité consiste à détruire la guerre, la prison, et à faire de l'éternelle Isis la fille de Satan, la femme du salut. Ces trois libérations ne peuvent faire oublier que le glaive est l'emblème de saint Paul, instituteur des Églises, qui tranche dans son Épître aux Corinthiens toute possibilité de compromis entre Bélial et Jésus. La lutte contre le sectarisme constitutif des religions est au coeur de la politique selon Hugo et selon l'Esprit, tout aussi bien que le combat contre les " pénalités sombres ", fruits de la misère sociale, et pour la libération de la femme qui conditionne la fin du satanisme.

Au cœur de cet ensemble vertigineux, la Passion du Christ donc, le Gibet du Golgotha, ce lieu *Où la religion, sinistre, tua Dieu.*

La chose peut s'entendre diversement : la religion des prêtres de Jérusalem a fait mettre à mort Jésus, Dieu (le Fils) du christianisme. Au-delà de ce sens obvi, quasi tout narratif, et par-delà l'évidence de la contradiction militante, elle encore bien localisée au début de notre ère, le contexte exige le passage à la règle : toute religion installée dans ses dogmes, ses rites, ses disciplines et ses privilèges est la mort du divin, et c'est ce que devrait nous rappeler depuis ce temps chaque Vendredi saint. Mais on peut bien être, par l'infidélité même, fidèle à Hugo. Le Dieu que le judaïsme romanisé des premiers siècles a donné à la catholicité est un Dieu mort parmi les dieux morts de toutes les autres " religions ". Il n'est pas impossible que les protestants, " ceux de la Religion " comme on disait dans nos guerres civiles, aient tenté d'arracher Jésus aux églises pour le rendre vivant à la foi, d'autant plus Messie que son royaume n'est pas de ce monde. Il faudrait donc désarrimer la notion de Dieu de toute détermination repérable, et le placer, asymptote, à la limite de l'évolution de la nature et de l'humanité. Dans les proses philosophiques de l'époque des *Misérables*, Hugo institue ce vrai Dieu de la religion vraie comme *le moi de l'infini*. Quand il prie - car il prie- c'est Lui qu'il prie.

On voudrait avancer que cette construction rigoureuse, qui s'éprouve à chaque page de l'extraordinaire ensemble poético-romanesque édifié au travers de l'exil, poursuivi dans l'action jusqu'au triomphe de la République, ressemble fort au *cogito* de Descartes, et que si elle ne fonde ni une philosophie ni une religion, et encore moins une secte, elle établit très certainement une discipline et une culture de la conscience. De l'évidence existentielle de son intimité, qui ne se borne certes pas à la pensée, car " la poésie est tout ce qu'il y a d'intime dans tout ", découle non pas la preuve de son existence, mais la certitude de la réalité de son moi. Un *ego* au lieu d'un *ergo*, un *Je* au lieu d'un *Donc*. On n'a pas assez - ou bien trop - pris au sérieux cette apparence d'hypertrophie, qui s'alliait tant à l'ampleur oratoire, à la vaticination, à l'orgueil, aux prestiges et aux prestances qui ont nourri tant de folliculaires jusqu'au dernier souffle de Paul Claudel, mort pour avoir confondu Sennacherib et notre rimeur en chef. Ce qu'il y a de plus certain sur ce rôle pivot du moi, c'est le vertige, la hantise, la question sans réponse et la donnée sans répondant. Nulle biographie n'assure jamais personne sur soi ; pas seulement sur ce qu'on est, mais sur ce qu'on fait. Et surtout sur la propriété de son action. Pour que la vie ne soit pas un tohu-bohu, que le monde ne soit pas absurde, il faut que l'univers ait un moi, une sorte de lisibilité potentielle, à lui propre, comme on peut souhaiter qu'un miroir intérieur vous donne quelque

transparence. La foi - et non seulement la croyance - en un Dieu " moi de l'infini " réalise la bipolarité qui caractérise la religion de Hugo, c'est-à-dire la manière dont il se relie à lui-même par le passage à la limite du possible. C'est cette construction-là, bien autre que réflexive, qui fonde dans cette œuvre la religion de la Conscience.

On est apparemment bien loin du poème de la *Légende des Siècles* qui porte ce titre, et dont le personnage de Caïn laisse trop aisément penser qu'il s'agit simplement (si j'ose dire) de la conscience morale, celle qui se nourrit de la souffrance du remords. Le poème a quitté un projet pour *Châtiments*, où il serait trop aisément apparu comme la menace, adressée à Louis-Napoléon Bonaparte, parjure auteur du coup d'État contre la République, de cette " clémence implacable " brandie par l'exilé Hugo comme mot d'ordre politique. Il a été repris pour la *Légende*, mais vite détourné par l'usage scolaire au bénéfice de l'instruction morale. Il s'inscrit probablement dans la réflexion anthropologique qui accompagne l'élaboration du programme de Hugo, qui prévoyait l'abolition de toutes les peines afflictives et infamantes. La liberté de Caïn, son errance, son crime, qui n'enfreignait aucun interdit encore prononcé, son rôle de cultivateur, inventeur des céréales, sa progéniture de métallurgistes et d'artistes, leurs talents de bâtisseurs, bref, la civilisation même, tout cela pend à une prise de conscience jaillie de la faute première, que la sottise psycho-éthique impute à la jalousie, ce dont la Genèse se garde bien. L'œil qui suit l'errant jusque dans la tombe, étant assez autre pour être même, forme le dipôle de la responsabilité, qui devient alors la loi de l'univers. À l'infini, Dieu.

S'il s'agit de transplanter le fait religieux des musées, des laboratoires et des chaires où on le cultive et des sociétés où il rivalise d'affrontements plus que d'œcuménisme, pour lui trouver place dans notre enseignement, il est probable que cette théorie et pratique de la responsabilité, loin de se confondre en une sorte de religion naturelle, fournirait l'accès le plus laïque et le plus efficace aux réalités historiques, ethniques et sociales des curiosités et des appétits. On ne peut mettre en place, dans un paysage intellectuel satisfaisant, ni les inquiétudes, les dogmes, les pratiques et les engagements qui ont marqué l'évolution du sentiment religieux, ni les rivalités, ni les combats qui se sont élevés, si l'on néglige la critique de tout cela. Un fait n'est jamais donné, il faut l'établir, et l'interpréter, ce qui ne peut guère être entrepris devant un public qui ne serait pas pleinement responsable. L'œuvre de V. Hugo, à la base même de la scolarité républicaine, peut contribuer à développer cette responsabilité critique sans laquelle les religions ne pourraient pas sortir de leurs refuges respectifs. Son bénéfice principal pourrait résider en une conception du " respect " qui exclue l'indifférence, l'inconscience, et l'irresponsabilité.

Partir des œuvres

Dieu dans les arts visuels : normes et pratiques des monothéismes abrahamiques

François Bæspflug, professeur d'histoire des religions, université Marc Bloch (Strasbourg II)

Pour déterminer le sujet de mon intervention, il m'a fallu opter entre la présentation et l'analyse de quelques œuvres que j'aurais décrites en m'interrogeant devant vous sur les exigences et les ressources pédagogiques de la description d'images, et l'abord d'un problème de fond soulevé par le patrimoine artistique d'inspiration religieuse dans son ensemble, dans une optique comparatiste. C'est cette seconde possibilité que j'ai retenue.

Le problème, le voici. Il vaut pour toutes les religions. Comment présentent-elles et se représentent-elles ce (ceux) qu'elles placent au zénith, à savoir, selon les cas, " le ciel ", le divin, la transcendance, les " êtres supérieurs ", prophètes, grands ancêtres et fondateurs plus moins portés aux nues ? Admettent-elles la figuration plastique du divin ? Quelles régulations assurent-elles de ces représentations ? Dans quelles limites et pour quels usages ? Questions névralgiques. L'enjeu n'est pas seulement la place éventuelle du divin dans l'art, c'est aussi le poids de son idée et de ses principaux attributs dans les mentalités. Tel Dieu, telle dévotion, tel agir politique, telle éthique. Dis-moi comment tu te représentes tes dieux ou ton Dieu, et je te dirai quel homme tu es, quel homme de religion, quel animal politique aussi, quel dévot, prêt à quel sacrifice, quel penseur, quel citoyen, disposé à quelle tolérance...

Pour aborder le problème dans toute son ampleur, fût-ce en privilégiant les faits d'ordre plastique, c'est-à-dire les représentations de " Dieu " à support matériel, il m'a paru indispensable de remonter, sinon aux origines et aux fondements, souvent inaccessibles, du moins aux traditions les plus anciennes, puis, de me situer au carrefour de plusieurs histoires corrélatives : celle des normes tirées des textes sacrés, celle des figurations elles-mêmes, celle enfin du vécu de ces images, de leur réception ou de leur rejet. Le point de vue que j'adopte croise ainsi celui de l'histoire comparée des religions, celui de l'histoire de l'art et enfin celui de l'histoire du christianisme et des mentalités religieuses occidentales.

Puisqu'il s'agit avant tout, dans cet atelier, de focaliser le regard sur un point sensible des sociétés pluri-religieuses contemporaines, j'ai imaginé de vous fournir quelques clefs d'interprétation en développant une vaste fresque sur " la longue durée " (F. Braudel). Sans trop m'écarter du fil directeur chronologique, j'ai choisi un mode d'exposition qui parfois s'en libère, afin de mieux faire apparaître ce que l'histoire iconique du Dieu des monothéismes a de symptomatique. Et comme l'exposé ne se borne pas à décrire ni à interpréter, mais tente un bilan de cette histoire, je lui ai donné une forme spécifique, élue pour sa netteté, celle de dix thèses qui s'enchaînent. Enfin, dernier préliminaire, pour ne pas frustrer votre cerveau droit (celui de l'imagination, par opposition au cerveau gauche, celui du concept), je montrerai des œuvres - une quarantaine. Mais faute de temps, je devrai souvent renoncer à les contextualiser autant qu'il serait souhaitable ¹.

Toute religion tient une position déterminée quant à la figuration du divin. Cette position peut varier selon les temps et les lieux. Les pratiques ne correspondent pas toujours aux principes.

Toute religion est porteuse d'une vision du monde et de l'au-delà du monde ; et toute religion statue d'emblée sur la possibilité de figurer cet au-delà. Or, dans la plupart des religions, la figuration du

divin fut et demeure la règle. Il n'est que de songer, entre autres, à celles de l'Égypte et de la Grèce anciennes, ou de l'Amérique précolombienne, qui ont multiplié les images ornementales ou cultuelles de leurs dieux. À cet égard, les monothéismes abrahamiques se singularisent par une pratique restrictive voire totalement abstinentes en la matière - pas d'image de Dieu, au départ. On peut parler à ce sujet d'aniconisme sectoriel, au sens où ces trois religions ne sont pas hostiles à la figuration comme telle, mais seulement à celle de Dieu. Leur aniconisme sectoriel découle de l'interdiction des images de culte formulée dans le Décalogue, cœur de la Torah (Ex 20, 4 : " Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi. Tu ne te feras aucune image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux, là-haut, ou sur la terre, ici-bas, ou dans les eaux, au-dessous de la terre. ")

Cette interdiction prescrit donc l'abstention pure et simple. L'interdiction comme telle et sa justification théorique (Dieu est au-delà de toute forme, " vous n'avez rien vu, aucune forme " lorsqu'il vous parlait : Dt 4,12 et 15) sont sans doute propre à l'Israël ancien, mais non l'abstention : d'autres " grandes religions " ont connu une phase aniconique plus ou moins radicale et plus ou moins prolongée, tels l'hindouisme ancien (pas d'image des dieux durant la période védique) et le premier bouddhisme (nulle image du Bouddha avant le premier siècle de notre ère, dans l'art du Gandhara). Comme quoi, au sein d'une même religion, la représentation plastique de Dieu (ou du divin) a une histoire, qui peut faire passer cette religion de l'aniconisme à l'iconisme (sectoriels ou systématiques), de l'iconophobie à l'iconophilie (*idem*), quitte à lui faire traverser des crises d'iconomachie voire d'iconoclasme (*idem* ²).

Il faut s'y faire : l'image de l'Éternel n'est pas éternelle. Son historicité foncière suppose non seulement une évolution du droit dans chaque aire culturelle ou religieuse, mais encore une dialectique entre droit et pression des faits, entre normes et pratiques. Il convient donc de distinguer le statut iconique de Dieu *de jure* dans une culture, et sa situation iconique *de facto*. Par *statut iconique* des dieux ou de Dieu, entendons la place que les normes (théologiques, juridiques, disciplinaires, coutumières) de cette religion accordent à son (à leur) image plastique. Elle peut être large (statut permissif) ou restreinte (statut restrictif), globale (oui ou non à toutes) ou casuistique (quand les normes introduisent des distinctions portant sur le statut de la représentation elle-même, par exemple selon qu'elle est " mimétique " ou non, ou des distinctions relatives au sujet de la représentation - en condamnant, par exemple, certains sujets). La *situation iconique* de Dieu désigne la place qu'il occupe comme sujet ou motif dans les arts plastiques. Elle peut être brillante ou modeste ou nulle, ce qui se mesure entre autres à la fréquence, à la qualité et à la variété des figures du Dieu. Elle englobe l'ensemble des figurations plastiques existant à un moment donné, quels que soient leurs modes et dates d'exécution.

L'histoire iconique de Dieu dans une religion traite avant tout des faits d'images et décrit donc la succession des situations iconiques que les images de Dieu ont connues effectivement. Elle tente de rendre compte de cette succession. L'histoire iconologique de Dieu est celle des normes de la représentation de Dieu dans cette même religion ³. Ce sont deux histoires distinctes, en constante interaction, parfois divergentes, et jamais parfaitement synchrones. Dans ce qui suit, je privilégie la première des deux, tout en allant parfois de l'une à l'autre.

Le Dieu commun aux trois monothéismes abrahamiques n'a eu ni le même statut ni la même situation iconique dans chacun d'eux.

L'interdiction de toute image culturelle de Dieu promulguée dans le Décalogue (Ex 20, 4) n'est pas une donnée originaire de la religion de l'Israël ancien ; c'est avant tout le reflet du monothéisme postexilique, c'est-à-dire postérieure à la Déportation des Juifs à Babylone, au milieu du VI^e s. avant notre ère. Auparavant, même après la fin du nomadisme et l'installation en Canaan, Israël a eu des images de Yahvé et de sa parèdre Ashera ⁴. Le principe d'irreprésentabilité de Dieu a donc eu une lente genèse ⁵.

La tradition juive biblique et post-biblique n'est pas pour autant opposée à la figuration comme telle - sans doute n'est-il pas inutile de répéter qu'il y a un art juif. Il reste qu'elle n'a jamais levé l'interdiction de faire de Dieu la moindre peinture anthropomorphe, tout en admettant, depuis les premiers siècles de

notre ère, que Dieu peut être évoqué par des signes indirects ; ainsi la main apparaît-elle dans les fresques de la synagogue de Doura-Europos (actuelle Syrie, III^e siècle), pour signifier la parole de Dieu et son intervention dans l'histoire sainte ⁶. L'art juif ultérieur, jusqu'à Chagall inclus, n'a pas modifié cette situation iconique de Dieu ; il ne montre de Dieu, tout au plus, qu'un signe conventionnel ou un symbole (main, tétragramme, Ange, Gloire ou reflet de sa Gloire sur ses fidèles), et jamais une image ayant valeur de " portrait ".

Le statut iconique de Dieu, dans l'islam, est plus restrictif encore que dans le judaïsme. Seule est tolérée la graphie plus ou moins stylisée de son Nom ⁷. La lettre du Coran, pourtant, ne condamne pas les images religieuses, mais seulement les idoles pré-islamiques ⁸. Elle entraîne toutefois à considérer que la fabrication et surtout la vénération des images, leur usage cultuel ou dévotionnel, seraient une grave rechute dans le paganisme. Quelques *hadiths* revêtus de l'autorité du Prophète condamnent l'image des êtres vivants en tant qu'elle paraît rivaliser avec l'activité créatrice de Dieu et revêtir de ce fait un caractère quasi blasphématoire. D'où une réticence séculaire de l'islam à la figuration ¹⁰. Toute image de Dieu, en tout cas, y est bannie. Le caractère foncièrement impensable de la figuration d'Allah semble avoir été étendu à son Prophète, rarement représenté, sauf dans certaines scènes comme la Visite de Gabriel (la scène de l'Appel de Muhammad, selon Coran 74 et 96 ¹¹), sa présence sur le Mont Hira (près de La Mekke, au moment la transmission de la Révélation par Gabriel ¹² ou son Voyage nocturne ¹³, mais alors avec un visage sans traits, et jamais sous forme de portrait. D'où l'absence de toute image figurative dans les mosquées, les madrasa (écoles religieuses), les sépultures, les manuscrits du Coran ou des *hadiths* ; d'où le développement d'un art décoratif abstrait, et l'essor de la calligraphie qui, dans l'art islamique comme dans l'art juif, s'est parfois chargée d'une valeur iconique tournant l'interdit ¹⁴. Cette forme d'art, en islam, a été poussée jusqu'à un degré extrême de raffinement. Elle est toujours vivante ¹⁵.

Judaïsme et islam ont donc en commun de faire à Dieu un statut iconique des plus restreints, et de recouvrir des pratiques qui ne s'en écartent guère. Il y a pourtant de notables nuances entre eux. En judaïsme, la présence, la parole et l'action de Dieu peuvent être évoquées en peinture de manière symbolique, mais on ne prononce pas son Nom, et on ne l'écrit pas non plus - on pratique l'évocation par contournement (la langue recourt à de pieuses périphrases : " l'Éternel, ou Adonaï, béni soit-il ", et la plume à des évitements graphiques conventionnels). En islam, le statut iconique de Dieu diffère du statut de la prononciation de son Nom, puisque celle-ci est encouragée, pourvu qu'elle soit " digne " (la pratique de la récitation pieuse des 99 noms d'Allah - le centième est inconnu - s'appelle le *dikhr*) : mais ici et là interdiction de l'image de Dieu, condamnation du blasphème et répression du juron se tiennent étroitement. Au total, on ne connaît d'image ni de Yahvé ni d'Allah, et la prononciation de leurs noms respectifs reste aujourd'hui encore sous surveillance, tandis que les images de Dieu pullulent en christianisme ¹⁶, et que l'usage du nom de Dieu s'est banalisé à l'extrême, jusqu'à désigner les choses de la religion en général, ou tel occupant du palais de l'Élysée ¹⁷. Du " Dieu commun " des croyants monothéistes, en tout cas, il ne saurait y avoir d'image commune, pas plus qu'il n'y a d'accord sur son nom et sur l'usage du nom ¹⁸.

Le christianisme a réservé à Dieu des situations iconiques variables suivant les époques et les régions, tout en manifestant sa préférence pour le christomorphisme de sa représentation.

Le christianisme a d'abord traversé un phase d'aniconisme qui a duré environ deux siècles (I^{er} déb. III^e s.). Jésus n'a manifesté aucun intérêt pour les images plastiques, les apôtres non plus, pas même saint Paul. L'existence d'images confectionnées de leur vivant est douteuse. Les achéiropoïètes (images " non faites de main d'homme " : la Véronique, le voile d'Abgar, etc.), et l'icône de la Vierge réputée " peinte par saint Luc ", dans l'état de nos connaissances historiques, sont à classer parmi les vénérables légendes, de création tardive. La prédication des Apôtres n'a pas recouru aux prestiges de l'image d'art, et semble n'avoir voulu compter que sur la parole et l'exemple communicatif de la vie des témoins ¹⁹. Elle ne dut rien aux images : ni Dieu ni le Christ ni les Apôtres n'étaient alors représentés dans les arts

plastiques. Le christianisme aurait pu rester une religion sans images, et conserve cette potentialité, dans la mesure où toute réforme se réfère à l'Église primitive.

En revanche, à partir de l'avènement de Constantin et de l'Édit de Milan (313) au plus tard, et *a fortiori* à compter du Décret de Théodose proclamant le christianisme religion d'État (386), la situation iconique du Dieu chrétien se transforme. Trois grands modes de figuration de Dieu vont se déployer : sa figuration par des symboles indirects, inspirée de l'art juif ; sa figuration en Dieu masculin, âgé, omnipotent, chargé des attributs des différentes formes de pouvoir (masculin, patriarcal, puis sacerdotal, guerrier, royal, impérial), et sa figuration en Christ. On l'a vu, le premier mode est acceptable par les Juifs, non par les Musulmans ; le second est inacceptable pour les Juifs comme pour les Musulmans ; et *a fortiori* le troisième, puisque ni Juifs ni Musulmans ne voient en Jésus le Messie ou le Fils de Dieu. Le développement des images de Dieu des chrétiens ira donc dans un sens spécifique, nettement identitaire. Autant que les dogmes et beaucoup plus que les textes sacrés, les pratiques d'images des trois monothéismes ont profondément divergé, d'autant plus que l'une des principales images chrétiennes de Dieu, Jésus crucifié, est jugée intolérable dans l'islam, qui tient que Jésus n'est pas mort en croix.

Le mode figuratif qui caractérise le mieux l'art chrétien consiste à " figurer Dieu en Christ " (mode " christomorphique " de la représentation de Dieu), c'est-à-dire à faire l'effigie de celui qui a pu dire : " Qui m'a vu a vu le Père " (Jn 14, 9), et dont le premier concile de Nicée, en 325, a proclamé, contre Arius, qu'il est, comme le répète le " grand credo " des assemblées dominicales chrétiennes, " Dieu, né de Dieu, lumière née de la lumière, vrai Dieu né du vrai Dieu, de même nature que le Père " (le fameux *homoousios*, en grec). Ce mode figuratif met en valeur la divinité du Christ. Il va bientôt s'exprimer dans toutes les formes d'art, notamment la fresque, la mosaïque (absides basilicales²⁰) et les reliefs sur tous supports, mais à l'exception de la statuaire en ronde bosse, avec laquelle le christianisme ne se réconciliera pleinement que vers la fin du premier millénaire²¹. Le Beau-Dieu d'Amiens ne fut pensable qu'au terme d'une longue évolution.

Le culte des images se développe dès le VI^e siècle. L'icône du Christ a reçu l'approbation du deuxième concile de Nicée, tenu en 787, au terme de luttes violentes entre adversaires et partisans des images et de leur vénération. Les iconodules (les partisans) eurent à affronter un dilemme dont les iconoclastes (les adversaires) avaient fait une arme de combat : ou bien les artistes représentent l'homme Jésus et se rendent coupables d'ignorer sa divinité ; ou bien ils prétendent figurer sa divinité et commettent une double erreur - ils transgressent l'interdit de toute figuration de Dieu, et font fi de l'humanité du Christ. La réponse des défenseurs des images est le fruit du travail conceptuel d'une lignée de théologiens, de Jean Damascène au patriarche Nicéphore de Constantinople et à Théodore Studite. Cette réponse, où se cristallise ce que l'on a appelé l'orthodoxie, énonce en substance, dans la ligne de la christologie du concile de Chalcédoine (451), que l'icône du Christ ne figure à proprement parler ni son humanité ni sa divinité, mais sa Personne, ou plus précisément l'union hypostatique de l'une et de l'autre nature en sa Personne humano-divine²².

Le *horos* (" définition de foi ") de Nicée II a fourni de ce fait à l'icône du Christ un statut de pleine légitimité ; mais il est muet au sujet d'éventuelles icônes du Père, de l'Esprit Saint, de la divinité en tant que telle ou de la Trinité. Silence révélateur, sinon délibéré. Les Pères du concile n'auraient pas compris ni admis que l'on songeât à faire de telles icônes. À leurs yeux, l'interdiction de figurer Dieu restait en vigueur, après comme avant l'incarnation. L'icône de Dieu n'est envisageable que comme icône du Christ, dans la mesure où le Verbe de Dieu s'est fait chair et a été vu et touché ; cette icône est comme la garantie de la réalité de son incarnation. Dieu peut être figuré, donc, mais seulement " en Christ " : telle est la règle du christomorphisme de la représentation chrétienne de Dieu. Cette règle exclut a priori de faire l'icône des personnes divines qui ne se sont pas incarnées²³.

Elle stimula puissamment la figuration du Christ et, dans son sillage, celle de la Vierge, des saints et des anges²⁴. De fait, l'art médiéval, en Orient comme en Occident, a regorgé d'images du Christ, sur tous supports, dans tous les styles et dans tous les formats²⁵. On peut distinguer dans cet océan

d'images, en simplifiant, les images-portraits (ou images synthétiques) et les images narratives du Christ. Parmi les premières, les principales images " christomorphes " sont le Pantocrator byzantin, la *Majestas Domini* occidentale, la Sainte-Face commune aux deux traditions ²⁶, et avant tout le Christ en croix - qui n'apparaît quasi jamais dans les manuels scolaires, et n'est donc jamais présenté alors que cette figure est devenue l'archi-symbole du christianisme. Quant aux images narratives du Christ, elles peuvent être regroupées pour la plupart autour de trois pôles majeurs : Naissance-Enfance, Passion-Résurrection (Anastasis), Parousie et Gloire ²⁷, les autres, autour de trois pôles mineurs : Préexistence, Adolescence, ministère public.

Chaque époque se caractérise par la façon que l'art a d'investir plus ou moins chacun de ces six pôles. L'époque gothique, par exemple, fait à Dieu une situation iconique marquée par la quasi disparition du Christ jeune homme tant prisé par le premier art chrétien, et par le lent déclin du Christ prédicateur et thaumaturge qui eut les faveurs de l'art carolingien ou ottonien. Autre exemple, l'art du XXe siècle s'est désintéressé des scènes de l'Enfance et du ministère du Christ pour surinvestir la Croix et en faire, notamment après les deux Guerres mondiales, la Shoah, Hiroshima et Nagasaki, le paradigme de l'humanité maltraitée. La situation iconique de Dieu à une époque est de ce fait un bon " analyseur ", comme disent les sociologues, des insistances variables de la christologie (Dieu, messie, Logos, Fils unique, roi, prêtre, juge, prophète, thaumaturge, homme, serviteur souffrant, Ressuscité glorieux, etc.) et de l'évolution corrélative des sensibilités religieuses et des spiritualités.

Le déclin du christomorphisme commence avec le dédoublement de la figure de Dieu et s'accélère, en Occident, avec la multiplication des images non christiques de Dieu au XIIIe siècle.

La promulgation et la réception des actes de Nicée II n'a pas empêché que des images de Dieu autres que celles du Christ voient le jour, en Orient comme en Occident. Elles vont bientôt proliférer en Occident, en dépit de l'extrême réserve exprimée à ce sujet par les Livres carolins (*Deus pingi non potest*). Leur naissance est précédée d'une gestation qui s'étend du IXe au XIIe siècle ²⁸ et recouvre une exploration audacieuse et inventive des ressources offertes par l'art lorsqu'il s'agit de manifester avec des lignes et des couleurs le mystère de Dieu en conformité avec l'Écriture, et avec le dogme d'une religion qui se définit elle-même comme " monothéisme trinitaire " ²⁹. La plupart de ces images impliquent par leur seule existence que l'on tint désormais pour licite de figurer le Père en homme. Dieu le Père était jusqu'alors, dans l'art, " l'invisible du Fils " (Irénee de Lyon) : voici qu'il devint, du point de vue visuel, son *alter ego*, son sosie ou son clone, puis son père ou grand-père. Le caractère irréprésentable du Père était jusqu'alors, abstraction faite de quelques images du IVe siècle ³⁰, la clef de voûte du christomorphisme de la représentation de Dieu : une fois tombée celle-ci, c'en est potentiellement fini de cette règle d'or.

Transportons directement au terme de ce " travail de laboratoire " poursuivi sur plusieurs siècles et allons droit à ses résultats, en enjambant l'analyse des processus de différenciation formelle qu'il a suscités ³¹. Au XIIe siècle apparaissent dans l'art plusieurs types de Trinité : la " Trinité du Psautier " (Père et Fils siégeant ensemble, avec la colombe de l'Esprit entre eux), le " Trône de grâce " (Père assis tenant le Christ en croix), la " Trinité triandrique " (Trinité sous la forme de trois hommes), la " Paternité " (Dieu le Père avec le Fils-Emmanuel sur ses genoux) ; au XIIIe et surtout au XIVe siècle, apparaît le Tricéphale ou Triface (Dieu Trinité figuré par un corps doté de trois têtes ou d'une tête à trois visages³²).

La diversification et bientôt la prolifération de ces images osant explorer le mystère intime de Dieu constituent un fait de civilisation de première grandeur, bien qu'il n'en soit à peu près jamais question dans les manuels d'histoire ou d'histoire de l'art. Ce fait est d'autant plus singulier qu'il n'a pas été programmé par les autorités de l'Église de Rome. On ne peut pas non plus soutenir qu'il traduirait les orientations d'un courant théologique ou artistique déterminé. Il semble résulter bien plutôt d'une " poussée " à l'œuvre sur plusieurs siècles, caractérisant la société occidentale et ses différentes

technologies de l'image jusqu'à nos jours inclus ³³, son désir de voir, sa " pulsion scopique ³⁴", son irrésistible *libido videndi vel ostendendi*. Cette poussée, de fait, eut libre cours. La mutation capitale de l'art chrétien qui en résulta passa inaperçue à l'époque, faute de recul ; ce sont nos moyens de reproduction modernes, nos livres, banques d'images, fichiers numérisés, cédérom, Dvd et sites web qui en donnent la mesure ³⁵.

La situation iconique de Dieu dans l'Occident de la seconde moitié du Moyen Âge se caractérise par la diffusion de la plupart des inventions du XIIIe siècle, la création de nouveaux types de la Trinité, et le triomphe des images du " Dieu souffrant " .

Le Trône de grâce se propage dans les arts dès le XIIIe siècle et plus encore au siècle suivant. C'est la première image de la Trinité à jouir d'une véritable popularité dans toutes les couches de la société - à preuve son apparition dans l'art de la sculpture, vers 1300. Il en va de même, dans une moindre mesure, pour la Trinité triandrique, la Trinité du Psautier et le tricéphale. Quant à l'image de Dieu le Père, elle se répand comme motif sommital des œuvres, non seulement dans les scènes où on l'attend (théophanies de l'Ancien Testament, Baptême du Christ, Transfiguration, Prière de Jésus à Gethsémani), mais aussi dans bien d'autres scènes où sa présence n'est nullement requise par la fidélité au texte correspondant de l'Écriture (Annonciation, Nativité, Crucifixion). Un nouveau moment de créativité est la fin du XIVe siècle, avec l'apparition de motifs promis à succès, comme Dieu le Père en pape ³⁶ et la Majestas Patris, ou de sujets qui font intervenir les Personnes de la Trinité en tant que différenciées : Compassion du Père, Compassion de la Trinité, Couronnement de la Vierge par la Trinité, Pressoir mystique, Double Intercession ³⁷.

Durant les quatre derniers siècles du Moyen Âge (XIIIe-XVe s.), la règle du christomorphisme de la représentation du Dieu chrétien perd du terrain. Elle est en effet battue en brèche par la diffusion de l'image du Père, qui tend à assumer la fonction de théophanie glorieuse délaissée par un Christ de plus en plus souvent marqué par la souffrance. Les Trônes de grâce et Trinités du Psautier avec Père âgé, qui étaient l'exception jusqu'à la fin du XIIIe siècle, deviennent la règle au XIVe. Quant aux images de la Trinité qui n'ont pas recours à la figure du Père âgé, elles semblent hésiter, à cette époque, entre un christomorphisme strict, qui s'en tient toujours à la figure du Christ lors même qu'il s'agit de représenter la Trinité (c'est ainsi qu'il convient d'analyser la figure centrale du registre supérieur du *Retable de l'Agneau mystique* de Gand), et un christomorphisme mitigé, qui juxtapose les silhouettes du Père et du Fils sans les différencier, donc en leur conservant la même allure, comme dans le *Couronnement de la Vierge* de Quarton ou les deux Trinités des *Heures d'Étienne Chevalier* ³⁸. Ce christomorphisme résiduel sera submergé par le succès foudroyant, c'est le cas de le dire, des figures jupitériennes de Dieu le Père créées par Raphaël et Michel-Ange.

À la même époque (XIIIe - XVe s.), sous l'influence de certains sujets de l'art byzantin (le thrène : déploration du Christ mort par la Vierge et saint Jean), on assiste à la montée en puissance de l'image pathétique du Rédempteur souffrant ou du Christ de douleur. Dès le XIIIe siècle, la croix commence de l'emporter sur la gloire, et un puissant processus d'humanisation de la figure de Dieu s'amorce, qui triomphera au XVe siècle, dans l'art comme dans la spiritualité (*Devotio moderna*). La stigmatisation du Poverello d'Assise (1224) est un bon repère historique. Les souffrances du Christ en sa Passion sont dès lors méditées et contemplées pour elles-mêmes ; l'art se met à détailler, comme il ne l'avait encore jamais fait auparavant, le corps meurtri, les plaies, le sang du Christ, les instruments de sa Passion (*arma Christi*), et jusqu'à la putréfaction de sa chair (Grünewald). L'invention des premières techniques de reproductions d'images en série (xylogravure, imprimerie, gravure sur cuivre) contribua à asseoir la suprématie de l'usage dévotionnel des images et servit aussi à propager ces nouvelles images de Dieu, en les " démocratisant ", voire en les banalisant.

Les images non christiques de Dieu n'ont jamais fait l'objet d'un consensus explicite parmi les chrétiens. Leur légitimation est tardive et précaire.

L'image de Dieu le Père en vieillard apparue au XIII^e siècle. C'était une innovation, et de taille. Elle sonnait le glas de la règle du christomorphisme de la représentation du Dieu chrétien. Cette figure se répandit lentement mais sûrement. Elle est banale au XV^e siècle, et certains théologiens s'avisent alors du décalage, voire du divorce, entre le statut iconique de Dieu le Père et sa situation iconique concrète. Pour conférer à cette figure sa justification théologique, on fit un argument de la vision de l'Ancien des Jours de Daniel (Dn 7, 9), en recourant à un syllogisme dont la mineure énonçait que les métaphores de la Bible, assurément légitimes, ouvraient un droit égal à leurs traductions en peinture. Dans un chapitre spécial de son *Institution de la religion chrétienne*, pourtant, Calvin fulmina à l'encontre de cette figure et de toute image plastique de Dieu une philippique implacable³⁹. Le concile de Trente, en sa dernière session (1563), évita toutefois de se prononcer sur son bien fondé, en tournant la difficulté : " S'il arrive que l'on exprime par des images les histoires et les récits de la Sainte Écriture [...] on enseignera au peuple qu'elles ne représentent pas pour autant la divinité, comme si celle-ci pouvait être vue avec les yeux du corps, ou exprimée par des couleurs et par des formes⁴⁰. " Le *Catéchisme* du Concile (1564) n'eut pas le même scrupule, et indiqua que cette figure avait sa raison d'être comme symbole, pour enseigner la providence de Dieu. C'est seulement au XVII^e et XVIII^e siècle qu'une vive discussion, plus documentée et mieux étayée, s'instaura, en Orient d'abord, où la figure de Dieu le Père en vieillard fut condamnée sans appel (Moscou, 1666, et déjà en 1551), puis en Occident, où elle fut protégée de ses adversaires - on condamna ceux qui la condamnaient, en l'occurrence les jansénistes⁴¹. Ainsi relaxée, la figure de Dieu le Père, déjà légion, se multiplia, mais ce fut au prix de sa rétrogradation ; on la vit couronner un nombre grandissant de sujets et se répandre dans toutes les formes d'art, jusqu'aux plus modestes ; chaque artiste crut pouvoir s'en saisir ; elle ne tarda pas à tourner au stéréotype, au point de devenir insignifiante⁴².

Il a fallu attendre le XVIII^e siècle, en Occident, pour qu'un pape juriste, désireux de parfaire l'œuvre législative du Concile de Trente et constatant l'absence de normes théologiques et disciplinaires dans le domaine de la représentation artistique de Dieu, se mette en peine de combler cette lacune. Il s'agit d'un document écrit par Prospero Lambertini, alias Benoît XIV, pour clore une affaire d'image : une moniale souabe, Crescence de Kaufbeuren, ayant décrit à un graveur d'Augsbourg, sur l'ordre de sa supérieure, la vision qu'elle disait avoir eue du Saint Esprit en jeune homme, une image en résulta, qui reçut un excellent accueil dans les pays germaniques. Était-elle légitime, ou non ? La discipline ecclésiastique romaine n'avait pas prévu ce cas. Alerté par le nonce de Lucerne, qui craignait que les protestants alentour n'en fissent des gorges chaudes, et très préoccupé de l'honneur du monde catholique, le pape composa un " bref " - une dissertation lestée de l'autorité pontificale, d'une vingtaine de pages, truffées de références -, définissant les principes théologiques qui, selon lui, doivent régir la figuration artistique de Dieu. Ce texte de 1745 est sans équivalent dans la tradition théologique occidentale⁴³. Le principe affiché est que Dieu peut être figuré tel que l'Écriture rapporte qu'il a daigné apparaître, le droit étant tacitement reconnu aux artistes de combiner les théophanies bibliques en leur empruntant divers motifs, pour les besoins de la figuration de la Trinité.

Le " Dieu-des-images " de la fin du Moyen Âge et de l'Époque moderne n'est pas toujours conforme au " Dieu-des-textes " de même époque.

La situation iconique de Dieu en un temps donné gagne à être comparée à sa " situation logique ", c'est-à-dire avec l'état des discours tenus sur Dieu à la même période. La perception de Dieu dans les mentalités religieuses dépend de l'une et de l'autre de ces " situations " de Dieu. Rien ne permet de postuler une harmonie préétablie entre les deux ni de supposer que la situation iconique de Dieu refléterait fidèlement sa situation logique. Il ne s'agit certes pas de les couper l'une de l'autre, et encore moins de " briser tout lien entre l'histoire de l'art et l'histoire de la culture⁴⁴", mais de reconnaître au monde des images une certaine capacité de " parole " autonome.

Donnons un exemple de cet écart possible entre la culture-des-textes et la culture-des-images. L'image qui fait voir le crucifié descendu de croix et soutenu par le Père apparaît vers les années 1400. C'est plus qu'une simple variante du Trône de grâce. L'absence de croix donne en effet au groupe ainsi imaginé une intimité qui change sa signification et requiert une désignation spéciale, par exemple " Compassion du Père ". Cette création paraît de nos jours encore si osée que l'on va répétant, y compris chez les historiens de métier, qu'elle aurait été condamnée au concile de Trente. Il n'en est rien. De très grands artistes, en tout bien tout honneur, illustrèrent ce schéma de composition, de Mallouel à Goya, en passant par Dürer, le Greco et Rubens, et il fut très prisé pendant trois siècles, en raison de ce qu'il montrait : un Dieu au cœur de Père, qui n'a pas pu rester insensible à la souffrance de son Fils et dont la compassion, rendue visible, s'exerce, à travers son Fils, en faveur de tout homme qui croit en lui. Or, à cette création ne correspond aucun texte : ni texte d'Écriture, bien sûr, ni texte de théologien, d'auteur spirituel, de visionnaire ou de metteur en scène. Jamais on n'a réussi à rassembler pour expliquer la genèse de cette " Pietà du Père " (É. Mâle) des sources textuelles pertinentes, comme on a pu le faire pour les œuvres d'art illustrant la Pietà de la Mère ⁴⁵.

Les images de Dieu non christiques commencent de connaître une certaine désaffection vers la fin du XVIIe siècle.

On peut parler d'une crise de l'image picturale de Dieu (le Père) et de la Trinité au Siècle des Lumières. Elle s'amorce au cours des deux dernières décennies du XVIIe siècle, tandis que s'instaure un long débat sur la légitimité desdits sujets. C'est pour y mettre un terme que le pape Alexandre VIII condamna, en 1690, parmi une trentaine de propositions jansénistes, celle qui soutenait qu' " Il est impie de placer dans un Temple chrétien une image de Dieu le Père siégeant ". Condamnation d'arrière-garde. Tout indique en effet que les images de Dieu le Père et de la Trinité connaissent à cette époque une grave crise : si l'imagerie pieuse et l'art d'Église continuent de recourir à ces deux sujets, ceux-ci sont progressivement délaissés par les artistes de renom. Un thème connexe, il est vrai, constitue un cas à part : le couronnement de la Vierge par la Trinité. Il prospère et va devenir l'image la plus répandue de la gloire de Dieu, dans l'Europe moderne et contemporaine, comme dans les " pays de mission ", en Amérique latine surtout, continent qui fut notoirement plus perméable que d'autres à l'iconographie européenne d'importation, et offre un exemple insigne d'inculturation esthétique ⁴⁶.

Reste que la peinture religieuse d'inspiration biblique, globalement considérée, entre en récession au XVIIIe siècle : " Avec la fin de l'art baroque, soit dès le troisième quart du XVIIIe siècle, on se trouve rendu à la fin de la trajectoire iconique des figures chrétiennes de Dieu dans l'art occidental. Ce qui suit n'est plus qu'un épilogue ⁴⁷". Telle est la thèse défendue par Wolfgang Schöne (1910-1987), historien de l'art de nationalité allemande, spécialiste de la lumière dans l'art et auteur d'un ouvrage de référence sur Max Beckmann ⁴⁸. Sa thèse appelle la contradiction en raison de sa généralité et du silence de l'auteur sur les critères qui la rendraient vérifiable. Mais elle a le mérite d'attirer l'attention sur la césure, dans l'histoire de l'art européen, entre les Tiepolo d'une part, Caspar David Friedrich, Johann Heinrich Füssli et William Blake d'autre part.

La situation iconique de Dieu au XXe siècle paraît se dissocier de celle du Christ, et se caractériser, entre autres, par la redite, l'évitement ou la dérision. La reproductibilité des œuvres a créé également une nouvelle donne.

N'en déplaise à Schöne, le Dieu de la foi chrétienne n'est pas devenu irreprésentable à la fin du XVIIIe siècle, tant s'en faut. On peut pourtant parler, à condition de prendre quelques précautions, d'une certaine " mort esthétique " de Dieu dans la culture et l'art ⁴⁹. Et Schöne a eu raison de distinguer à cet égard le " grand art", qui vérifie en partie sa thèse, et " l'art d'Église ". Mais il n'a pas assez observé la nette différence entre les images du Christ, qui ont continué d'inspirer les créateurs, fût-ce de manière sélective - je songe à l'hypertrophie des thèmes liés à la Croix dans l'art européen de la seconde moitié du XXe siècle, témoins Bacon, Guttuso et Saura ⁵⁰, et déjà dans la première chez Rouault, Jawlensky et Picasso ⁵¹-, et les figurations non christomorphiques de Dieu, qui ont connu au XXe siècle une

éclipse quasi totale ⁵². En dehors des figurations (souvent d'Église) qui sont immédiatement lisibles parce qu'elles constituent des " redites ", ou parce qu'elles portent encore la trace de l'ancien code d'identification du sujet des images, ce qui est visé de Dieu dans le " grand art " est devenu quasi indiscernable : Dieu s'y trouve éludé, camouflé, ou ignoré. Du moins en tant que motif ou sujet identifiables comme tels.

La situation iconique actuelle de Dieu comporte, me semble-t-il, deux autres caractéristiques. À l'époque de leur " reproductibilité technique " (W. Benjamin), les œuvres d'art ayant Dieu pour sujet ou du moins pour visée subissent effectivement une " perte d'aura ", non seulement en raison de leurs reproductions sur tous supports, mais aussi voire d'abord en ce qu'elles sont soumises à un examen critique généralisé. La multiplication des expositions et des livres d'art, le travail considérable des historiens de l'art depuis plus d'un siècle, les nouvelles formes d'archivage, voire de stockage informatisé et numérisé des archives d'images, facilitent grandement l'accès panoramique du public cultivé au patrimoine artistique et encouragent l'étude intensive voire accélérée des dossiers iconographiques. Du coup, l'histoire des images de Dieu et son enjeu sont passibles comme jamais d'un bilan analytique où le point de vue esthétique joue le rôle de critère prédominant, voire exclusif, ce qui ne profite pas toujours à la compréhension de l'image comme document historique et anthropologique.

Un autre phénomène propre à la situation présente, fruit cette fois de la laïcisation des sociétés européennes, est la perte d'égard contractuel pour l'image de Dieu. Celle-ci est considérée comme un patrimoine disponible, un fonds d'archives, sans plus. Chacun en fait ce qu'il veut. Vient le moment où prédomine une sorte de remake, ludique, moqueur, féroce. Ce dernier segment de l'histoire iconique de Dieu commence vers la fin du XIXe siècle, avec les tableaux de Félicien Rops et les dessins d'Eisenstein, de Prévert, de Jean Effel, jusqu'à Ralph Steadman ⁵³, Serge Bramly et Bettina Rheims ⁵⁴, dans un climat indécis allant du bon enfant au carrément " crad' " et poisseux, en passant par une dérision " Bcbg " et très *soft*. Témoin la récente exposition de l'Hôtel de Sully à Paris ⁵⁵. Une telle liberté, de bricolage, de polémique, de réquisition complaisante ou militante pour les besoins de diverses causes (féministe, laïciste, homosexuelle, publicitaire et marchande, etc.), en toute impunité, aussi bien sous forme graphique que dans le registre littéraire ⁵⁶, eût été encore inconcevable avant le XXe siècle : Oscar Panizza en a su quelque chose, qui fut condamné à un an de prison ferme par la cour royale de Munich en raison des insolences de son *Concile d'Amour* ⁵⁷ (1895). La libre manipulation des signifiants de la religion longtemps dominante dans les sociétés occidentales est un phénomène récent et sans pareil, semble-t-il, dans l'histoire de l'humanité.

Les images de Dieu non christiques du patrimoine artistique hantent encore l'inconscient visuel de beaucoup d'occidentaux.

L'image de Dieu en homme âgé est une donnée fondamentale de l'histoire des mentalités religieuses d'Occident. Beaucoup d'européens de souche se souviennent d'avoir vu, plutôt dix fois qu'une, le divin vieillard omnipotent, souvent couronné, comme roi, empereur ou pape. Son image demeure légion dans les musées et les églises, sans compter ses reproductions sur toutes sortes de support. Elle a eu et continue d'avoir un poids têtue, par effet d'incrustation dans la mémoire visuelle. Preuve en est le fait que de nombreux occidentaux, chrétiens ou non, quand ils sont interrogés sur leur foi personnelle, ont soin de repousser un Dieu patriarcal, " machiste ", juge omniscient et monarque céleste, qu'ils disent ne " plus voir en peinture ". L'expression familière, paradoxalement, a quelque chose d'exact : ce Dieu-là vient tout droit de l'art chrétien. L'histoire de la perception de Dieu, de son idée vécue, est tressée avec celle de ses représentations plastiques. Il se pourrait par conséquent que le rejet du Dieu chrétien, qui est pour l'historien du christianisme l'un des phénomènes majeurs de l'Europe de la fin du XXe siècle, soit pour une bonne part celui de son image, telle qu'elle a été véhiculée par les façons de peindre et les façons de parler, ici solidaires. Témoin Victor Hugo qui, dans *L'Année terrible* (1871), rétorquait à l'évêque qui l'avait soupçonné d'athéisme : " S'il s'agit [avec Dieu] d'un bonhomme à longue barbe blanche, d'une espèce de pape ou d'empereur, assis sur un trône qu'on nomme au théâtre châssis, [...] prêtre, oui, je suis athée à ce vieux Bon Dieu-là. Mais s'il s'agit du principe éternel,

simple, immense, qui pense puisqu'il est, qui de tout est le lieu, et que, faute d'un nom plus grand, j'appelle Dieu, alors tout change...Et c'est moi le croyant, prêtre, et c'est toi l'athée. "

En guise de conclusion

À côté des diverses " histoires de Dieu " qui voient le jour depuis peu ⁵⁸, l'un des derniers ouvrages du genre étant celui de Régis Debray ⁵⁹- une histoire de Dieu, ou du moins de la " fonction Dieu " à la lumière de la " médiologie " -, il y a assurément place pour une " histoire iconique de Dieu " pluraliste et comparatiste. Mais on peut s'interroger : une telle histoire, telle que je l'ai esquissée ici à grands traits, est-elle vraiment susceptible d'aider ceux qui ont à enseigner en France à l'aube du troisième millénaire de notre ère, dans notre société décidément pluri-ethnique et pluri-religieuse ? J'ose le penser, pour trois raisons au moins.

- D'abord, parce qu'elle rend attentif au " temps long " des historiens de l'École des Annales. S'il est une réalité culturelle qui appartient à ce temps long voire à l'immémorial, c'est bien l'imaginaire du divin. Il plonge en effet ses racines dans un passé parfois lointain, et n'évolue qu'avec une extrême lenteur. Il ne se laisse pas facilement bousculer dans sa progression par les mutations et révolutions sociales ou politiques. On ne saurait en pénétrer les arcanes comme on peut rendre compte, sans trop peiner à s'informer, des récentes évolutions du mode de vie et des mentalités des habitants des zones urbaines, de la dernière mode littéraire ou artistique, du dernier cri technologique. Bien des réactions qui surprennent de la part des collégiens, lycéens et étudiants, relèvent d'une mémoire culturelle elle-même ancrée dans des phases plus ou moins reculées de l'histoire iconique de Dieu. Ces réactions pourraient être éclairées par l'anamnèse des images traditionnelles qui régissent les différentes sensibilités religieuses. J'y faisais déjà allusion dans mon introduction. Parents et enseignants, éducateurs en première ligne, inspecteurs ou enseignants-chercheurs, nous n'en saurons jamais assez sur cette zone encore trop peu explorée du cerveau de nos administrés.

- L'histoire iconique de Dieu fait aussi prendre conscience du rapport particulier que les sociétés occidentales ou en voie d'occidentalisation entretiennent avec le patrimoine figuratif des images de Dieu d'inspiration chrétienne. Celui-ci présente de ce fait une double singularité. Non seulement il regorge d'images anthropomorphes absolument inconnues voire rigoureusement bannies dans les communautés juives et dans la civilisation de l'islam. Mais en outre chacun, désormais, en fait ce qu'il veut et y bricole à sa guise, impunément. Notre société a choisi, et c'est relativement récent, d'en finir avec toute police des images, ou peu s'en faut. Elle censure l'idée même de la censure ⁶⁰, et tient le blasphème pour une notion obsolète ⁶¹. On ne mesure pas assez à quel point cette situation est insolite dans l'histoire des civilisations et à l'échelle des siècles. Cela ne s'était jamais vu, dans aucune société humaine. À cet égard, l'histoire iconique du divin donne à penser et aide à comprendre en quoi nous abordons un moment d'histoire proprement inouï, et encore inconnu ailleurs. Qu'il puisse susciter des résistances, quand il n'est pas jugé proprement décadent et autodestructeur, ce n'est guère étonnant : nos options socio-politiques et nos critères d'appréciation ne sont pas universellement partagés. Quoi qu'il en soit, cette liberté d'expression est ambivalente, elle peut virer à la licence tour à tour provocante ou méprisante, ou tourner au contraire à la culture des différences et du respect, de la curiosité sans frein et de l'interprétation plurielle. Le rapport aux images de Dieu, en ce sens-là, est un lieu d'épreuve et un carrefour éthique décisif : on peut, pourvu qu'on le veuille, y apprendre l'autre, plus vite et plus fort qu'ailleurs. Ce peut être aussi le lieu d'un travail de réflexion, de confrontation, de critique, d'évolution (intellectuelle, culturelle, religieuse). L'École publique n'a pas pour mission de conduire ce travail-là ; mais je croirais qu'il est de sa responsabilité de contribuer au moins à transmettre les repères culturels qui permettent de l'entreprendre.

- Une telle enquête, enfin, peut aider à déboulonner le primat du concept en donnant la parole à la sensibilité, à l'émotion, à l'ancestral, au profond, au beau, sans pour autant sombrer dans l'irrationnel. Que l'on ne se méprenne pas : je ne plaide pas du tout pour une domination de l'affect sur la raison, mais pour sa prise en compte dans le processus scolaire. Car je suis convaincu, pour ma part, que l'histoire iconique du divin recèle d'immenses ressources en matière de pédagogie. Sans doute n'a-t-on

qu'à peine commencé d'exploiter celles-ci. En tout cas, cette histoire d'images n'est pas la pure réplique visuelle de l'histoire du thème correspondant dans la théologie, la philosophie, la littérature et la spiritualité, comme voudrait le faire accroire un double " dogme " épistémologique, celui du primat du verbe sur l'image et de l'unité foncière, dans la synchronie, de toutes les manifestations de la culture (le prétendu " fait social global "). Il y a là une postulation dont la pertinence n'est pas établie. Elle conserve sa valeur, certes, dans bien des cas. Mais il faut aussi compter, et pas seulement dans les situations de crise, avec une éventuelle tension entre la culture visuelle et la culture discursive ou conceptuelle, autant que sur leur stricte correspondance. L'idée de décalage ou de distorsion entre les deux a valeur heuristique. Car leur solidarité indéniable n'implique pas nécessairement imitation, et peut jouer par mode de compensation. Au lieu d'un horizon d'intelligibilité unique et auto-référentiel, à savoir le social (ou le théologique) tout seul, on gagne à imaginer un modèle interactif, où les déterminations provenant de la société dans son ensemble se combinent aux habitudes, attachements tenaces et mutations de l'histoire longue des langages d'images. L'histoire iconique de Dieu incite donc à répudier un modèle de société rendue raide et un peu myope par une anthropologie déficiente ; elle irait à préconiser un autre modèle, plus souple, enraciné dans une vision plus globale des potentiels de l'humanité.

-
1. La perte n'est pas forcément grande, dans la mesure où l'histoire qui va nous occuper est d'une complexité que n'éclaire guère la connaissance de l'enracinement social des images, c'est-à-dire de leurs créateurs, commanditaires et destinataires, et de leur coût, fonctions et usages contemporains.
 2. " Aniconisme " : le fait de n'avoir pas d'images ; " iconisme " : le fait d'en avoir ; " iconophilie " : le fait de les aimer, qui n'exige pas de les vénérer (" iconodolie ") et encore moins de les adorer (" iconolâtrie ") ou de ne plus pouvoir s'en passer (" iconomanie ") ; " iconophobie " : le fait d'y être opposé (en théorie), ce qui n'implique pas nécessairement, en pratique, de les combattre (" iconomachie ") ou de les détruire (" iconoclastie " ou " iconoclasme ").
 3. Fr. BCESPFLUG, *Dieu dans l'art. Sollicitudini Nostræ de Benoît XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren*. Préface d'A. Chastel, postface de L. Ouspensky, Paris, 1984.
 4. C'est ce qu'ont établi récemment deux universitaires suisses, O. Keel et J. Chr. Uhlinger, en étudiant des milliers de sceaux-cylindres : O. KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zurich/Einsiedlen/Cologne, 1972 ; Id., *Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder*, Göttingen (" Orbis Biblicus et Orientalis ", 122), 1992 ; Chr. UEHLINGER, " Du culte des images à son interdit. Témoins et étapes d'une rupture ", *Le Monde de la Bible*, n°110, avril 1998, p. 52-63 ; A. BERLEJUNG, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, Göttingen, 1998.
 5. Fr. BCESPFLUG, " Apophatisme théologique et abstinence figurative. Sur l' "irreprésentabilité" de Dieu (le Père) ", *Revue des sciences religieuses*, 72/4, 1998, p. 425-447.
 6. En particulier dans le cycle d'Ézéchiël ; voir K. WEITZMANN - H. KESSLER, *The Frescoes of the Doura Synagogue and Christian Art*, Washinton, Dumbarton Oaks, 1990.
 7. S. MELIKIAN-SHIRVANI, " L'islam, le verbe et l'image ", in Fr. BCESPFLUG -N. LOSSKY (éd.), *Nicée II, 797-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris, 1987, p. 89-117.
 8. Coran, V, 92 : " Pierres dressées (*Ansâb*) et flèches divinatoires sont une souillure et une œuvre de Satan, évitez-les ".
 9. K. OTTO-DORN, *L'art de l'Islam*, tr. fr., Paris, 1967, p. 232-233. " Celui qui fabrique une image, Dieu le punira, jusqu'à ce qu'il lui insuffle une âme : ce qu'il sera à jamais incapable de faire " ; R. PARET, " Textbelege zum islamischen Bildverbot ", dans *Das Werk des Künstlers, Hubert Schrade zum 60. Geburtstag*, Stuttgart, 1960, p. 36-48 ; ID., " Bildverbot, III. Islam ", dans *Lexikon des Mittelalters*, 1981, t. II, col. 152.

10. O. GRABAR, *Penser l'art islamique. Une esthétique de l'ornement*, Paris, 1996, p. 62 (" une sorte de méfiance ") ; J. SOURDEL-THOMINE, De l'art de l'Islam, *Revue des Études islamiques*, hors-série 12, extrait des tomes XXXVI/1-1968, XLIII-1975 et XLV-1977, Paris, 1984, p. 77-79.
11. *Muhammad et l'archange Gabriel*, miniature, dans un manuscrit du *Gami al Tawarik* [une histoire du monde] de Rachid al Din, entre 1307 et 1314 ; Edinburg, Bibl. de l'Univ., ms. arabes et perse n°20, f. 45 v ; J. SOURDEL-THOMINE, B. SPULER, *Propyläen Kunstgeschichte*, Berlin, 1973, fig. 273 et notice (B. W. Robinson), p. 313-314.
12. *L'archange Gabriel révèle la surate VIII (le Butin) au Prophète*, page du *Siyar-e Nabi (Vie du Prophète)*, Turquie, Istanbul, 1594-1595, pour le sultan Murad III, Paris, Louvre, MAO 708, repr. chez M. BERNUS-TAYLOR, in Fr. BĀESPFLUG (dir.), *Les religions et leurs chefs-d'œuvre*, hors-série de *Actualité des religions*, Paris, 2000, p. 80 s. ; Miniature, *Siyar an-Nabi [une Vie du Prophète]*, 1594-1595 ; Istanbul, Topkapi Saray Müzesi, Ms. 1222, f. 155 ; J. SOURDEL-THOMINE, B. SPULER, *ibid.*, fig. 414
13. " Le Voyage nocturne de Muhammad sur sa monture Buraq ", miniature du *Livre des sorts*, Inde, vers 1610-1630 ; Londres, The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art, Ms 979, f. 12v ; repr. dans *Chevaux et cavaliers arabes dans les arts d'Orient et d'Occident*. Cat. d'expo, Paris, Institut du Monde Arabe, 2002, p. 210.
14. W. MELCZER, " Immagine e compromesso. Il problema della rappresentazione pittorica nelle bibbie ebraiche del medioevo ", dans T. VERDON (éd.), *L'Arte e la bibbia. Immagine come esegesi biblica*, Settimello (Florence), 1992, p. 151-165 ; O. GRABAR, *The Mediation of Ornament*, Princeton, 1992 ; tr. fr. de J.-F. ALLAIN, *L'Ornement : formes et fonctions dans l'art islamique*, Paris, 1996.
15. M. UGUR DERMAN, *Calligraphies ottomanes. Collection du musée Sakip Sabanci, Université Sabanci*, Istanbul, New York, 1998 ; tr. fr (= cat. d'expo., Musée du Louvre, mars-mai 2000), Paris, Réunion des musées nationaux, 2000 ; V.-M. MARCHAND, *Les Ouvriers du signe. Calligraphie en culture musulmane*, Paris, 2002.
16. Fr. BĀESPFLUG, " Dieux chrétiens d'Occident ", dans *Le Grand Atlas des religions*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1988, p. 188-191.
17. Voir, entre cent autres, la une du magazine *Le Nouvel Observateur*, n 1231, du 10 au 16 juin 1988 : " Dieu peut-il rebondir ? ".
18. Aussi bien, qu'un document (une cassette video) du Cndp consacré aux mythes de la Création dans les trois monothéismes soit présenté sous une jaquette avec le Créateur de Michel-Ange, cela ne va pas du tout de soi...et peut être ressenti par les élèves de souche juive ou musulmane comme un signe d'ignorance gaillarde proche de la violence symbolique.
19. Fr. BĀESPFLUG, " La Seconde voix. Valeurs et limites du service rendu par l'image à la prédication ", *Cristianesimo nella Storia*, XIV/3, oct. 1993, p. 647-672.
20. Chr. IHM, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts*, Wiesbaden, 1960 ; 2ème éd., Wiesbaden, 1992 ; J.-M. SPIESER, " The Representation of Christ in the Apses of Early Christian Churches ", *Gesta*, 37/1, 1998, p. 63-73 ; Fr. BĀESPFLUG, V. DA COSTA, Chr. HECK, J.-M. SPIESER, *Le Christ dans l'art, des catacombes au XXe siècle*, Paris, 2000.
21. H.-G. THÜMMEL, " Christliche Plastik ? Probleme und Prinzipien dargestellt an der Entwicklung bis zum 13. Jahrhundert ", *Theologische Versuche*, XVII, J. ROGGE et G. SCHILLE (éd.), Berlin, 1989, p. 171-186.
22. Chr. VON SCHÖNBORN, *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le Ier et le IIe concile de Nicée (325-787)*, Fribourg, 1976 ; G. DAGRON, *Histoire du christianisme*, t. IV, p. 106 s. et 136 s.
23. Fr. BĀESPFLUG, " Apophatisme théologique et abstinence figurative. Sur l' "irreprésentabilité" de Dieu (le Père) ", *Revue des sciences religieuses*, 72/4, 1998, p. 425-447.
24. Fr. BĀESPFLUG et N. LOSSKY (éd.), *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris, 1987.

25. G. FINALDI et al., *The Image of Christ*, catalogue de l'exposition " *Seeing Salvation* ", Londres, National Gallery, 2000.
26. G. MORELLO et G. WOLFF, *Il Volto di Cristo*, Milan, 2000.
27. Fr. BCESPFLUG et al., *Le Christ dans l'art*, sp. p. 17-21.
28. W. BRAUNFELS, *Die heilige Dreifaltigkeit*, Düsseldorf, 1954 ; Fr. BCESPFLUG, Y. ZALUSKA, " Le dogme trinitaire et l'essor de son iconographie en Occident de l'époque carolingienne au IV^e Concile du Latran (1215) ", *Cahiers de Civilisation médiévale* XXXVII, 1994, p. 181-240.
29. Y. LABBE, *Le Monothéisme trinitaire*, Paris, 1987.
30. Trois sujets du premier art chrétien, et trois seulement, comportent cette figure, la Création, l'Expulsion du paradis, et l'Offrande de Caïn et Abel : D. KOROL, " Zum Bild der Vertreibung Adams und Evas in der neuen Katakomben an der Via Latina und zur anthropomorphen Darstellung Gottvaters ", *JAC*, 22, 1979, p. 175-190 ; P. PRIGENT, " Les premières représentations de Dieu dans l'iconographie chrétienne ", in H. CANCIK, H. LICHTENBERGER et P. SCHÄFER, *Geschichte - Tradition - Reflexion*, Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, t. III, Frühes Christentum, Tübingen, 1996, p. 613-629.
31. Les *scriptoria* monastiques jouèrent en l'occurrence un rôle de laboratoire. Deux opérations ont fait glisser la situation iconique de Dieu vers un affranchissement de la règle du christomorphisme et un foisonnement de formes nouvelles : le dédoublement de la figure humaine de Dieu (on représente ainsi, non les deux natures du Christ, mais Dieu le Père en homme à côté du Christ), et la différenciation iconographique des Personnes (la figure anthropomorphe du Père reçoit des traits distincts de ceux traditionnels du Christ).
32. Fr. BCESPFLUG, " Le Diable et la Trinité tricéphales. À propos d'une pseudo- "vision de la Trinité" advenue à un novice de saint Norbert de Xanten ", *Revue des Sciences Religieuses*, 72/2, avril 1998, p. 156-175 ; Id., " Le Diable, singe de Dieu ", *Notre Histoire*, mars 2003.
33. A. DUPRONT, *Du Sacré*, Paris, 1987, *passim*, sp. p. 100 s. (" L'Image de religion ").
34. J. BASCHET, " Vision béatifique et représentation du paradis (XI^e-XV^e siècle), *Micrologus*, VI, 1998, p. 73-95 (75).
35. Pour un panorama des images de Dieu et de la Trinité au Moyen Âge, voir Fr. BCESPFLUG, " Visages de Dieu ", dans J. DALARUN (*ss dir.*), *Le Moyen Âge en lumière. Manuscrits enluminés des bibliothèques de France*, Paris, Fayard, 2002, p. 294-327. De cette entreprise scientifique sous l'égide du directeur de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes du CNRS, proviennent également un DVD-Rom, *Le Moyen Âge en lumière. La Plus grande bibliothèque de miniatures médiévales sur DVD-Rom*, Nouveau Monde éditions, et un cédérom, *Explorer le Moyen Âge. Le premier CD-Rom scolaire (collèges et lycées) sur le Moyen Âge*, *ibid.*
36. Fr. BCESPFLUG, " Dieu en pape. Une singularité de l'art religieux de la fin du Moyen Âge ", *Revue Mabillon* (n.s.), t. 2 (= t. 63), 1991, p. 167-205.
37. Sur les trois premiers types d'images de la Trinité à la fin du Moyen Âge, voir Fr. BCESPFLUG, *La Trinité dans l'art d'Occident (1400-1460). Sept chefs-d'œuvre de la peinture*, préface de Roland Recht, Strasbourg, 2000 ; sur le Pressoir mystique, Id., " Un Dieu décide ? Dieu le Père au Pressoir mystique : notations et hypothèses ", in D. ALEXANDRE-BIDON (éd.), *Le Pressoir mystique*, Paris, 1990, p. 197-220 ; sur la Double Intercession, Id., " La Double Intercession en procès. De quelques effets iconographiques de la théologie de Luther ", in F. MULLER (éd.), *Art, religion et société dans l'espace germanique au XVI^e siècle*, Strasbourg, 1997, p. 31-61.
38. Ces dernières œuvres sont reproduites et analysées dans Fr. B., *La Trinité dans l'art d'Occident*, chap. V et VII.
39. Fr. BCESPFLUG, *Dieu dans l'art*, p. 184-187.
40. H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, éd. Hünemann/Hoffmann, Paris, 1996, § 1825.
41. Fr. BCESPFLUG, *Dieu dans l'art*, p. 238-241.
42. Fr. BCESPFLUG, " Dieu le Père en vieillard dans l'art occidental. Histoire d'une dérive vers l'insignifiance ", *Communio*, XXIII/6-XXIV/1, novembre 1998-février 1999, p. 165-178.

43. Fr. BÆSPFLUG, *Dieu dans l'art*.
44. C. GINZBURG, *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, Paris, 1989 (sp. " De A. Warburg à E.-H. Gombrich ", p. 39-96 ; voir en particulier sa présentation, p. 46, du débat entre Warburg, Riegl et Wölfflin).
45. Fr. BÆSPFLUG, *La Trinité dans l'art d'Occident*, chap. I et III.
46. Une chercheuse mexicaine, Maria del Consuelo Maquivar, achève la rédaction d'un livre sur le thème de la Trinité dans l'art latino-américain.
47. W. SCHÖNE, " Die Bildgeschichte der christlichen Gottesgestalten in der abendländischen Kunst ", in G. HOWE (éd.), *Das Gottesbild im Abendland*, Berlin, 1957, p. 7-56 (45) ; Fr. B., *Dieu dans l'art*, p. 323 s. Pour une autre appréciation de ce texte de Schöne, voir A. STOCK, *Zwischen Tempel und Museum. Theologische Kunstkritik. Positionen der Moderne*, Paderborn, 1991, p. 217-224.
48. Voir le cat. de l'exposition *Max Beckmann, un peintre de l'histoire*, Centre Georges Pompidou, sept. 2002 - janv. 2003.
49. Fr. BÆSPFLUG, " Peut-on parler d'une mort de Dieu dans l'art ? A propos d'une thèse de Wolfgang Schöne ", in D. PAYOT (éd.), *Mort de Dieu, fin de l'art*, Paris, Cerf/Cerit, 1991, p. 15-33.
50. Catalogue d'expo *Corps crucifiés. Picasso, Dix, De Kooning, Guttuso, Sutherland, Saura*, Paris/Montréal, 1992-1993 ; catalogue d'expo *Antonio Saura, Crucifixions*, Musée d'art moderne et contemporain de Strasbourg, février-avril 2002.
51. W. SCHMIED (ss dir.), *Zeichen des Glaubens, Geist der Avantgarde. Religiöse Tendenzen in der Kunst des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1980 ; G. ROMBOLD - H. SCHWEBEL, *Christus in der Kunst des 20. Jahrhunderts*, Fribourg/Bâle/vienne, 1983 ; Fr. BÆSPFLUG et al., *Le Christ dans l'art*.
52. Fr. BÆSPFLUG, " Peut-on parler d'une mort de Dieu dans l'art..." , p. 26.
53. R. STEADMAN, *Dieu !*, Paris, 1988.
54. S. BRAMLY, B. RHEIMS, *I.N.R.I.*, Paris, 1998.
55. N. N. PEREZ, catalogue d'exposition *Corpus Christi. Les représentations du Christ en photographie, 1855-2002*, Jérusalem/Paris.
56. B. SARRAZIN, *La Bible parodiée. Paraphrases et parodies*, Paris, 1993.
57. O. PANIZZA, *Le Concile d'amour, tragédie céleste*, trad. J. Bréjoux, prés. par J.-M. Palmier, Grenoble, 1983.
58. K. ARMSTRONG, *Histoire de Dieu. D'Abraham à nos jours*, 1993 ; tr. fr., Paris, 1997 ; G. MESSADIE, *Histoire générale de Dieu*, Paris, 1997 ; J. BOTTERO, M.-A. OUKNIN et J. MOINGT, *La plus belle histoire de Dieu*, Paris, 1997 ; M. RUBY (dir.), *Histoire de Dieu*, préface de R. Rémond, Paris, 2002.
59. R. DEBRAY, *Dieu, un itinéraire*, Paris, 2001.
60. J.-Fr. THERY, *Pour en finir une bonne fois pour toutes avec la censure*, Paris, 1993.
61. J. DELUMEAU (ss dir.), *Injures et blasphèmes*, Paris, 1989 ; P. DARTEVELLE, Ph. DENIS (dir.), *Blasphèmes et libertés*, Paris, 1993 (sous l'égide de la " Ligue pour l'abolition des lois réprimant le blasphème et le droit de s'exprimer librement ") ; A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème en Occident (XVIe-XIXe siècle)*, Paris, 1998.

L'usage chrétien du paganisme

René Nouailhat, responsable de l'Institut de formation à l'étude et à l'enseignement des religions, Centre universitaire catholique de Bourgogne

Les deux termes " christianisme " et " paganisme " semblent opposer ici deux mondes, dont l'un serait utilisé ou récupéré par l'autre. Ce qui place le premier en situation privilégiée, bien que le second, du fait même de son utilisation, participe à la construction de l'identité du premier.

La problématique que je propose porte sur les premiers siècles du développement du christianisme.

1. Je vais tout d'abord avancer quelques remarques méthodologiques sur ce qu'on appelle les origines du christianisme ; ces remarques, on le verra, ne sont pas sans conséquences didactiques et pédagogiques.
2. Quelques remarques, ensuite, sur les sources à partir desquelles nous pouvons travailler. Elles sont pour l'essentiel textuelles, mais aussi iconographiques.
3. J'aborderai ensuite la question de " l'usage chrétien " du paganisme, qui nous fera réfléchir au problème des syncrétismes religieux.
4. Enfin, nous pointerons quelques questions relatives aux représentations à partir desquelles pourrait se construire un enseignement sur la genèse du christianisme.

À noter que le texte ci-dessous reprend les fiches préparées pour l'intervention, avec quelques "coups de projecteur" sur certaines thématiques susceptibles d'être développées lors de séquences pédagogiques en collège ou en lycée. D'où les ruptures de ton et de style de ce développement. Ajoutons que le propos de cette intervention s'appuyait sur la projection de nombreux documents figurés qu'il n'a pas été possible de reproduire ici.

Pièges et ambiguïtés d'une problématique des origines chrétiennes

Commençons par quelques remarques méthodologiques de mise en garde.

Sur le christianisme ancien, trop de choses paraissent acquises et indiscutables. Il faut lever quelques équivoques ou quelques fausses évidences, qui marquent, le plus souvent à notre insu, nos curiosités ou nos recherches sur le christianisme dit primitif, son origine ou ses débuts aux premiers siècles de notre ère.

Le christianisme primitif est, en Occident, un paysage connu

Quel que soit notre degré d'appartenance à la religion chrétienne, nous en sommes marqués par les images qui nous entourent, qu'elles proviennent des lieux de culte, des musées, ou du paysage urbain.

L'Europe est quadrillée de monuments religieux dont les tympans, les vitraux, les retables, les stations de chemins de croix racontent l'histoire de Jésus et des premiers chrétiens. Aucun domaine artistique n'échappe à ce référentiel obligé, jusqu'aux plus récents : le cinéma, la bande dessinée ou la publicité ¹. Même notre parler courant est truffé d'une kyrielle d'expressions évangéliques : nous évoquons une perle rare, un fils prodigue, une brebis perdue, une pêche miraculeuse ou un baiser de Judas ; nous disons attendre quelqu'un comme le Messie, nous pouvons jouer les bons samaritains, pleurer comme une Madeleine ou prendre un air de *mater dolorosa* ; chacun va porter sa croix, s'en laver les mains, trouver son chemin de Damas...même si tout cela n'est pas forcément parole d'Évangile et pas toujours d'une simplicité évangélique !

Il faut entendre aussi par " images " nos images mentales, nos représentations de l'espace et du temps, du ciel et de la terre, de la vie et de la mort ; ces représentations marquent bien sûr les fêtes, mais aussi nos jugements moraux, nos systèmes de pensée, nos sensibilités politiques et sociales.

Cet aspect structurant de la religion rejoint la définition qu'en donnait Émile Durkheim en 1912 : " On sait depuis longtemps que les premiers systèmes de représentations que l'homme s'est fait du monde et de lui-même sont d'origine religieuse. Il n'est pas de religion qui ne soit une cosmologie en même temps qu'une spéculation sur le divin. Si la philosophie et les sciences sont nées de la religion, c'est que la religion elle-même a commencé par tenir lieu de sciences et de philosophie. Mais ce qui a été moins remarqué, c'est qu'elle ne s'est pas bornée à enrichir d'un certain nombre d'idées un esprit humain préalablement formé ; elle a contribué à le former lui-même. Les hommes ne lui ont pas dû seulement, pour une part notable, la matière de leurs connaissances, mais aussi la forme suivant laquelle ces connaissances sont élaborées. Il existe, à la racine de nos jugements, un certain nombre de notions essentielles qui dominent toute notre vie intellectuelle ; ce sont celles que les philosophes, depuis Aristote, appellent les catégories de l'entendement : notions de temps, d'espace, de genre, de nombre, de cause, de substance, de personnalité, etc. Elles correspondent aux propriétés les plus universelles des choses. Elles sont comme des cadres solides qui enserrent la pensée ; celle-ci ne paraît pas pouvoir s'en affranchir sans se détruire, car il ne semble pas que nous puissions penser des objets qui ne soient pas dans le temps ou dans l'espace, qui ne soient pas nombrables, etc. Les autres notions sont contingentes et mobiles ; nous concevons qu'elles puissent manquer à un homme, à une société, à une époque ; celles-là nous paraissent presque inséparables du fonctionnement normal de l'esprit. Elles sont comme l'ossature de l'intelligence. Or, quand on analyse méthodiquement les croyances religieuses primitives, on rencontre naturellement sur son chemin les principales d'entre ces catégories. Elles sont nées dans la religion et de la religion ; elles sont un produit de la pensée religieuse " (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p.12).

On peut aussi relire Cornélius Castoriadis : dans les sociétés anciennes, " toute l'organisation du monde social est, presque partout, presque toujours, essentiellement religieuse. La religion n'accompagne pas, n'explique pas, ne justifie pas l'organisation de la société : elle est cette organisation " (*Esprit*, 1982). Ce que confirme Marcel Gauchet lorsqu'il parle du phénomène actuel de " sortie de la religion " qui, dit-il, n'est pas une " sortie du religieux " : " la sortie de la religion ne signifie pas sortie de la croyance religieuse, mais sortie d'un monde où la religion est structurante, où elle commande la forme politique des sociétés et où elle définit l'économie du lien social " (" *Sécularisation, laïcité : sur la singularité du parcours français* ", 1998).

Pour l'essentiel, les codes qui nous permettraient de comprendre ces images ou l'origine de ces représentations sont perdus

Utiliser des expressions venues des Évangiles ne veut pas dire que nous sachions ce que cela voulait dire aux temps apostoliques. Il en est de même pour les expressions vétéro-testamentaires ou théologiques ultérieures. C'est le casse-tête des enseignants qui ont, dans leurs programmes, un héritage culturel souvent difficile à décoder et dont il leur est quasiment impossible de faire retrouver le sens vécu². L'amnésie des références est même devenue un obstacle à l'intelligence de cette culture, sous ses formes historiques comme sous ses formes littéraires, artistiques, philosophiques, éthiques ou même civiques.

La séparation d'héritages et de domaines jadis comparés et unifiés est caractéristique de l'actuelle situation d'inculture religieuse qui laisse en désarroi les éducateurs laïques et les enseignants et, tout autant d'ailleurs, les catéchistes³. Chacun sent bien que l'école a ici un rôle à jouer, mais l'introduction de la religion, de son étude, pose quantité de questions qui touchent, en France à la conception même de la laïcité.

Ajoutons que pour les images du monde ancien ou même médiéval, la symbolique est extrêmement complexe à reconstituer. Prenons le seul exemple d'une des plus grandes mosaïques connues du monde chrétien, celle du monastère de Ganagobie, dégagée dans le chœur de l'église dans les années 80 ; il reste très difficile de comprendre le sens de certaines figures exposées. Les clefs de cette symbolique romane sont en partie perdues.

L'histoire des images ne suit pas forcément celle de la théologie officielle ; elle a ses propres références qui sont souvent celles de textes apocryphes (voir les vitraux de Bourges) et elle joue avec quantité de représentations populaires qui ne correspondent pas aux schémas de pensée orthodoxes (par exemple, le Christ tricéphale ou les trois Christs à l'identique pour figurer la Trinité ; ou encore la vogue des vierges ouvrantes à la fin du Moyen Âge, dont le ventre enfermait non seulement un Christ déjà en croix mais encore tout le groupe trinitaire). Le monde des images a ses propres conventions et sa propre histoire théologique.

Il reste que cette histoire, vivante ou oubliée, est omniprésente. Le problème est qu'elle ne nous est pas parvenue en direct. C'est une histoire écrite en d'autres temps, et qui exprime d'abord ces autres temps

Les exemples sont, pour l'enseignant, faciles à prendre. Chacun a l'image de la naissance de Jésus dans une crèche, entre un âne et un bœuf, alors que cet âne et ce bœuf ne sont dans aucun des quatre Évangiles. Les santons de nos crèches de Provence ne sont pas habillés comme des juifs judéens du 1er siècle, mais comme des provençaux du XVIIIe siècle, et les apôtres peints ou sculptés de nos cathédrales gothiques nous renseignent davantage sur la société médiévale que sur les *apostoloi* de Jésus-Christ. Il en va ainsi de toutes les représentations artistiques de n'importe quelle époque, quelle que soit l'ambition historique de l'artiste⁴. L'histoire ancienne qui habite nos paysages ou nos images mentales est une histoire revue et corrigée.

Il en va de même pour nos représentations des personnages ou des articles de foi dont les formules ont été fixées plus tard, donnant rétrospectivement certaines interprétations aux plus anciens documents. Ceux-ci nous arrivent découpés, annotés, surtitrés, ils portent trace d'un usage (notamment liturgique) qui a forcément orienté leur lecture. Car l'accès à Jésus, à sa parole, aux témoignages de sa mort comme de sa résurrection, au message chrétien de salut, c'est d'abord le fait de son Église (quelles qu'en soient les divisions) et de sa longue histoire.

Finalement, la surinformation et la médiatisation relatives aux premières données du christianisme primitif situent celui-ci dans un paysage familier, mais elles sont autant d'obstacles - à l'école de Bachelard, disons d'obstacles épistémologiques⁵ - à une critique historique du christianisme ancien.

La valorisation des commencements favorise une relecture anachronique et modélisante

Cette dernière remarque interroge la manière de mettre au programme les débuts du christianisme. Évoquer l'origine d'un phénomène qui dure, rechercher la source de ce dans quoi nous baignons, ce n'est pas pareil que de cerner l'origine de ce à quoi nous serions étrangers. La quête ne nous implique pas de la même manière. On devine la charge apologétique - justificatrice ou polémique - de tout retour à l'origine, ne serait-ce que dans le privilège accordé à cette origine.

En France, au siècle dernier, selon une certaine conception de la laïcité, dans le souci de ne pas mélanger les genres, on a laissé les questions religieuses aux religieux, et on s'est longtemps interdit, par exemple, de mettre la question des débuts du christianisme aux programmes des concours d'histoire⁶. Désormais, cette question relève d'un traitement plus approfondi en 6ème et en seconde. Dans la présentation du monde romain, les manuels scolaires d'histoire consacrent au christianisme ancien un chapitre spécial qui ne se justifie bien sûr que par la suite de son histoire. Mais ils ne soufflent mot d'Orphée, de Dionysos, de Mithra, de Mani, ou d'autres mouvements religieux pourtant

fort importants à la même période, y compris pour comprendre les premières expressions ou représentations chrétiennes. On n'y parle même pas du judaïsme postérieur au temps de Jésus et à la ruine du Temple, c'est-à-dire de ce qui est devenu, à partir de la fin du Ier siècle, le judaïsme rabbinique⁷.

La focalisation sur l'originel et le souci de son originalité absolue seraient compréhensibles dans une approche interne et confessionnelle du processus considéré. Dans une démarche historique, ce parti pris de la rétrospection valorisante d'une tradition vivante a des effets idéologiques d'enfermement tautologique. L'après explique un " avant ", réduit de ce fait à ce qu'il peut " préfigurer " ; le message chrétien lui-même est lu avec des catégories forgées après coup, au sein de la tradition chrétienne orthodoxe.

Cette histoire religieuse de la religion est si prégnante que sa présentation laïque, qui prétend s'en démarquer, ne procède pas autrement. Que l'origine soit posée dans ses conditions externes ou dans son identité propre, sous forme de révélation surnaturelle ou d'un surgissement exceptionnel, nous sommes toujours dans un schéma de remontée à une source dont proviendraient directement les eaux qui irriguent notre culture.

D'où le risque de modéliser les origines chrétiennes. L'helléniste allemand Walter Otto dénonçait dans cette perspective, en 1929, " l'écran du christianisme " qui empêche, disait-il, de retrouver l'esprit grec, du fait des références qui sont toujours celles du modèle judéo-chrétien. " Ainsi cherche-t-on involontairement, dans le monde grec de la croyance, une religiosité de type oriental, en pensant y chercher la religiosité tout court " (*Les dieux de la Grèce*, rééd. 1993, Payot). Quand J.P. Vernant définit la religion grecque archaïque, entre le VIIIe et le IVe siècle avant J.-C, il ne procède pas autrement. Cette religion, écrit-il, " comme d'autres cultes polythéistes, est étrangère à toute forme de révélation : elle n'a connu ni prophète ni messie. Cette tradition religieuse n'est pas uniforme ni strictement fixée ; elle n'a aucun caractère dogmatique. Sans caste sacerdotale, sans clergé spécialisé, sans Église, la religion grecque ne connaît pas de livre sacré où la vérité se trouverait une fois pour toutes déposée dans un texte. Elle n'implique aucun credo imposant aux fidèles un ensemble cohérent de croyances concernant l'au-delà " (*Mythe et religion en Grèce ancienne*, 1990, p.21-22 ; cité par Maurice Sachot, *L'invention du Christ*, 1998, p.232). Onze négations sont nécessaires pour se défaire du modèle-étalon catholique qui étoffe implicitement l'actuelle notion de religion.

Une approche honnête doit avoir le souci de resituer les documents dont nous disposons dans leur contexte historique. N'est-ce pas d'ailleurs ce qui importe aussi au croyant, dont la propre confession de foi est elle-même inscrite dans le contexte dans lequel il vit ? Une prétendue liaison directe avec une parole d'un autre temps, déconnectée de ses lieux d'inscription, ne ferait dire à cette référence que ce qu'on voudrait bien lui faire dire. La prétendue transparence du sens derrière le mot fait du texte un miroir qui ne renvoie au lecteur que sa propre image, ici de surcroît sacralisée par l'autorité d'une référence sacrée. Faute d'un traitement scolaire et laïque de ces questions, les lectures fondamentalistes des textes religieux ont libre cours, y compris dans les milieux exercés à l'esprit scientifique en d'autres domaines.

Le déséquilibre des sources

Une documentation partielle et partielle

Il est un autre registre de difficultés, qui tient à la nature des documents sur lesquels travaillent les historiens du christianisme ancien.

Ces documents sont, pour l'essentiel, des textes. Des textes qu'il faut d'abord reconstituer. Les découvertes d'anciens papyrus ou parchemins entraînent de longs labeurs avant leur possible édition. Le travail des chercheurs s'apparente souvent à celui d'un amateur de puzzle qui, pour reconstituer son dessin, ne disposerait que de quelques pièces à moitié effacées. L'histoire de la mise à jour des

manuscrits de Qumrâm (près de la mer Morte) et de Nag-Hammadi (en moyenne Égypte) illustre bien ces difficultés. Pour les élèves, une présentation de cette histoire est très instructive, et de surcroît passionnante.

Les textes, de plus, ne sont jamais autographes, même s'ils sont signés d'un nom qui désigne plutôt une autorité de référence. Ainsi de l'Évangile " selon " Matthieu, des *Actes des Apôtres* de Luc, de l'*Apocalypse* attribuée à Jean, des lettres de Paul, etc... Ces textes, dans l'état où ils nous parviennent, ont déjà une histoire, orale et écrite, avec toutes les modifications qui ont pu marquer leur transmission⁸. Ils peuvent donc être assez loin de la source supposée. Celle-ci est d'ailleurs vide de textes, puisque Jésus lui-même n'a rien écrit, et les Évangiles qui rendent compte de quelques-uns de ses faits et gestes le font dans une perspective catéchétique qui relit sa vie en fonction de la proclamation de sa mort-résurrection.

Aux problèmes d'écriture s'ajoutent ceux de l'interprétation qui sont interminables. L'affaire est d'autant plus complexe que les textes sont toujours religieux, donc déjà eux-mêmes interprétatifs, selon certaines règles et dans certains cadres de pensée. Il y a toujours une herméneutique chrétienne, dès les premières proclamations du Christ vivant, ressuscité.

Quantité de textes ont, en cours de route, disparu : perdus, ou éliminés lorsqu'ils n'ont plus correspondu à la doctrine retenue. On les a repris, modifiés, complétés, en fonction d'usages apologétiques (polémiques) ou confessants (liturgiques). Le champ du christianisme ancien foisonne d'écrits maudits, apocryphes, hérétiques, que l'on s'emploie à redécouvrir peu à peu⁹. Quant aux écrits " orthodoxes ", transmis par les Églises, ils sont chargés de commentaires qui leur font souvent dire ce qu'ils ne pouvaient pas encore dire. Ainsi des *Vies* de Saints ou des *Actes* de martyres, mais tout autant de certains textes évangéliques, dans lesquels les expressions " ils n'avaient pas compris ", " ils avaient des yeux mais ils ne voyaient pas ", " des oreilles mais ils n'entendaient pas ", sont des indices de la réécriture des événements, chargés d'un sens initialement non perçu.

Quant aux textes " païens ", ils se résument à quelques indications tardives et relativement insignifiantes. Il faut attendre la fin du 1er siècle et le début du IIe pour avoir quelques bribes :

- dix lignes de l'historiographe juif Flavius Josèphe (*Antiquités Juives*)
- deux lignes de Suétone (*Vie des 12 Césars*)
- dix lignes de Tacite (*Annales*)
- une page de Pline le jeune (*Lettre à Trajan*)
- quelques lignes d'Hadrien (*Rescrit de 124*)
- quelques lignes d'Épictète (*Entretiens*).

Ces documents sont brefs et peu nombreux. Les chroniques anciennes ne s'intéressaient guère aux pauvres. Nous avons de nombreux écrits sur l'empereur Auguste, contemporain de Jésus, mais presque rien sur les bergers, ni sur les artisans palestiniens du 1er siècle. Les autorités n'ont longtemps rien su des premiers mouvements chrétiens.

Ces textes sont, eux aussi, parfois contestables. On a pu suspecter quelques réécritures chrétiennes. Prenons l'exemple du plus ancien, celui de Flavius Josèphe. Il est cité par plusieurs auteurs de différentes époques. La version la plus ancienne est celle d'Eusèbe de Césarée. Comparons-la à celle, beaucoup plus tardive, d'Agapios de Hiérapolis :

Recension de l'évêque Eusèbe de Césarée, panégyriste de Constantin au début du IVe siècle (en grec)	Recension de l'évêque Agapios de Hiérapolis au Xe siècle (en arabe)
En ce temps-là parut Jésus, homme sage, si	A cette époque-là il y eut un homme sage nommé Jésus, dont la conduite était bonne ; ses

<p>toutefois il faut l'appeler homme, car il était l'auteur d'œuvres prodigieuses, le maître des hommes qui reçoivent avec joie la vérité. Il entraîna beaucoup de Juifs et aussi beaucoup de Grecs. Il était le Christ. Et comme sur la dénonciation des premiers parmi nous, Pilate l'avait condamné à la croix, ceux qui l'avaient aimé précédemment ne cessèrent pas. Car il leur apparut le troisième jour, vivant de nouveau ; les prophètes divins avaient dit ces choses et dix mille autres merveilles à son sujet. Jusqu'à maintenant encore, le groupe des chrétiens, ainsi nommés à cause de lui, n'a pas disparu.</p>	<p>vertus furent reconnues. Et beaucoup de Juifs et des autres nations se firent ses disciples. Et Pilate le condamna à être crucifié et à mourir. Mais ceux qui s'étaient fait ses disciples prêchèrent sa doctrine. Ils racontèrent qu'il leur apparut trois jours après sa crucifixion et qu'il était vivant. Peut-être était-il le Messie au sujet duquel les prophètes avaient dit des prodiges.</p>
--	---

Le document du IV^e siècle est beaucoup moins plausible que celui du Xe. On voit mal en effet comment un Juif, étranger au mouvement chrétien, aurait pu ainsi confesser une telle foi en Jésus " Christ ", mort et ressuscité, " maître des hommes " - surtout après la défaite nationale. Le texte de Flavius Josèphe a dû être ici victime de l'apologétique débordante et intempestive de ses pieux copistes. Nous ne pouvons de toutes façons pas reconstituer l'original. Il y a d'autres recensions : l'une latine est de Jérôme (IV^e s.), l'autre syriaque, de Michel le Syrien (XII^e siècle). Elles aussi sont chrétiennes et intégrées à de vastes synthèses de nature apologétique, avec d'autres variantes. Elles sont toutes significatives, et chacune en leur genre, des rapports entre christianisme et judaïsme dans les divers moments historiques où elles ont été constituées.

La lente émergence d'une iconographie chrétienne

Le premier christianisme est aniconique. Nous n'avons aucune image provenant de Jésus ni de ses apôtres, en dépit de quelques légendes tardives sur un portrait de Jésus " fait de main d'ange " (non réalisé par la main de l'homme, en grec " *achéiropoïète* ") qui serait parvenu en Orient, et dont les pouvoirs auraient été miraculeux.

Les premières images chrétiennes sont en fait des signes, des " images-signes ", selon l'expression de A. Grabar. C'est le cas pour certaines inscriptions dans les catacombes. Ainsi du " chrisme ", qui associe le C (*chi*) et le R (*rhô*) de Christos. Le symbole chrétien du poisson est du même ordre, même si la subtilité de l'acrostiche ne le rend compréhensible qu'aux initiés (ICHTUS étant fait des premières lettres de *Iesous Christos Théou uios soter*, Jésus-Christ fils du dieu sauveur).

Les premières scènes figurées sont assez conventionnelles. On y voit le Christ guérisseur ou enseignant. Elles ne sont pas très différentes des images païennes de l'époque, elles évoquent les mêmes lieux de rafraîchissement, de lumière et de paix. Ces figures du Christ relèvent de représentations mythologiques ou allégoriques dans lesquelles et par lesquelles se dit la foi chrétienne. Le premier art chrétien est sans grande originalité artistique ou esthétique ; il n'est chrétien que par ses thématiques qui illustrent et récupèrent d'anciens modèles ou des représentations convenues qui parlaient encore aux hommes et aux femmes de l'époque.

Exemple de la croix

Signe et symbole par excellence du christianisme, il importe de rappeler que la croix précède et excède les limites du monde chrétien. Le symbole cruciforme est certainement un des plus répandus et des plus parlants, symbole cosmique qui unit tous les " Orients " du sol, du ciel et de l'espace.

C'était aussi, bien avant le temps des chrétiens, un instrument de supplice ; ainsi, en Perse, au VI^e s. avant J.C., et à Rome dès le II^e s. avant J.C. C'était donc déjà la marque d'une peine infamante, et un avertissement spectaculaire (cf. les 6000 crucifiés sur 200 km de la voie Appienne, sur ordre de Crassus en 71, pour marquer l'écrasement de la révolte de Spartacus).

De cette croix, on connaît les caractéristiques, que déclinent quatre mots : *crux*, le pieux fixe, *patibulum*, la poutre transversale portée par le condamné, *titulus*, la pancarte sur laquelle on écrivait le nom du condamné, et *crurifragium*, la masse de fer, qui servait à fracturer les jambes.

Nous n'en trouvons aucune représentation pendant les deux premiers siècles du christianisme, si ce n'est un graffiti polémique : un crucifié à tête d'âne avec la légende : " Alexamenos adore son dieu " (retrouvé dans les vestiges de l'école des pages du Palais impérial, au Palatin, à Rome).

Les textes chrétiens sur la croix du Christ, eux, par contre, sont nombreux dès le I^{er} et le II^{ème} siècle :

- récits de la Passion (Évangiles synoptiques et selon saint Jean : la croix accomplissement)
- Paul (Épître aux Corinthiens 1 : 18.25,15 : 3, *Philippiens* 2 : 6.11, *Colossiens* 1 : 12.24, 2 : 13.15, *Galates* 2 : 19, 3 : 3, 6 : 12,14, 17)
- l'expression : " porter sa croix " apparaît dès l'Évangile selon saint Marc 8 : 34, 9 : 1, et selon saint Matthieu 10 : 38.
- le philosophe Justin trouve des annonces de la croix dans l'Ancien Testament et chez les païens
- l'évêque Irenée écrit : " Dieu a tracé le signe de la croix sur toute chose ".

Les thèmes de la croix sont multiples ; c'est d'abord celui du salut, ensuite celui du sacrifice, ce sera plus tard celui de la mort de Dieu.

Le développement iconographique de la croix chrétienne est plus tardif. Rappelons-en quelques grandes étapes¹⁰ :

- III^e s. : dessin de croix dans une ancre, associé aux poissons [catacombes et sarcophages (non art mais artisanat chrétien), Rome]
- IV^e s. : à partir de la prétendue redécouverte de la vraie croix, en 340 ; c'est la croix glorieuse, en précieux métal, sertie de bijoux [mosaïque abside Sainte Pudentienne pour exprimer la lumière divine] ; " par sa forme de croix, le temple est le temple de la victoire du Christ " (Ambroise de Milan, basilique des Saints Apôtres)
- V^e s. : la croix au milieu des étoiles [mausolée Galla Placidia, Ravenne] ; un crucifié sans croix [Ste Sabine, portail, Rome, 430] et bien vivant [ivoire, Londres, 420]
- VI^e s. : le Christ en croix a toujours les yeux ouverts [évangélaire de Rabula, Syrie 586 ; fresque de Sainte Marie Antiqua, Rome VIII^e s.]
- VIII^e s. : première grande signation de croix (*signatio*) ; la croix au cœur de la liturgie [sacramentaire de Gellone, *Te igitur*]
- XI^e s. : développement de la dévotion à la Passion ; thèmes de la croix arbre de vie [mosaïque abside Saint Clément, Rome, XII^e s.] et de la mort rédemptrice [la main enseignante au centre de la croix gemmée, dorée : peinture de la nef de l'église grecque d'Hosios Loukas]
- XIII^e s. : insistance sur la souffrance du Christ et présentation des instruments du supplice [crucifié : peinture de Cimabue, Florence 1287, église Santa Croce]
- XIV^e s. : le suaire de Lirey en Champagne (Turin), du temps des flagellants et des Mystères de la Passion
- XVI^e s. : représentation pathétique du crucifié [Grünwald, retable d'Issenheim, Colmar, 1512-1516]
- XVII^e s. : début des " chemins de croix " [Espagne]

Exemple des documents iconographiques relatifs aux premiers chrétiens persécutés

Dans les manuels scolaires, le paléo-christianisme est généralement illustré par l'iconographie chrétienne impériale, celle d'après Constantin¹¹. Auparavant, on n'y trouve guère que quelques peintures de catacombes. Sur les martyrs chrétiens, les images sont souvent celles de la mosaïque de Zliten en Libye (Cyrénaïque). Mais cette mosaïque n'illustre pas l'exécution dans l'arène de martyrs chrétiens ; c'est celle de chefs barbares faits prisonniers pendant une expédition militaire.

Il y a pourtant d'autres documents. Je voudrais insister sur ceux qui montrent comment les chrétiens vivaient ces événements. Il est dommage qu'ils ne soient reproduits dans aucun manuel.

Des objets quotidiens artisanaux, à partir du III^e siècle, donnent de précieuses informations sur ces représentations chrétiennes. Lampes en terre cuite, plats, cuillers, peignes montrent ainsi des orants, des figures d'apôtres (les douze pour un service complet de vaisselle), des scènes bibliques, surtout : l'onction de David, le sacrifice d'Abraham, Adam et Eve, des scènes de martyrs, des condamnations aux fauves. Il est intéressant de mettre ces documents en rapport avec les textes qui proviennent d'Afrique du Nord, et notamment de l'Église donatiste, qui se qualifiait elle-même d' " Église des martyrs ", par opposition à d'autres Églises.

Les exemples ici retenus sont tirés de l'ouvrage de J.W. Salomonson, " *Voluptatem spectandi non perdat sed mutet* ", observations sur l'iconographie du martyr en Afrique romaine (1970)¹².

Prenons d'abord un objet très simple, un peigne en bois, provenant d'Achmim, en Egypte. Ce peigne est décoré en relief. Des deux côtés, on voit un petit personnage entouré de lions. Par comparaison avec d'autres scènes figurées de la même époque, on peut reconnaître d'un côté Daniel dans la fosse aux lions, de l'autre Thècle, femme martyre, dans l'arène. Le supplice de Thècle est donc ici référé à celui du prophète Daniel (cf. *Livre de Daniel* 11). Cette référence est un stéréotype de la figuration du martyr : on le retrouve sur un plat en verre, orné de figurations et de légendes incisées, d'exécution fort primitive, avec la légende " *Daniel de lacu leonis* " (sous-entendu : " *liberatus est* ") ; sur une décoration en relief d'une console de ciboire (d'une basilique chrétienne à Beni Fonda, vers Sétif), avec l'épigraphe : " *Daniel in lacu (m) leonu (m)* ". Dans l'un et l'autre cas, il n'y a pas de représentation d'une fosse aux lions, mais seulement la figure du prophète, d'allure juvénile, debout, encadré de deux lions.

Sur une grande cuillère en argent, l'ornementation montre un athlète triomphant paré d'une couronne et d'une palme. L'épigraphe " *Paulus* " rappelle l'enseignement de Paul dans la première épître aux Corinthiens, (9 24), où le chrétien est comparé à un coureur de stade. Tertullien assimilait de même le martyr à l' " *athlesis* ". Sur un sarcophage espagnol du Ve siècle, la fosse aux lions est représentée avec les deux animaux qui encadrent Daniel, comme sur l'élément central du sarcophage dit " *dogmatique* " (actuellement au musée du Latran), où le " *lacus* " a la forme d'une cuve ovale. Sur ces deux représentations figurées, le geste de prière du prophète supplicié prend la forme d'une croix (comme sur le peigne, le plat et la console évoqués ci-dessus).

Un autre plat à relief présente un Daniel d'âge plus mur, barbu, et très athlétique : c'est un véritable Hercule. Il n'a plus les avant-bras levés vers le ciel, selon la posture habituelle des orants, mais les bras écartés plus horizontalement. C'est la position d'un crucifié. Il se lève, sort d'un vase monumental, la canthare, toujours flanqué de deux lions. Le jeu de mot *lacus/cantharus*, propre au vocabulaire latin de cette période, facilite l'association des images. Ailleurs, Daniel est sur un petit monticule, comme une sorte de podium, en signe de victoire.

De ces quelques figures, il est possible de tirer quelques leçons.

Le martyre vécu dans les communautés chrétiennes d'Afrique du Nord s'exprime et s'illustre en référence à un thème biblique, celui de Daniel dans la fosse aux lions (ou aux griffons, ces derniers étant le symbole du pouvoir destructeur de la mort), paradigme moral pour les martyrs.

Les données bibliques sont exprimées par des images qui ouvrent à d'autres significations. Daniel sort d'une cuve (*cf.* l'exemple du plat et du sarcophage), il se lève d'un canthare (vase monumental), symbole de la source de vie, coupe de la vie éternelle (d'où, parfois, l'apparition de cerfs sur ce type de scènes). Les bras en croix font évidemment référence à la crucifixion et à la résurrection du Christ. Avec les vases, nous sommes dans un contexte de baptême, le baptême de sang, pour signifier la délivrance spirituelle par le martyre.

Ce que nous avons montré par rapport à Daniel vaudrait pour d'autres passages de la Bible. Le deuxième livre des Maccabées, avec la figure d'Éléazar (persécuté sous Antiochus IV Épiphane de Syrie, en 175-164 avant Jésus-Christ), s'est prêté à une telle utilisation de l'exemple et du témoignage. Quant aux écrits du Nouveau Testament, ce sont bien sûr les plus repris puisque le martyre de Jésus donne sens à sa destinée prophétique et à ceux qui la prolongent, en l'imitant, selon le thème si essentiel de *l'imitatio Christi* depuis Etienne et les premiers disciples persécutés.

Ces représentations associent en fait plusieurs strates d'interprétations. Il est facile d'y repérer l'intégration d'éléments néo-testamentaires : le Christ en croix, bien sûr, mais aussi l'athlète (le thème paulinien de la lutte athlétique pour Dieu, avec le Christ pour arbitre ou comme modèle, *cf.* Première épître aux Corinthiens 9 24 ; Clément de Rome, Corinthiens 5 et 6, ou Tertullien, *Lettre aux Martyrs*). D'où la figuration d'un Daniel victorieux, comme ci-dessus sur son monticule. On peut aussi voir dans ces références une manière d'utiliser allégoriquement les jeux romains, en conférant au thème de l'entraînement, de la force et de la victoire un sens spirituel qui permet d'illustrer le martyre. Il peut en effet y avoir récupération d'éléments mythologiques païens : on l'a vu à propos de la figuration d'un Daniel musclé qui évoque Hercule ; on le verrait ailleurs avec la figuration du Christ-Orphée descendant aux enfers, ou du Bon Pasteur-Hermès qui porte un bélier ou une brebis égarée, ou encore avec l'exemple, pour dire la résurrection, d'un génie de la végétation, génie ailé qui se lève d'un vase en forme de calice (front d'un petit autel trouvé à Djemila, datant du III^e siècle, décoré en relief) : c'est la reprise d'un thème très ancien, qui remonte au troisième millénaire avant Jésus-Christ.

C'est donc dans la reprise de représentations mythologiques, folkloriques, essentiellement bibliques que se dit et se vit la réalité du martyre, sans souci de vraisemblance historique, ou plutôt en traitant les données historiques selon un prototype biblique et en équivalence d'un paradigme biblique. La relecture biblique donne sens à la parole de Dieu rapportée par les anciens livres (les souffrances de Daniel annoncent celles du Christ et des martyrs) et confrontée aux événements présents (à ce que vivent les chrétiens persécutés) : elle justifie la foi intrépide des plus intransigeants.

Il y a un fonctionnement allégorique de ces récupérations bibliques ou païennes. Citons encore l'exemple d'un plat qui représente une femme jetée aux lions, donc dans un amphithéâtre. Les lions ne paraissent pas pressés d'attaquer. Ils sont là pour camper le décor d'une situation, celle du martyre. Le geste des bras en crucifixion rappelle les figurations de Daniel. L'épithaphe, comme sur les tablettes de bois pour tirer les sorts, indique " Domina Victoria ", ce qui peut désigner une femme martyre qui s'appellerait Victoria (comme on dirait " domina Perpétua "), ou être un symbole de l'Église. La représentation de cette sorte de Cybèle chrétienne fonctionne en tous cas de façon allégorique, et c'est bien là sa force.

On voit avec ces différents exemples comment les chrétiens pouvaient rendre compte de leur foi et des références qui donnaient sens à leurs épreuves.

Figures et enjeux du syncrétisme

Un terme à forte charge apologétique

Le terme de syncrétisme a longtemps eu une connotation négative. Il suffit de vérifier sa définition dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique* de 1922, livre IV, col. 1582-83. Est syncrétique ce qui est considéré comme plus ou moins contaminé ou impur. Le syncrétisme est un dissolvant, c'est une perversion de ce que serait une vérité dont l'orthodoxie est synonyme de pureté.

Les démarches de " retour aux sources " sont dès lors des tentatives d'effacement des syncrétismes. Le Père Lagrange voulait ainsi " dégager l'Évangile de rapprochements compromettants ", et éliminer les apports païens qui ont pu dénaturer le message initial. R. Bultmann a cherché l'irréductibilité de la foi au sein du mythe. Ces démarches sont caractéristiques d'un point de vue religieux selon lequel il y aurait toujours une source pure à débarrasser du fait des inévitables apports païens qui l'ont contaminée au cours du temps. Il y a des degrés dans cette perspective de contamination : Harnack voyait dans le gnosticisme alexandrin une " hellénisation aiguë et radicale du christianisme " (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen, 1932), vision que l'on retrouve dès la Renaissance, quand le paganisme lui-même était interprété comme une variante de la mythologie grecque.

Une structure d'accueil des courants religieux au service de la politique impériale

Plus récemment, dans le cadre de l'histoire comparée des religions, on s'est essayé à repérer le jeu subtil de rapprochements entre ferveurs et courants religieux, à effet d'intégration ou de plus large diffusion. On a pu ainsi distinguer les emprunts (lorsque des dieux viennent enrichir un panthéon donné), les juxtapositions interpénétrantes, les infléchissements, les amalgames, etc.

Comme l'a montré notamment Pierre Lévêque, ces différentes figures historiques du syncrétisme fonctionnent à tous les niveaux : institutionnel, juridique, politique, moral, comme au niveau des représentations spécifiquement religieuses (Colloque sur *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité*, Besançon, 1973¹³).

Les processus syncrétiques, en leurs différentes figures, s'inscrivent dans des contextes d'assimilation, de " pacification ou d'adhésion forcée à un nouvel ordre dominant ; ils ont entraîné de vastes opérations de récupération ou de marginalisation aux premiers siècles de l'Empire romain. La conquête romaine a ainsi réussi à réunir dans un même ensemble les peuples de trois continents, constituant un des plus vastes espaces pluriethniques, pluriculturels et plurireligieux de l'Antiquité. Ce qui a favorisé la mobilité des dieux, mais aussi les contacts, les échanges et les diverses formes de syncrétisme évoquées plus haut, surtout dans les grands centres urbains. Syncrétismes souvent pacifiques : la *pax deorum* est un élément essentiel de la *pax romana* ; c'est un puissant moyen d'intégration, puisque l'on peut recourir à tous les dieux. Les " édits de tolérance " (Gallien en 260, Constantin en 315) en sont l'illustration à l'égard du christianisme. Syncrétismes violents aussi, lorsque certaines figures et représentations religieuses s'affirment incompatibles, et suscitent une véritable " topomachie " dans le champ de la théologie dogmatique.

Les diverses positions christo-théologiques furent poussées dans leurs logiques respectives non seulement en raison d'un intense travail de réflexion conceptuelle, mais aussi pour imposer l'autorité d'une Église, voire pour préserver une autonomie menacée. Les plus âpres conflits de doctrine (docétisme, arianisme) furent aussi de puissants identificateurs pour des forces centrifuges qui trouvaient là l'expression de pôles de rassemblement particulièrement efficaces.

Dès les premiers mouvements chrétiens, dans le contexte d'un judaïsme éclaté et des grandes diversités du monde hellénistique, quelques-unes des lignes de force les plus divergentes étaient déjà tracées. Il y avait le légalisme de l'Église de Jérusalem et l'ouverture des " Hellénistes " ; il y avait les positions morales intransigeantes des lettres de Paul ou les positions beaucoup plus conciliantes des

lettres plus tardives attribuées au même apôtre ; il y avait le littéralisme des milieux intellectuels d'Antioche (" Abstenez-vous de toutes plantes étrangères ", écrit l'évêque Ignace), que l'on retrouve chez les manichéens ou les donatistes, pour exprimer le refus de la compromission et de l'alliance avec le pouvoir, et il y avait l'allégorisme des gnostiques d'Alexandrie ; il y avait la dénonciation du pouvoir dans *L'Apocalypse* de Jean et l'appel à prier pour les autorités impériales de Clément d'Alexandrie¹⁴.

Les apologistes du second siècle ont " syncrétisé " à outrance pour rendre plus crédible la prédication chrétienne. Par un "bricolage" herméneutique subtil, Jésus acquiert une historicité prestigieuse ; sa préexistence est montrée dans la Bible, dans les sagesses grecques et même dans l'au-delà de la grécité : " Ce n'est pas seulement chez les Grecs et par la bouche de Socrate que le Verbe a fait entendre la Vérité. Les Barbares aussi ont été éclairés par le même Verbe, revêtu d'une forme sensible, devenu homme et appelé Jésus-Christ " (Justin, *Première Apologie* V, 4). De l'X du *Timée* dont "Platon ne vit pas que c'était une croix" à la prière de Moïse " les bras en croix ", les identifications-préfigurations sont légion (id, LX, 5), faisant de la Bible et de la sagesse païenne une préparation évangélique providentielle du mystère chrétien. Avec Origène, au IIIe siècle, l' Ancien Testament devient l'ombre du Nouveau, et l'ensemble des Ecritures " l'ombre des biens à venir " (*Des Principes* IV 2, 1, 3,21).

Les autorités ecclésiastiques utiliseront ces subtilités herméneutiques pour réguler la dispersion des expressions et les normaliser selon la "règle de foi". À la clôture des textes va répondre une clôture de l'interprétation, une sorte de canon du canon, pour garantir " l'exacte interprétation " qui fera dire à Vincent de Lérins, en 435, qu'il faut se garder des nouveautés ; il n'y a plus désormais qu'à enseigner les mêmes choses, quitte à le faire de façon nouvelle (" *Ut cum dicas nove, non dicas nova* ", *Commonitorium*, ch.XXII).

Parmi les éléments qui ont pu marquer de façon décisive ce processus de syncrétisation, prenons deux exemples : le latin et le calendrier.

Le latin était la langue de la partie occidentale de l'Empire. Ce n'était pas la langue des premiers chrétiens qui, au Proche-Orient, parlaient grec, mais aussi syriaque, copte, éthiopien, géorgien, arménien, etc. Les premières traductions latines des textes chrétiens en Occident ont été faites pour des raisons liturgiques. La " Vieille latine ", *Vetus latina*, apparaît à Carthage au milieu du IIIe siècle ; la version devenue rapidement la plus répandue - dite pour cela Vulgate, *Versio vulgata*, attribué à Saint Jérôme - date de la fin du IVe siècle.

Il est intéressant de noter ce qui se passe alors : certains termes gardent leur formulation initiale, ce sont des " grécismes ", tels *anathema*, *angelus*, *apocalypsis*, *apostolus*, *catholicus*, *christus*, *episcopus*, etc. D'autres termes relèvent de formes populaires, notamment les terminaisons en *-ificare* (*beatificare*, *fructificare*, *vivificare*, etc.). Et d'autres termes sont investis de sens nouveaux ; parmi ces sens détournés, on peut relever quelques termes-clefs d'un vocabulaire devenu chrétien : *spiritus* (du " souffle " au " Saint-Esprit "), *salus* (de la " bonne santé " au " Salut ", qui donnera *Salvator*), *fides* (de la " bonne foi " à la " foi " chrétienne), *beatus* (de " content " à " bienheureux "), ou *confiteor* (de " j'avoue " à " je confesse ").

Maurice Sachot a bien montré que, dans l'*Apologétique* de Tertullien, en 197, -sorte de " *Génie du christianisme* " de l'Antiquité - l'ardent défenseur de la nouvelle religion opère quelques spectaculaires coups de force pour récupérer les données les plus efficaces du paganisme. À ces charges polémiques (il montre que les païens sont dans l'ignorance, que leurs dieux sont de faux dieux) s'ajoute une offensive apologétique sur le thème de la vérité du Christ accessible à chacun, du martyr comme preuve de la sainteté des disciples du Christ. Ce discours joue puissamment sur le détournement des mots : *sacramentum*, le serment, prend son sens chrétien de sacrement, et *religio*, qui désignait la religion civique, et que Tertullien condamne comme vide et superstitieuse, est investie de la *fides* et devient, de ce fait, la vraie religion, *vera religio*, pour dire le christianisme.

Pour le calendrier, qu'il suffise d'en rappeler quelques étapes :

- Les premiers chrétiens ont tout de suite eu leur rythme propre pour célébrer le Christ vivant. Ils se réunissent le lendemain du sabbat, en mémoire de la résurrection. Renvoyons aux *Actes des Apôtres*, aux lettres de Paul, et de Pline le jeune, gouverneur de Bithynie (au nord-ouest de l'Anatolie), comme la *Lettre à Trajan*, vers 112, où il évoque les réunions des chrétiens pour chanter, prier (sur le modèle des rituels juifs) et leur repas du soir (qui disparut vers le IV^e siècle).
- IV^e siècle : reprise et modification du cycle de la Pâque juive (et 7 semaines après, de la Pentecôte, " 50^eème jour ", en grec). La fête du passage de l'ange au-dessus des maisons des Hébreux, (Ex 12,13) [*pascha, paschô* (" je souffre ", en grec)] devient celle de la Passion. La période est celle du 14 nisan au premier dimanche après la première pleine lune qui suit l'équinoxe de printemps. Quarante jours après Pâques, c'est l'Ascension ; quarante jours avant, le jeûne du carême (très en vogue dans l'Antiquité tardive).

À la même période, se développent les fêtes de martyrs, qui reprennent les rites du culte (païen) des morts, le culte des reliques (à partir de saint Babylas, à Antioche, en 351) et les pèlerinages à Jérusalem et autres lieux de ce qui devient la "terre sainte".

Constantin instaure en 321 la semaine (détachée des mois) et le repos hebdomadaire du dimanche, " jour du soleil " ou jour du seigneur, *die (m) dominica (m)*. Les semainiers chrétiens partent désormais du dimanche. La naissance du Christ est placée le 25 décembre (*Sol invictus* depuis Aurélien, 270-275, Soleil de justice selon Malachie 3 20). En Orient, ce sera le 6 janvier. À noter que les noms des six premiers jours de la semaine (lundi/lune, mardi/Mars, mercredi/Mercure, etc.) et ceux des huit premiers mois de l'année (janvier/Janus...) ont gardé, dans le calendrier chrétien, leurs références païennes.

Les nombreuses fêtes païennes de corporations spécialisées, avec leurs processions, sont reprises telles quelles par celles des saints. L'assomption de la Vierge le 15 août, rivalise avec la fête de la déesse de la bonne Traversée, le 12. La Sainte Agathe reprend les rites des processions d'Isis. L'étimasia, adoration du trône vide sur lequel sont posés les emblèmes impériaux, se retrouve à l'identique dans l'iconographie chrétienne. Et ainsi de suite.

L'usage massif du paganisme par les chrétiens date surtout de la période où Théodose en interdit le culte, en 392 (interdiction ensuite plusieurs fois renouvelée), et de celle de Justinien à Byzance en 529, qui va jusqu'à la suppression de la liberté de conscience, au baptême obligatoire, et en 535, lorsqu'il reconquiert l'Afrique du Nord contre les Vandales, à la remise des synagogues aux chrétiens.

L'assimilation du paganisme va se faire à deux niveaux :

- " par en haut ", avec la culture philosophique et spirituelle - celle de l'aristocratie - et dans les mécanismes du pouvoir impérial, sachant que, selon le mot de Jean Cardonnel, " quand le pouvoir devient chrétien, ce n'est pas le pouvoir qui se christianise, c'est le christianisme qui prend tous les plis du pouvoir¹⁵" ;

- et " par en bas ", avec les religions naturelles, celles des paysans. Ce qui fut lent et complexe, tant pouvaient subsister les " superstitions "¹⁶. Les canons disciplinaires des conciles sont instructifs à cet égard, avec leurs interdictions sur le recours aux voyants, aux sorciers, et la récupération de pratiques, comme l'incubation (aller se coucher près de la tombe des martyrs) et des fêtes païennes traditionnelles.

Conséquences didactiques : remise en question du découpage apologétique qui va de la Bible à Jésus et du Christ à la chrétienté

Selon le découpage proposé par les programmes scolaires, le monde chrétien se trouve présenté " à part " du monde païen (comme l'est d'ailleurs tout autant le monde musulman). Le christianisme primitif est doté d'un amont et d'un aval, ce qui lui confère une orientation précise. En amont, ce sont

les Hébreux et la Bible, confondus avec la religion juive dont le christianisme serait la continuité, voire l'aboutissement. En aval, c'est son hellénisation, au temps de son expansion, qui peut être interprétée soit en termes d'enrichissement, soit en termes de déformation par rapport au judéo-christianisme de la première génération.

Cette problématique vient d'une certaine histoire apologétique, c'est-à-dire de la vision religieuse d'une religion soucieuse d'affirmer à la fois une spécificité, une continuité et les raisons d'une vocation. L'utilisation polémique du terme de syncrétisme pour parler de l'hellénisation du christianisme relève, nous l'avons dit, de la conception d'un "dépôt de la Révélation supposé pur de tout alliage"¹⁷.

Le schématisme d'une telle présentation de l'héritage biblique, du christianisme "pur" des premiers disciples, et de l'élargissement hellénistique, a été mis à mal par la critique biblique, exégétique et historique. Mais la représentation dominante de l'histoire ancienne du christianisme reste celle d'un long fleuve tranquille dont la source souterraine serait dans la Bible, qui jaillirait du Nouveau Testament et se diversifierait au fur et à mesure des accidents ultérieurs de l'Histoire. L'analyse historique montre la vanité d'une telle conception, même si celle-ci a pu, en d'autres temps, avoir ses propres effets. La vision que l'on se fait de l'histoire est un élément du mouvement de l'histoire. Le christianisme n'aurait pas connu un tel rayonnement s'il n'avait eu, de lui-même, une certaine conception qui habitait la force de son projet.

Une histoire complexe et syncrétiste

D'abord, il n'y a pas une seule et unique Bible, aux contours bien définis. " *Biblia* " : ce qu'on a traduit ainsi, comme un féminin singulier latin, relève plutôt d'un pluriel grec. Il faudrait dire les livres, les livres de l'histoire d'un peuple, histoire écrite et réécrite en fonction d'événements, de ruptures, de cassures : comment croire au Dieu de la terre promise, avec sa royauté et son Temple, quand cette terre est occupée, que le royaume est divisé, que le Temple est détruit ? De la domination des Assyriens à celle des Babyloniens et de celle des Perses à celle des Grecs et jusqu'à celle des Romains, l'histoire d'Israël est traversée par des questionnements fondamentaux qui induisent des réponses religieuses diverses selon que l'on est du Nord ou du Sud, de l'élite sacerdotale qui vit en exil ou du peuple laborieux qui tente de survivre sur sa terre, combattant pour se libérer de la domination étrangère ou membre d'une communauté de la diaspora...

La Bible n'est pas tombée du ciel et le Dieu qui y parle s'est révélé au long d'une histoire complexe. La culture biblique est une culture mélangée, constituée dans et par ses rapports avec les autres cultures du Proche-Orient. Ce n'est pas un hasard si le corpus biblique commence par deux récits de Création qui n'ont ni la même mythologie, ni la même théologie. La plupart des livres bibliques sont composés de strates de réécritures qui confèrent aux premières rédactions une pluralité de sens et une équivocité sur lesquelles la tradition orale du judaïsme a joué à merveille, y compris après l'an 70, avec la Mishna, le Talmud et les Midrashim. Tout ceci est, bien sûr, à resituer dans l'inextricable complexité des syncrétismes orientaux.

Au temps de Jésus, le judaïsme est dramatiquement éclaté. On connaît le tableau qu'en donne Flavius Josèphe, qui réécrit lui aussi en quelque sorte sa Bible à la fin du Ier siècle. La situation politique exacerbe les tensions et pousse à des solutions radicales de fuite et de salut, comme on le voit avec les replis esséniens, les combattants zélotes ou les phénomènes baptistes.

Il faudrait ajouter que les divers mouvements juifs sont tous plus ou moins hellénisés, après deux siècles d'influence hellénistique, au point que la Bible elle-même fut traduite en grec pour les juifs d'Alexandrie, langue dont l'influence était forte en Palestine et dans certaines communautés de la Diaspora¹⁸. C'est la *Septante*, nouvelle inculturation ou "septantisation" des récits hébraïques dans la diaspora juive où l'hébreu et l'araméen étaient le plus souvent ignorés. La postérité de ce judaïsme de langue grecque fut, il est vrai, surtout chrétienne¹⁹, ce qui explique que son apport ait été longtemps sous-estimé par les uns et par les autres.

Il n'y a pas non plus de groupe chrétien uniforme et homogène " à l'origine ", mais des mouvements, multiformes, dans la mouvance des courants du judaïsme hétérodoxe, en Judée ou dans la Diaspora.

Même si la première génération des disciples de Jésus est faite de Juifs, du seul fait que la bonne nouvelle du salut chrétien ait été reçue dans des milieux d'obédience plus ou moins pharisienne, zélote, essénienne, baptiste, de tradition rabbinique ou d'autres écoles de pensée, le pluralisme est initial.

Il y a quatre Évangiles dans le Nouveau Testament, caractéristiques de traditions différentes, galiléenne dans le cas de l'itinéraire catéchétique de Marc (sans doute composé à Rome), judéenne avec l'enseignement ecclésial de Matthieu, helléniste dans le récit de Luc (en Syrie), ou plus mystique dans la doctrine théologique de Jean (Asie Mineure)²⁰. Et ceci sans compter tous les autres Évangiles, perdus ou éliminés²¹.

On pourrait dire qu'historiquement, s'il y a un seul Jésus, il y eut plusieurs Christs. Car ce n'est pas la même chose que de l'avoir cru et proclamé Seigneur ou Sauveur, Rabbi, grand prêtre ou grand archange, Fils de l'Homme ou Fils de Dieu, Messie ou Logos. L'historien, cependant, ne connaît Jésus que par le Christ, par l'un ou l'autre de ces Christs, l'une ou l'autre de ces interprétations sautériologiques. C'est là le difficile problème du rapport entre histoire et théologie²².

L'historien ne peut que constater la " surprenante diversité " des premiers mouvements chrétiens²³, tant au niveau des pratiques et des rites (il y a ceux qui veulent maintenir les observances juives, autour de Jacques, et ceux qui s'en affranchissent, les *Hellénistes*) qu'à celui des valeurs (plus ou moins intransigeantes, pures et dures, ou plus ou moins accommodantes), tant au plan du rapport à la politique (de la condamnation de Rome dans l'*Apocalypse* selon saint Jean au devoir du respect des autorités avec Clément de Rome) qu'à celui du rapport aux textes bibliques (lus et repris de façon plus ou moins allégorique, jusqu'à la lecture purement symbolique de l'Épître de Barnabé). Et ces mouvements n'ont fait qu'accentuer leurs différences et leurs tendances centrifuges au II^e siècle selon leurs inculturations dans des milieux eux-mêmes très diversifiés socialement et géographiquement, selon les écoles de pensée et de vie chrétiennes suivant à cet égard les mille et un courants des religions orientales hellénistiques.

Ce pluralisme initial a pu être gommé en partie par la politique romano-centrique de l'Empire devenu chrétien ; il a aussi permis d' " embrayer " sur les forces centrifuges qui pouvaient menacer l'unité impériale. Les courants apocalyptiques du I^{er} siècle, les désertions monastiques du III^e siècle, les grandes théories dogmatiques (si difficilement canalisées par les conciles œcuméniques impériaux des IV^e- Ve siècles) ou les divergences disciplinaires qui ont déchiré les Églises (donatisme en Afrique du Nord, par exemple) le montrent bien.

Très schématiquement, on peut repérer d'un côté une première tendance qui caractérise tout un courant populaire dont les diverses expressions (millénariste, montaniste, plus tard donatiste etc...), bricolées par rapport à la politique d'assimilation, de pacification et d'adhésion à l'ordre romain, vont jaloner l'histoire du christianisme. Et une seconde tendance qui trouve dans le néoplatonisme des élites, au IV^e siècle, son système de représentation privilégié. Cet éclectisme intellectuel va de Philon à Plotin ou à Lactance. On voit s'y développer les règles d'interprétation juives (Bonsirven en compte 7 chez Hillel, professeur de Gamaliel dont Paul fut le disciple, et 13 au II^e siècle, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, 1939). Sans oublier la philosophie stoïcienne de la *koiné* (cf. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, 1957).

Il n'y a donc pas eu d'"hellénisation du christianisme" au sens où celui-ci aurait été ultérieurement gagné, ou contaminé, par la pensée grecque²⁴.

Les disciples de Jésus ont des noms ou des surnoms grecs. Ils ont trouvé dans un judaïsme déjà hellénisé leurs outils de pensée pour annoncer le message de salut, pour leur kérygme (du grec *kerugma*, les nouvelles importantes annoncées par le crieur public). Il s'agit alors moins de relater les

faits et gestes de Jésus que de les interpréter " selon les Écritures ", ce qu'ils font de manière allégorique ; les juifs s'étaient depuis longtemps approprié cette méthode que les stoïciens appliquaient aux poèmes homériques.

Lors du culte synagogal, la Torah n'était jamais séparée de son interprétation, dans la double forme d'une explication par un passage des prophètes et d'une actualisation dans l'homélie. La conjonction chrétienne est sans doute différente : ce n'est plus la Loi et l'Écriture, mais l'Écriture et un événement, la Pâque du Christ, c'est-à-dire un texte et une prédiction orale²⁵. Les relations qui se tissent - conjonctions sommaires ou subtilités plus raffinées - entre l'Écriture, l'événement du Christ et l'existence présente usent cependant bien aussi de l'*hyponoïa* (recherche du sens sous-entendu) chère à l'École du Portique pour sauver les œuvres d'Hésiode et d'Homère du discrédit qu'elles auraient pu subir si on les avait lues de façon trop littérale²⁶.

Les cadres culturels sont eux aussi hellénistiques, qu'il s'agisse des spéculations gnostiques des milieux alexandrins, de la cosmologie paulinienne²⁷, ou du discours paulinien des *Actes des Apôtres*, plus consensuel et universalisant : ainsi du discours à l'Aréopage (chapitre 17) où Paul paraphrase le poème liturgique de l'*Hymne à Zeus* du stoïcien Cléanthe et cite Epiménide de Cnosos et Aratos²⁸. La théologie lucanienne trouve ici ses mots, ses phrases, sa grammaire dans ces références stoïciennes et dans le cadre de pensée du moyen-platonisme. Dieu parlait hébreu lorsqu'il nommait toute chose dans la Genèse. Dans le Nouveau Testament, il parle grec²⁹.

La pensée chrétienne s'est ainsi conceptualisée : du *logos* du Créateur (Évangile selon saint Jean, chapitre 1), au *eikón tou theou* (l'image de Dieu) selon la Deuxième épître aux Corinthiens 4, 4 ou, dans la littérature patristique, à la contemplation platonicienne de la transcendance³⁰ ou à la conception stoïcienne de la puissance divine, et jusqu'au sens théologique de l'histoire et même à son mode théologique d'exposition.

La notion même de théologie est grecque. On la trouve chez Platon et Aristote, et à l'époque du Nouveau Testament, chez Plutarque qui parle des théologiens comme de bons interprètes des traditions religieuses³¹. Ainsi s'est développé le discours chrétien. Les divers mouvements référés au Christ qui ont emprunté d'autres voies - sémitiques, syriaques, araméennes - ont, par contre, été vite marginalisés, car ils sont restés hors du champ d'expansion romano-hellénistique de la première galaxie chrétienne.

Il ne faudrait donc pas parler du christianisme primitif au singulier, en un temps où les mouvements chrétiens étaient si diversifiés ; il n'y a pas de christianisme unifié aux premiers siècles. Avant la reconnaissance et la tolérance de la religion chrétienne par le pouvoir impérial, et son imposition comme religion d'État au IV^e siècle, c'est par abus de langage qu'on parle de " christianisme ", avec ce que ce terme en " -isme " suppose de structure institutionnelle et idéologique.

Il y a bien une identité chrétienne au premier siècle, mais elle est à chercher dans le champ des expériences religieuses du moment. On la repère dans la diversité de ses expressions et dans la variété des comportements, des attitudes, des organisations où se vivent ces expériences religieuses. Aux origines chrétiennes, elle n'est pas encore de l'ordre du politico-théologique, ni même de l'ordre de l'institué, ni du rituel, comme ce sera le cas au temps de l'Empire chrétien. S'il y a continuité par référence, celle-ci n'efface ni les spécificités ni les ruptures.

CONCLUSION

Faut-il parler d'usage chrétien du paganisme ou d'usage païen du christianisme ?

Les premiers mouvements chrétiens se sont développés en intégrant de multiples apports religieux venus du Proche-Orient, de l'Égypte, de la Grèce et de Rome, sous les modes d'un vaste syncrétisme judéo-helléno-pagano-barbaro-chrétien ; ils se sont rapidement diffusés tout autour de la Méditerranée

; ils ont abouti à une religion d'Empire, laquelle sera ensuite traversée par maintes réformes ou par quelques ruptures instauratrices de nouvelles voies.

De toutes ces composantes, il nous reste des traces, des vestiges et des œuvres, accumulés au cours des siècles. L'étude du patrimoine religieux chrétien peut aider à entrer dans l'intelligence de cette histoire plurielle et complexe. L'histoire chrétienne est une histoire d'emprunts, de passages, de dettes, de recontextualisations, de redictions, de greffes successives, de strates accumulées, de sédimentations. Le christianisme, dès ses premières formulations, et tout au long de son développement, a toujours été culturellement métissé et plurireligieux.

Aussi, dans le cadre de la recherche comme dans celui de l'enseignement, faut-il veiller à ce que l'histoire des premiers développements du christianisme ne soit ni isolée, ni marginalisée, ce qui ne favoriserait qu'une appréhension naïvement identitaire aux effets communautaristes. Les débuts du christianisme sont à resituer dans toutes les composantes de l'histoire des hommes de ce milieu et à cette période de l'Antiquité tardive. Il faut en retrouver le récit à plusieurs voix.

Et c'est bien dans ce contexte que peut se comprendre l'expérience humaine, spirituelle et religieuse qui habite la foi dont témoignent les chrétiens.

-
1. Cf. les exemples donnés par le *Dictionnaire culturel du Christianisme*, Nathan, 1994 ; et le *Dictionnaire culturel de la Bible*, 1990.
 2. Les exemples sont multiples, et ont alimenté bien des chroniques depuis près de vingt ans. Cf. *Le Monde de l'Éducation* (P. Garrigue, nov. 1986, H. Hamon, mai 1991), *Télérama* (déc. 1990), ou l'article de E. Goichot, " Lettres françaises et culture religieuse : les pertes du sens " (*Univers scolaire et religion*, Cerf, 1990, p. 123-136). Cf. aussi le rapport Joutard en 1989 et bien sûr le rapport Debray en 2002.
 3. Les uns doivent faire face aux problèmes de transmission d'une culture privée dans sa dimension religieuse, et les autres aux effets d'un rapport à la religion abstrait du milieu culturel où elle s'est constituée. Parmi les analyses du phénomène, cf. R. Rémond, "La crise de la culture religieuse en France à la fin du XIXe siècle" (Actes du Colloque d'Aubazine, Brive la Gaillarde, oct. 1989) et les contributions rassemblées dans les Actes du Colloque du Crdp de Besançon, *Enseigner l'histoire des religions dans une démarche laïque*, Cndp, 1991., rééd. 1996.
 4. Denis Arcand, au cinéma, présente " *Jésus de Montréal* ", c'est-à-dire, Jésus tel que (se) le présentent et le font vivre quelques comédiens de Montréal aujourd'hui. La démarche est plus claire et plus forte que ces films qui annoncent " Jésus de Nazareth " et ne montrent en fait qu'un Jésus d'Hollywood.
 5. Cf. G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, PUF 1949, 4ème édition 1970, p. 102 sv.
 6. Cette question fut introduite pour la première fois dans les programmes des concours en 1974 avec " les religions du Proche-Orient du IIe siècle avant J.-C. au IIe siècle après ", et ce fut comme " en marge " : la bibliographie proposée à l'agrégation déclinait les approches politiques, économiques, sociales, etc. des religions de l'époque, sauf pour le judéo-christianisme, traité à part, après trois astérisques, comme s'il ne s'intégrait pas vraiment aux autres courants religieux et qu'il ne relevait pas des mêmes approches.
 7. Le judaïsme de notre ère n'est présenté qu'aux heures les plus dramatiques de l'antisémitisme : l'affaire Dreyfus, et surtout la Shoah.
 8. Les querelles récurrentes sur la datation précise des Évangiles ne changent rien à l'affaire.
 9. Par recoupement avec les réfutations dont ils ont été l'objet (Cf. Celse et Origène) et à partir des découvertes archéologiques fructueuses depuis un siècle.

10. Ces propos s'appuyaient sur la projection de documents issus du *Monde de la Bible*, " Aux origines de la croix ", 97, mars-avril 1996.
11. R. Nouailhat, " Le christianisme en collège et en lycée ", dans *La laïcité a-t-elle perdu la raison ? L'enseignement sur les religions à l'école*, pages 171-192, Parole et Silence 2001.
12. On en trouvera les reproductions dans *Pour enseigner les origines de la Chrétienté*, Crdp Basse-Normandie-Franche-Comté.
13. R. Nouailhat, " À propos de la question de "l'hellénisation du christianisme", syncrétisme, herméneutique et politique ", dans les Actes de ce colloque, Leiden 1975, p.212-234.
14. Cf. R. Nouailhat, *La Genèse du christianisme, de Jérusalem à Chalcédoine*, Cerf / Crdp de Franche-Comté, nouvelle éd. 1997.
15. *Judas l'innocent*, Indigène éditions 2001.
16. Ramsay Mac Muller, *Christianisme et Paganisme*, Les Belles Lettres 1998.
17. Cf. supra, *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, Paris 1922, p.1583.
18. Cf. La synagogue des Alexandrins à Jérusalem, qui était alors une ville bilingue (voir le rôle de Silvain, Actes 15 22 etc.), ou leur influence à Antioche ou à Ephèse : voir le rôle d'Apollos, judéo-chrétien que les Actes 18 24 disent érudit et versé dans les Écritures.
19. La littérature juive de langue grecque (lettre d'Aristée, Aristobule, Philon, Flavius Josèphe...) a été préservée par des copies chrétiennes, alors que la Septante a été rejetée par les rabbins. On se référera aux études de Liebermann, *Greek in Jewish Palestine*, New York, 1942 ; Lifshitz " L'hellénisation des juifs de Palestine ", RB, 1965, p.520 ; M.Simon, *Versus Israël. Etudes sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain*, paris 1964 ; M. Hengel, *The " Hellenization " of Judaea in the first century after Christ*, London/Philadelphia, 1989.
20. Cf. M. Quesnel, *L'Histoire des Évangiles*, Cerfs, 1987 ou F. Vouga, *A l'aube du christianisme, une surprenante diversité*, Ed. du Moulin 1986.
21. Évangiles dits apocryphes, dont on s'emploie à essayer de retrouver les orientations à partir des textes patristiques qui les ont réfutés ou des découvertes archéologiques de ces deux derniers siècles, essentiellement la collection de Nag Hammadi retrouvée en 1945 et en cours de traduction et d'édition (cf. les études de J.-D. Dubois dans B. Descouleurs et R. Nouailhat, *Approches des religions de l'Antiquité*, Ddb-Crdp 2000).
22. *Le débat est à nouveau ouvert avec la sortie du Jésus* de J. Duquenne, Flammarion 1994, et la polémique qui a suivi. Sur cette problématique, cf. C. Perrot, *Jésus et l'Histoire*, Desclée, 1972 ; G. Bessière, *Jésus, le Dieu inattendu*, La Découverte, Gallimard, 1993 ; B. Sesboüe, *Pédagogie du Christ. Éléments de christologie fondamentale*, Cerf, 1994 ; D. Marguerat, *Jésus de Nazareth, nouvelles approches d'une énigme*, Labor et Fides 1998.
23. Selon le titre du livre de F. Vouga. *op. cit.*
24. Toute une théologie protestante a notamment cherché à opposer un " christianisme original et authentique " aux divers revêtements profanes dont se serait encombrée la tradition ecclésiastique : cf. *la Religionsgeschichtliche Schule et la Formgeschichtliche Methode*. L'hellénisation du christianisme serait alors une sorte d'histoire décadente de la tradition biblique. Ainsi du dictionnaire de Kittel et Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*.
25. Cf. P. Ricoeur : " Si l'herméneutique en général est, selon le mot de Dilthey, l'interprétation des expressions de la vie fixée par l'écriture, l'herméneutique propre au christianisme tient à " un rapport unique entre les Ecritures et le " kérygme " (la proclamation) auquel elles renvoient " (*Le conflit des interprétations*, p.373-374). Le Christ devient dès lors le " type " de toutes les figures bibliques. C'est l'exégèse " christocentrique " qui confère aux Écritures juives " valeur d'Évangile ", comme le dira Origène (*Homélie sur saint Jean*, I, 85-89).
26. Cf. J. Pépin, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958. la connaissance de cette herméneutique stoïcienne, note F. Siegert, " aiderait les biblistes à comprendre de par ses origines, leur métier exégétique ". " La culture grecque, le message chrétien et l'origine de la théologie ", *Revue de théologie et de philosophie*, 125, 1983, p. 321.

27. Cf. S. Breton, *Saint Paul*, Puf, 1988.
28. Dans la perspective d'une recherche d'un " noyau pur originel " du christianisme, on a opposé à ce chapitre 17 des *Actes des Apôtres* la lettre de Paul aux Corinthiens, qui distingue la prédication chrétienne des artifices de la sagesse des philosophes. Cf. W.G Kümmel, " Luc en accusation dans la théologie contemporaine ".
29. F. Siegert, *loc. cit.* p.321 qui se démarque à juste titre des analyses qui cherchent à réinscrire le *Nouveau Testament* dans l'hébreu, tels Claude Tresmontant ou André Chouraqui.
30. J'ai parlé en ce sens du " christo-platonisme " de saint Augustin : R. Nouailhat, *Le spiritualisme chrétien dans sa constitution*, Desclée 1974.
31. Platon, *République* II 379 A ; Aristote, *Métaphysique* B 1009 9-18 ; Plutarque, *De Iside et Oriside* (Moralia 351 c-384 c) et *De audiendis poetis*.

L'iconoclasme protestant

Olivier Christin, professeur à l'université Lyon II - Lumière, Institut universitaire de France

En septembre 1523, le cordonnier Klaus Hottinger, partisan de la Réforme et activiste impénitent, s'attaque à une croix située au-devant de l'une des portes de Zürich. S'il a pris toutes les précautions possibles, en avertissant les échevins et en obtenant l'accord du propriétaire de la croix, le scandale que soulève son geste est pourtant considérable : Hottinger est arrêté, relaxé, puis exilé vers un autre canton et finalement, après d'autres provocations, arrêté à nouveau et décapité à Lucerne. Très vite, l'historiographie protestante en fait un initiateur de la critique radicale des images et, à ce titre, le premier martyr de la Réforme dans la Confédération, lui conférant ainsi une place décisive dans l'histoire de l'avènement des idées nouvelles. Dans une copie de l'*Histoire de la Réforme en Suisse* de Heinrich Bullinger datée de 1605, par exemple, le destin de Hottinger est illustré par six miniatures, c'est-à-dire plus que pour la vie et l'œuvre du réformateur Zwingli ¹. Ce choix, en apparence anecdotique, est en fait très révélateur de la façon dont la Réforme entendait écrire son histoire et y insérer les premiers iconoclastes des années 1520. Mais il montre aussi fort bien la difficulté inhérente à toute tentative d'histoire de l'iconoclasme protestant, doublement pénalisée par la disparition, justement, des œuvres et des archives qui auraient pu servir à décrire et à comprendre la violence iconophobe, mais aussi par une tradition historiographique souvent confessionnelle et en tout cas directement tributaire des affrontements des XVe-XVIIe siècles qui avaient pour enjeu le tracé des frontières religieuses et la disqualification des adversaires dans les accusations croisées d'idolâtrie et d'iconoclasme, de superstition et de profanation.

La disparition des œuvres et des archives est une évidence, mais il faut la rappeler : au Mans, par exemple, en 1562, non seulement les groupes iconoclastes vident la cathédrale et les différentes églises de la ville de leurs images, ornements, meubles, orgues, mais ils s'en prennent également aux archives et aux documents qui signalaient les donations et les fondations, établissaient les comptes, indiquaient le nom des artistes et des artisans, rendant par là pour l'historien plus difficiles et plus lacunaires les tentatives de reconstitution du décor initial. Mutilées, réparées ou retouchées, remplacées ou déplacées, les statues, les peintures, les tapisseries qui subsistent sont la plupart du temps détachées de leurs fonctions, de leur emplacement, de leur public d'origine et il devient, là encore, bien difficile de se prononcer sur ce qu'était exactement leur place d'origine dans l'aménagement de l'église et dans la liturgie. D'où vient, par exemple, l'*Adoration des Mages* du Musée de Chambéry, mutilée au XVIe siècle, plusieurs fois restaurée au point d'être sans doute méconnaissable ? A quelle occasion a-t-elle été endommagée et par qui ? Autant de questions que l'iconoclasme pose et laisse, par la force des choses, sans réponse.

L'historiographie de la fin du XIXe siècle et de la première moitié du XXe siècle obscurcit encore davantage le débat, en reprenant souvent à son compte les fables de la littérature polémique des guerres de religion dans laquelle elle puise sans critique. Comment ici ne pas citer le monument que constituent *Les monuments détruits de l'art français* de Louis Réau ², cette somme où l'érudition est régulièrement balayée par la tentation de l'invective et du procès rétrospectif ? " Les êtres inférieurs, et qui ont conscience de leur infériorité, haïssent instinctivement tout ce qui les dépasse. Le vandalisme est pour eux une revanche, la revanche de Caliban ". Dans ces propos, qui ne sont pas les plus outranciers chez Louis Réau, résonnent encore, à l'évidence, l'écho des controverses acharnées des XVIe-XVIIe siècles et des écrits, par exemple, d'un Gabriel de Saconnay comparant les huguenots à des singes ou de Ronsard qui dénonce " ces braves vanteurs, controuvez filz de Dieu/ En la dextre ont le glaive et en l'autre le feu/ Et comme furieux qui frappent et enragent/ Vellent les temples saints et les villes saccagent ". Comment ne pas dire aussi que les mots eux-mêmes posent problème et que renoncer au " vandalisme " de l'abbé Grégoire puis de Louis Réau ne suffit peut-être pas ? Le terme d'iconoclasme surgit en effet pendant les guerres de religion, sous cette forme ou dans la version francisée de brise-image, justement parce qu'il a aux yeux des controversistes catholiques le mérite

d'établir une filiation claire entre les hérétiques de leur temps et la crise byzantine et de déborder très largement le type de critique adressée tout au long du Moyen Âge aux juifs et à l'islam.

Rappeler ces difficultés, ce n'est pas céder à la coquetterie érudite ou prendre des précautions inutiles. C'est en effet aussi l'occasion de rappeler que l'iconoclasme reste, aujourd'hui encore, un objet singulier, fortement déterminé par des enjeux hétéronomes et délicats à neutraliser. Les conflits autour du démontage des monuments de l'Est, notamment à Berlin, la décapitation récente d'une effigie de cire de Lady Di, les affrontements des années passées autour des images de la Vierge au Brésil, ou encore les querelles au sujet de quelques films touchant les questions religieuses (*Je vous salue Marie*, la croix-croix gammée de Amen, la crucifixion-cache-sexe de *Larry Flynt...*) attestent amplement la complexité et la violence des combats qui peuvent être livrés à propos des formes symboliques et de la violence symbolique.

Il n'est pourtant pas impossible de restituer la logique spécifique de cette révolution qui accompagne partout l'expansion de la Réforme protestante, dès 1521/1522 et pour plus d'un siècle et que scandent trois temps forts : les années 1520/1530 et la vague luthérienne ; les années 1550-1560 et l'expansion du calvinisme international ; les guerres de la première moitié du XVIIe siècle. Mais il faut pour cela accepter de se livrer à une manière de sociologie historique critiquant sans cesse ses propres outils d'investigation et ceux qu'elle reçoit en héritage de la tradition historiographique. Je me bornerai ici à donner trois exemples de cette exigence de réflexivité ou de critique des outils de la critique historique, qui me paraissent toucher des problèmes essentiels à la compréhension de l'iconoclasme.

Mort de l'image, naissance de l'art ?

La violence des attaques portées par Louis Réau - et l'égale véhémence des dénégations de l'historiographie protestante de la fin du XIXe siècle, attachée à minimiser l'ampleur des mouvements iconoclastes et à souligner l'intérêt des grands réformateurs pour les plaisirs de l'art- s'expliquent par leur commune adhésion à une définition anachronique et en fait tout bonnement anhistorique de l'œuvre d'art, celle qui s'impose après la Révolution française. Les briseurs d'images du XVIe siècle sont ainsi coupables d'avoir infligé des déprédations et des pertes irréparables à une sorte de patrimoine collectif qui ne leur appartenait pas. Ils ont foulé aux pieds, souillé, brûlé, mutilé des " œuvres d'art " qu'ils n'ont pas su apprécier pour ce qu'elles étaient, c'est-à-dire pour leurs qualités internes, le plaisir qu'elles procurent, passant sur elles des colères et des frustrations nées ailleurs, de l'anticléricalisme, de la pauvreté, de la faim...

On fait évidemment fausse route en adoptant ces principes d'ailleurs rarement portés à explicitation : peu de textes du XVIe siècle s'attardent à évoquer la beauté, la rareté, l'originalité des statues ou des tableaux alors menacés, et rares sont les exemples d'images préservées pour leur qualité esthétique ou leur célébrité. Leur style, leur art, leur qualité ne sont pas en question, mais bien plutôt leur prétention à rendre présent et visible l'absent et l'ineffable. Les pratiques religieuses dont ces images sont l'objet sont également en cause. Dans de nombreuses villes d'Allemagne ou de Suisse, par exemple, ce sont donc d'abord les images miraculeuses et celles qui reçoivent un culte particulier qui sont retirées ou abattues³. Les autres sont, un temps au moins, préservées. L'iconoclasme est sélectif, mais le jugement artistique n'entre pour rien dans ses principes de sélection, ou pour bien peu.

Les gestes iconoclastes se présentent en fait souvent comme une épreuve de vérité dans laquelle le statut de l'image va se jouer et être, enfin, tranché : " si tu es Dieu, défends-toi ", " si tu es Dieu, fais miracle " crient certains briseurs d'images, à Angoulême par exemple, aux statues, aux crucifix, aux peintures qu'ils traînent par les rues, fouettent, pendent ou brûlent. Dans son impuissance, l'image dit son statut de simulacre dépourvu de toute vie et de toute présence du sacré. Elle n'est rien, rien que du bois pourri, de la pierre friable, de la toile grossière. Mais justement, d'être simulacre, œuvre de main d'homme la rend paradoxalement digne d'intérêt et d'éloge, comme témoignage précieux des dons que Dieu a instillés en l'homme et non comme signe tangible de la présence du sacré. Artifice, elle ne mérite que les éloges que l'on adresse aux artisans habiles et consciencieux. Ni Zwingli, ni Calvin, ni

Bèze - et encore moins - ne condamnent donc la peinture, la sculpture ou tout autre art figuratif en bloc, mais des images précises, attachées à des usages précis ⁴. En ce sens, l'iconoclasme participe bien d'une transformation du statut de l'image qui n'est plus désormais justiciable d'autres jugements que ceux que fondent le plaisir, l'intérêt ou l'émotion ressentis devant un travail humain habile et original. Dans les pays touchés par l'iconoclasme - ce qui laisse de côté l'Italie - l'un des grands lieux d'affirmation du jugement esthétique autonome et de naissance de l'art pour l'art, les " Cabinets d'amateur ", se donne aussi explicitement comme une réponse à l'iconoclasme : dans les premiers tableaux représentant des " Cabinets ", on aperçoit toujours au fond des ânes ou des hommes à têtes d'ânes qui brisent les images parce qu'ils en attendent ou en craignent autre chose que ce qu'elles peuvent procurer ⁵. Ces ânes sont le pendant, dans leur rage iconoclaste, des curieux et des connaisseurs qui se pressent dans le Cabinet pour apprécier à leur juste place et à leur juste valeur les réalisations du génie humain. La collection constitue ainsi une réponse savante, profane, privée, à l'iconoclasme.

Droit de violence ou violence du droit ?

Quelques-uns des plus grands travaux consacrés à l'iconoclasme depuis le milieu des années 1970 (Warnke, Deyon et Lottin, Davis) se sont attachés à fournir des modèles explicatifs aux formes très particulières de violence qui s'expriment dans les mutilations et les destructions d'images. Certains invoquent ainsi le mélange de tensions économiques (flambée des prix alimentaires), de frustrations sociales et d'agitation religieuse à l'œuvre dans les grandes foules des " casseurs " de l'été 1566 aux Pays-Bas, qui, en quelques semaines, vident des centaines d'églises, de chapelles et de monastères de leurs ornements et de leurs images. D'autres portent au jour des " rites de violence " finalement très précis qui ordonnent les pratiques en apparence incompréhensibles de désacralisation des images, en repérant notamment des liens entre scénario iconoclaste, parodie de messe et de procession, Carnaval. Certains invitent enfin à regarder plus en détail les types de mutilations infligées aux images et en particulier la concentration des attaques sur les yeux, les mains, les bouches, concentration qui révèle le souci qu'ont les iconoclastes de montrer que les idoles sont muettes, sourdes, aveugles.

Toutes ces suggestions méthodologiques ont évidemment joué un rôle déterminant dans la transformation du regard porté sur les mouvements iconoclastes du XVI^e siècle et même sur ceux de la Révolution française. Mais ces perspectives anthropologiques, soucieuses de restituer la logique de la foule, ont du coup parfois partiellement occulté ou négligé les enjeux proprement juridiques et politiques de l'iconoclasme, en rattachant celui-ci à l'histoire des révoltes populaires et des formes de résistance, au risque de s'égarer dans des débats mal posés : l'iconoclasme est-il spontané ? Les foules sont-elles manipulées, voire payées ? Il n'y a, en fait, pas de réponses à ces questions qui ne sont pas celles qui agiterent tous ceux qui, à un titre ou à un autre, furent engagés dans la révolution iconoclaste et tentèrent d'en déterminer le cours. Ce qu'ils voulaient établir c'est, par exemple, à qui il revenait de renverser les idoles qui souillaient les temples et égaraient les fidèles. À qui appartenaient au fond les images, ces biens particuliers qui n'appartiennent à personne : à l'Église institutionnelle, même si elle semble comprise dans l'idolâtrie, à la communauté de fidèles, aux ayant droits des anciens donateurs, aux autorités locales, au Roi dans le cas anglais et français ? Autant de questions de droit qui sont au cœur des préoccupations des acteurs de l'iconoclasme et des guerres de religion.

Il faut donc rappeler que presque tous les réformateurs, Luther, Zwingli, Calvin, Bèze condamnent absolument les gestes individuels, les actions isolées et violentes et prônent un retrait ordonné, organisé, tempéré des images. Il faut aussi redire qu'en 1560, 1561 et encore au début de 1562, c'est-à-dire juste à la veille de la grande explosion iconoclaste des guerres de religion, de nombreux pamphlets imprimés circulent en France pour inviter le Roi à devenir un nouveau Josias ou un nouvel Ezéchias en abattant les idoles. On doit, enfin, souligner qu'en d'innombrables lieux, le retrait des images s'est en partie accompli sous l'action des autorités et des pouvoirs urbains qui imposèrent leur calendrier, leurs procédures et leurs agents, en prenant soin, dans certains cas, de laisser aux donateurs le temps de récupérer quelques-unes des images qu'ils avaient offertes : c'est notamment le cas à Zürich ou à Nuremberg, mais aussi dans bien d'autres localités de moindre importance.

L'iconoclasme est donc aussi une politique publique. Le magistrat y redéfinit l'usage des bâtiments ecclésiastiques sécularisés (par exemple à Strasbourg ou à Amsterdam où l'on crée des hospices ou des écoles dans d'anciens bâtiments conventuels), aménage ou déplace les cimetières (à Zürich ou Leipzig), perce des rues ou des places dans d'anciens cloîtres ou d'anciens jardins monastiques comme à Lyon autour de Saint-Jean et place Bellecour.

L'abolition des idoles est en fait le lieu de confrontation et de négociation entre différents courants de la Réforme et différents groupes sociaux, entre activistes, radicaux sacramentaires ou anabaptistes, classes populaires anticléricales, soldats plus ou moins désintéressés, notables, membres des conseils urbains. En témoigne l'association presque systématique entre la question des images et celle du statut des pauvres à partir du célèbre traité de Carlstadt : abolir les images et leur culte ne permettrait-il pas, en effet, d'utiliser à des fins caritatives et donc véritablement chrétiennes les sommes immenses jusque-là détournées et thésaurisées dans les dépenses somptuaires du décor des églises ? L'argent dépensé auparavant pour les morts ne pourrait-il pas enfin servir à soulager la détresse des vivants ?

L'iconoclasme, en ce sens, est bien un mode d'engagement politico-religieux spécifique dans lequel se nouent des alliances complexes et conflictuelles entre différents groupes aux intérêts dissemblables : paysans en lutte contre la dîme, soldats âpres au pillage, notables désireux d'asseoir leur autorité sur les biens du clergé...

Raison et superstition

Avec des arguments parfois assez sophistiqués, empruntés en partie à la sociologie religieuse de Weber et Troeltsch, certains travaux historiques, retrouvant curieusement les intentions polémiques de l'historiographie ancienne, ont vu dans le renversement conflictuel des images de religion l'opposition entre la rationalité critique moderne et le monde enchanté de la piété médiévale, entre la religion de la Parole et du Livre et celle des cérémonies, des sensations et de la vue. On a ainsi parlé, à propos de l'iconoclasme, de " violences de la raison " ou de " rire libérateur " signalant, enfin, le triomphe du bon sens sur les subtiles inepties de la théologie catholique. L'ironie de Calvin, qui assure connaître personnellement plusieurs reliques entières de la tête de saint Jean-Baptiste et savoir que les églises gardent assez de bois de la vraie croix pour construire des navires entiers, semble bien conforter cette lecture aimablement téléologique. Avec la modernité économique, les protestants incarneraient ainsi tout bonnement l'essor du rationalisme critique.

La réalité des pratiques iconoclastes, pourtant, vient à nouveau contredire ce type d'explication, séduisant mais imparfait, sur plusieurs points essentiels. Pour beaucoup de ses acteurs, en effet, le renversement des images s'apparente aussi à l'accomplissement d'un véritable projet divin et constitue par-là bel et bien une sorte de miracle. Il n'est pas seulement œuvre humaine, progrès de la connaissance et de la raison, mais manifestation de la toute-puissance divine et châtement miraculeux des impies. La seconde objection que l'on peut avancer c'est que les gestes iconoclastes, même ceux qui ne poursuivent en apparence que des fins religieuses et édifiantes et non la recherche d'un gain matériel, ne s'expliquent pas également par le désenchantement du monde et la fin des attentes magiques. Luther, notamment, ne cesse de critiquer les exaltés qui croient accomplir de bonnes œuvres en brisant les idoles et qui restent par-là dans le même type d'illusion dramatique que les papistes sur la possibilité pour l'homme de contribuer à son propre Salut. Il faudrait aussi à ce propos parler plus longuement de ces partisans si enthousiastes du réformateur de Wittenberg qu'ils se le représentent en saint (avec le nimbe et même la colombe de l'Esprit Saint) et en collectionnent des portraits qu'ils croient incombustibles⁶. Le triomphe de la raison apparaît ici bien évanescent. En fait, la destruction des images de saints, le renversement des autels, l'abolition des messes pour les morts, la destruction des tombeaux et des effigies des défunts, la critique brutale du clergé catholique sont parties intégrantes d'une transformation générale et complexe de l'économie du Salut qui laisse le fidèle désormais seul face à son juge. L'iconoclasme brise tout un ensemble de liens visibles et concrets avec les morts et la foule compacte des protecteurs célestes et des intercesseurs : il met un terme à cet

immense système de prières des uns pour les autres, des uns avec les autres, des uns à travers les autres qu'avait patiemment édifié l'Église médiévale. C'est donc l'idée même de ce qu'est le monde social qui se défait et se refait alors : la Cité ne se pense plus désormais comme un corps solidaire associant indissolublement les membres actifs et vivants, les morts et les protecteurs célestes attirés.

Pour conclure...

Parce qu'il soulève justement quelques-uns des problèmes centraux des sociétés de la fin du Moyen Âge et de la première modernité -les relations entre les vivants et les morts et la place de ces derniers dans le monde social, la propriété individuelle ou collective des biens de Salut, l'ontologie spécifique des images de religion et plus largement de tout signe, les rapports de l'Église et des pouvoirs séculiers - l'iconoclasme joue au XVI^e siècle un rôle déterminant dans la formation des identités confessionnelles rivales et dans le dessin de frontières religieuses qui traversent désormais, et pour longtemps, l'ancienne chrétienté.

-
1. C. Dupeux, P. Jezler, J. Wirth (eds), *Iconoclasme. Vie et mort de l'image*, catalogue de l'exposition de Berne et Strasbourg, 2001.
 2. L. Réau, *Histoire du vandalisme. Les monuments détruits de l'art français*, Paris, 1959.
 3. Des exemples intéressants dans M. J. Fritz (ed), *Die bewahrende Kraft des Luthertums. Mittelalterliche Kunstwerke in evangelischen Kirchen*, Ratisbonne, 1997.
 4. S. Michalski, *The Reformation and the Visual Arts*, Londres, Routledge, 1993.
 5. V. I. Stoichita, *L'instauration du Tableau. Métapeinture à l'aube des Temps Modernes*, Paris, 1993.
 6. B. Scribner, *For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation*, 2ed. Clarendon, Oxford, 1994.

Idée de modernité et patrimoine immatériel

Nicole Lemaître, professeure à l'université Paris I

Un titre bien ésotérique pour tenter de répondre à la question : comment gérer le choc entre le patrimonial et l'actuel ? Je vous propose de passer par une fiction, actuellement sur les écrans, *Minority Report*, du très talentueux Spielberg, le réalisateur d'*Indiana Jones*, d'*ET* et de *Rencontres du troisième type*. Ce dernier film défendait l'ouverture et la tolérance et montrait des êtres mystérieusement appelés pour ces rencontres d'un nouveau type. Dans *Minority Report*, un système humain policier sophistiqué dénonce les crimes avant qu'ils ne soient commis. Mais ce système, mis en valeur par une esthétique de la transparence, est-il si parfait ? Ce triple *Deus ex machina* ne voit pas toujours en pleine clarté, et son exécutif se met un jour à douter. Ceci permet à Spielberg de poser de façon magistrale la question du rapport entre la loi et la liberté, de dénoncer fort classiquement l'homme aveugle qui se prend pour Dieu et d'affirmer que seuls les actes, non les intentions, déterminent l'action, morale ou non. Ce faisant, Spielberg utilise deux vieilles hantises de la théologie protestante qui forment de véritables marqueurs de la civilisation américaine : la conscience morale personnelle et l'élection. La première est souvent traitée dans le cinéma américain et d'ailleurs Spielberg cite ici largement *Blade Runner*, de Ridley Scot (ce qui n'est pas étonnant puisque la base repose sur le même auteur de science-fiction, Philipp K. Dick). La seconde est omniprésente dans les westerns : quoi qu'il arrive, le bon est toujours bon et le mauvais toujours voué à la destruction. La science-fiction nous révèle donc des structures de pensée, des conceptions du monde à l'œuvre de façon occulte mais bien réelle dans l'imaginaire collectif américain. Or cet imaginaire à base chrétienne n'est pas celui de l'islam ni celui du confucianisme. Explorer ces représentations collectives permet de mieux saisir les fondements des fictions (par exemple la fin de *Minority Report*, si méprisée par une partie de la critique, incapable de saisir ces ressorts) mais aussi les arrière-plans de nombre d'événements historiques. Pourquoi retient-on de John Kennedy l'idée de frontière ? Pourquoi les États-Unis se sentent-ils investis d'une mission de destruction de l'Irak ? Pourquoi les Russes acceptent-ils si facilement la mort de tant d'otages ? Ceci n'est pas pensable sans faire appel à des notions religieuses comme l'élection, la prédestination, le sacrifice, qui sont des structures psychologiques, archaïques diront certains, mais bel et bien religieuses et qui mènent encore les hommes. Les religions, qu'on le veuille ou non, font partie de l'explication du monde.

Modernité et patrimoine, qu'est-ce à dire ?

La prise en compte sérieuse des cultures religieuses n'est pas nouvelle. Les professeurs d'histoire, de lettres, de philosophie, de sciences, d'art, le savent depuis plus ou moins longtemps. C'est tellement vrai que les programmes tiennent compte de cet imaginaire. Les programmes d'histoire de seconde postulent ainsi depuis 1995 une certaine continuité de la civilisation occidentale qui conduirait de la citoyenneté athénienne à la naissance du christianisme, aux contacts en méditerranée au Moyen Âge, à l'humanisme et à la Renaissance, à la Révolution française et aux nationalités du XIXe siècle. Le fait religieux est reconnu comme faisant avancer l'histoire et comme favorable à l'émergence de la citoyenneté. Mais un tel programme suppose aussi une vision organique du progrès en Occident, vision qui serait partagée par tous les tenants de la démocratie et de l'identité locale. Or, à supposer que l'ensemble de ce programme alléchant soit tenu, il ne rend pas compte de phénomènes de fond de notre imaginaire collectif. La naissance du christianisme ne dit rien en effet des interprétations de celui-ci depuis deux mille ans et le rationalisme ou l'esprit critique supposés de l'humanisme et de la Renaissance n'épuisent pas le besoin de sens de nos sociétés. L'un et l'autre événement culturel sont considérés, avec la Réforme en général, comme un progrès de l'humanité toute entière, comme universellement bons, comme modèles de vie en commun. Or ces modèles, nous le savons aujourd'hui, ne sont pas reçus hors du monde d'origine chrétienne. Pourquoi ? Car ils supposent des visions du monde qui ne sont pas partagées par tous. Celles-ci sont souvent à l'œuvre, à notre insu, dans nos

cultures, et plus encore dans la culture américaine dominante dans la mesure où l'identité des États-Unis ne peut être séparée de l'aventure puritaine. Le nier limite notre enseignement à une superficialité bien dangereuse car elle n'explique rien de l'essentiel. Reconnaître la difficulté suppose d'aborder un minimum d'enseignement des doctrines religieuses, avec tous les dangers que cela comporterait aux yeux de certains.

Contre l'avis de beaucoup de collègues enseignants et même contre nombre de jeunes qui estiment que la religion est " un truc de vieux " qui empoisonne la vie, une pratique inutile qui divise les hommes, je voudrais montrer, au contraire, que par-delà la pratique religieuse et les œuvres qu'elle a suscitées depuis des siècles, subsistent des manières de se placer dans l'univers et de faire face à son destin qui sont essentielles dans la construction de l'image de soi et des autres et qui divergent selon les cultures. Ces manières d'être sont profondément habitées par les questions religieuses et dans des sens fortement différents selon les bases théologiques qui les sous-tendent. Les systèmes théologiques adoptés à un moment de l'histoire modèlent nos représentations, nos manières de penser, d'agir et d'aborder le monde. Ils forment un " patrimoine immatériel ", au sens qu'en donne le directeur de l'Unesco : " l'ensemble des pratiques et des représentations, espaces ou formes d'expression qui témoignent de l'adaptabilité des sociétés humaines ", autrement dit des savoir-dire (le théâtre ou le cinéma), des savoir-faire (la peinture sur soie), des savoir-être face à l'existence. L'école rejette en général l'intelligence de ces structures profondes, au détriment de sa fonction de formation à l'interprétation alors qu'il me semble urgent de prendre la question à bras-le-corps et d'enseigner éventuellement les religions sous un nouvel angle.

L'École française est fondée depuis les Lumières sur l'idée de modernisation ou de progrès, contre la religion. Une polémique récente sur la constitution européenne le montre. Dans notre vieille Europe, en dehors de la France, le patrimoine commun suppose l'intégration de ses aspects religieux. La marche vers l'unité et le progrès suppose donc, pour une partie de nos voisins, la prise en compte d'éléments que notre laïcité refusait jusque-là. Il faudra s'y faire, les religions ne sont pas toujours contre la modernisation, elles en sont même parfois le moteur, comme l'affirme Marcel Gauchet. Or, nous ne savons pas bien lire le poids des religions sur notre continent. C'est à la fin des années 80 que la conscience de l'inculture religieuse et de ses effets sur l'interprétation du patrimoine artistique et littéraire s'est fait jour dans notre pays. Il semblait urgent de faire quelque chose. La réponse a d'abord été administrative et a connu un relatif consensus : insister à nouveau sur la religion dans les programmes. La conscience que le religieux est une façon comme une autre d'aborder le monde correspond chez nous à une perte du pouvoir des institutions religieuses et engendre la reconnaissance socioculturelle du rôle des religions.

En histoire, il a suffi ainsi de rappeler que ces enseignements étaient obligatoires et fondamentaux pour que le programme soit à peu près traité. Depuis 1995, les programmes d'histoire et géographie ont valorisé l'aspect religieux des programmes. Depuis longtemps, la lecture de la Bible en 6ème ou de passages des autres grands textes religieux, que ce soit dans les religions révélées ou les autres, ne posaient de problème aux enseignants que lorsqu'ils se retrouvaient devant des parents fondamentalistes. Désormais, présenter la Bible est par exemple requis par le programme de seconde sur le thème " Origines du christianisme ". En même temps, l'allègement des horaires empêche pourtant tout travail approfondi de critique.

Mais les enseignants savent bien que, de toutes les façons, ces apprentissages se résument au décryptage du patrimoine artistique, à la rigueur à la présentation des grandes religions actuelles. Avant de regretter le caractère limité de ces connaissances trop encyclopédiques (un mal bien français), il faut voir l'immense intérêt des survols actuels : apprendre aux jeunes issus de différentes confessions à parler d'eux et à aller vers l'autre, dans le respect et le désir de connaître, ce n'est pas rien. L'historien n'est donc pas impuissant. Il peut toujours proposer le saut vers le passé qui explique le présent. Et il est vrai que ce présent est brûlant quand il s'agit de religion.

Enseigner avec efficacité

Dans les milieux religieux, on a beaucoup critiqué il y a dix ans le refus de l'école française à l'égard des religions¹. Les pays qui ne pratiquent pas la laïcité à la française font-ils beaucoup mieux en matière de transmission de connaissances religieuses ? Sous bénéfice d'inventaire, l'inculture est aussi grande en Italie et en Allemagne. En France, l'enseignement généralisé sur les religions est aujourd'hui en dépendance étroite de la prise de conscience récente de l'importance des héritages religieux dans notre patrimoine national. L'intensité des commémorations de l'Édit de Nantes ou l'importance accordée aujourd'hui à la Mosquée de Paris, édiflée en un temps (1926) où la France était une nation en partie musulmane à cause de son empire colonial, montrent des résonances proprement nationales du phénomène religieux chez nous. On voit que le religieux est filtré par des considérations qui sont bien loin de celles des croyances, dans une appréhension très hexagonale. La France est le seul pays européen où un enseignement de la religion ou des religions ne fait pas partie des programmes. Comme le montre encore le rapport Debray, il ne semble pas qu'on s'achemine vers un tel enseignement séparé, pour des raisons culturelles. La méfiance à l'égard du clergé catholique s'est étendue à tout type de clergé, même quand il n'en est pas un, comme dans les mondes protestants ou musulmans. Mais nous ne pourrions pas continuer bien longtemps à ignorer qu'il n'en est pas de même ailleurs, car le pluralisme religieux actuel impose le comparatisme, ne serait-ce qu'entre les différentes branches du christianisme.

" Le cléricalisme voilà l'ennemi " disaient les républicains de la Troisième République. Ce sont les luttes du XIXe siècle entre cléricaux (le mot date de 1815) et anticléricaux qui commandent l'interprétation des rapports entre les religions et la République. La libération par rapport à l'Église catholique, autrefois ultramontaine, hiérarchique et antilibérale, pour défendre la démocratie, la liberté de conscience et d'expression, est en effet un épisode important de la construction de l'identité nationale française. Un siècle après, l'idée reste très répandue que le clergé ne doit pas dicter ses lois aux citoyens. La neutralité religieuse des lieux scolaires et des enseignants est un dogme qui n'est pas prêt de tomber dans la mesure où elle s'étend au domaine politique. La confiance du corps social reste cependant très grande envers les enseignants ; en général on fait confiance à leur capacité à se garder de toute apologétique. Mais il y a parfois hiatus entre la réalité actuelle, qui voit encore des affrontements religieux violents, et notre histoire : dans nos oasis de paix, la religion est aussi ce qui a permis de sortir des idéologies puisque le catholicisme polonais a été en pointe dans la lutte contre le communisme ; la religion exprimée comme force de rassemblement démocratique et pacifique est donc aujourd'hui pensable. On sait qu'elle crée du lien social, qu'elle rassemble pour une tâche collective. Doit-on pour autant enseigner les croyances de façon systématique ?

La prise de conscience des carences culturelles impressionnantes de la majorité des Français sur des questions aussi simples que la définition de la prière, du jeûne, de l'Assomption ou de la Toussaint est très nette. À la prise de conscience de cette ignorance, se sont ajoutées depuis lors des aspirations communautaristes moins claires. S'il est vrai que rien n'est pire pour un groupe que d'être sans racine, le brassage culturel issu des migrations impose à chacun de savoir décrypter les symboles des cultures côtoyées chez les autres. Savoir reconnaître des valeurs étrangères issues des migrants pour les assimiler aux valeurs communes est indispensable aux populations d'accueil pour désamorcer la violence potentielle qui accompagne l'ignorance et pour créer un espace de vie en commun. Mais savoir décrypter les signes du territoire et les règles des comportements auxquels les nouveaux venus se trouvent confrontés est tout aussi indispensable. La connaissance doit donc être réciproque. Les discours identitaires actuels, importés des pays anglo-saxons, qui tendent à recréer des communautés culturelles en fonction des origines des migrants, sont contraires à la tradition assimilatrice française et provoquent donc le malaise. Les Français " anciens " sont prêts à s'enthousiasmer pour la cuisine marocaine ou pour les pâtisseries tunisiennes, mais non pour le voile islamique, pour l'appel à la prière trop indiscret ou pour des demandes de congé spécial en cas de fête religieuse.

Quoi qu'on fasse et même si l'on souhaite un enseignement de la tolérance, l'Europe est chrétienne dans ses paysages et ses images, ce qui n'est pas contradictoire avec le fait que chaque communauté

migrante aie accès à son histoire et surtout à celle de ses parents. Tout travail sur les racines doit donc tenir compte de ce fait massif : privilégier le christianisme dans l'approche de l'enseignement des religions va de soi car l'image nous cerne en effet et son interprétation plonge directement dans les significations anciennes, qui font du cinéma comme du tableau (icône ou retable) la porte ouverte vers l'éternité². Pour autant, doit-on imposer une histoire uniformément chrétienne aux Français issus de l'émigration ? Certainement pas.

Plusieurs observateurs s'accordent pour dire qu'une partie du malaise actuel de la jeunesse provient de son incapacité à penser le progrès et donc à se projeter dans l'avenir. Il est vrai que la culture de la consommation immédiate et les difficultés actuelles de l'insertion professionnelle ne favorisent pas la projection dans l'avenir. Il n'est plus aussi sûr qu'autrefois que les diplômés et le travail bien fait donnent l'assurance d'une progression personnelle, encore que la société et l'école aient baissé les bras bien vite à cet égard. Mais il est vrai aussi, à leur décharge, qu'aucune interprétation globale du temps ne vient soutenir ces idées vertueuses d'autrefois, qui favorisaient le sacrifice provisoire pour une cause plus haute, aurait dit Weber. Or, on sait peu que c'est l'effondrement des économies du salut chrétiennes qui expliquent cette atonie chez nous, une atonie qu'on ne trouve pas, ou pas encore, dans les sociétés asiatiques émergentes par exemple. Pourquoi les Coréens en voie d'ascension sociale recherchent-ils au contraire le christianisme ? Parce que celui-ci leur offre justement une interprétation globale du salut personnel et communautaire, c'est-à-dire une espérance. C'est l'anthropologie religieuse qui permet d'expliquer de tels phénomènes, mais c'est la théologie de l'économie du salut qui permet de saisir cette fascination du devenir chrétien, étonnante pour nos sociétés occidentales désabusées. Deux économies du salut parcourent l'anthropologie chrétienne : l'une, plus orientale, issue d'Irénée à la fin du II^e siècle et poursuivie jusqu'à Teilhard de Chardin, postule une croissance de l'homme dans l'histoire avant qu'il n'atteigne sa perfection. L'autre, issue de la pensée de saint Augustin, plus pessimiste, plus occidentale et majoritairement protestante, suppose que le péché originel a séparé Dieu de l'homme. Il faut donc un homme-dieu pour rétablir la communication et redonner à l'humanité déchu sa pleine stature. Doit-on réinvestir la théologie scolastique pour redonner le goût de l'entreprise ? Ce serait aller bien vite en besogne et se heurter sans raison à la culture scolaire la plus ancienne et la plus sage.

Les craintes propres à l'école, du primaire au supérieur

Le prosélytisme est ce qui braque le plus les enseignants, qu'il soit politique ou religieux. Actuellement, l'engagement politique étant en retrait, c'est l'engagement religieux qui domine et la défense identitaire des minorités chrétiennes, musulmanes ou bouddhistes. Cette attitude horripilante à juste titre nos contemporains et plus encore les enseignants : la mémoire des guerres de religion passées et l'actualité des guerres de religions de par le monde inquiètent. Il y va en effet de la tranquillité de ce milieu scolaire qu'on veut préserver de la violence ambiante ; on évitera donc de soulever le couvercle de la boîte de Pandore. Pour autant, dans leur majorité, les enseignants sont prêts à expliquer comment il ne faut pas confondre la croyance, c'est à dire une opinion privée, et ses expressions collectives. Le respect des opinions est une donnée essentielle de la démocratie et la croyance religieuse est assimilée à l'opinion. Les croyants sincères peuvent le regretter mais non les citoyens, qui doivent s'y plier. C'est plus facile il est vrai en christianisme où il est permis de " donner à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu " (Mt 22,21).

La laïcité suppose le respect des croyances, qui est un combat incessant pour la tolérance et le dialogue. L'expression des croyances peut donc se faire, mais elle doit se faire dans la discrétion et le respect des autres. Le risque d'affrontement entre communautés religieuses n'est pas négligeable, il est vrai, chez les adolescents et il sera toujours sanctionné par les administrations, même en Université. L'ouverture culturelle, le dialogue serein seront au contraire admis voire promus et, à cet égard, l'enseignement d'Éducation civique, juridique et sociale (Ecjs), permet aux enseignants d'amener au débat et d'apprendre aux jeunes à discuter de ces sujets délicats sans pour autant en venir aux mains.

Une seule chose est claire, depuis plusieurs années, et le rapport Debray y insiste à juste titre, il faut laisser les spécialistes des matières fondamentales organiser un tel enseignement, qui ne peut être un catéchisme. C'est en introduisant l'enseignement des fondements des religions dans toutes les matières de l'enseignement classique que nous avons le plus de chances de réussir à faire passer une telle culture. Ceci implique la dissociation de la culture religieuse et de la transmission de la foi. Ceci implique aussi de confier à d'autres qu'à des spécialistes du religieux un tel type d'enseignement. C'est ainsi que ceux qui, comme nous, prônent un enseignement du religieux qui sorte des images d'Épinal et de la caricature, pourront agir. Lutter contre le manque de précision, les idées toutes faites, les étiquettes rapides, est aussi un apprentissage scolaire fondamental. Cet enseignement est le contraire d'un endoctrinement.

La culture religieuse n'est pas le catéchisme

Chaque religion est liée à une ou des cultures et véhicule toujours une vision du monde qui la rend immédiatement sensible de l'extérieur, une étiquette en quelque sorte. Il faut pourtant préciser ce qu'on entend par culture religieuse, histoire ou science des religions.

Enseignement des religions et catéchisme

Le mot " *culture* " est un mot caméléon, mais dans l'ensemble et depuis que la France, la première, a créé un ministère pour cela, il connote toujours la littérature, les arts, les savoir-faire. Bref, ce qui sert à mettre ensemble des êtres humains, ce qui les aide à se reconnaître au-delà de leurs intérêts particuliers. Dans ce cas, la culture religieuse concerne l'ensemble des signes de reconnaissance par lesquels les religions se manifestent : les mythes, les rites et les gestes, les livres, les normes morales, les formes d'engagement militant et donc les conceptions du monde...

Le terme d'*histoire* ou de *science des religions* joue sur un autre registre. La science des religions qui permet de les comparer fait partie du vaste ensemble des sciences humaines. Elle est une façon rigoureuse d'aborder les témoignages du passé ou les observations du présent. C'est elle qui décrypte les systèmes religieux à travers l'observation de la dimension religieuse de l'existence humaine (individuelle ou collective). Tout ceci est assez différent de l'enseignement religieux, ce qu'on appelle le catéchisme en milieu chrétien. Il faut donc distinguer la culture religieuse, l'histoire des religions et l'initiation croyante. Voilà trois domaines qui ne sont pas étrangers l'un à l'autre mais qui ne posent pas le regard de la même façon sur l'espace religieux. J'en veux pour preuve qu'on ne lit pas la Bible de la même façon dans les trois démarches. La première la lit comme un moyen d'encadrer l'action humaine, à la façon du monde américain. La seconde se veut uniquement lecture critique et scientifique. La troisième est une lecture mystique qui vise à l'imitation personnelle.

L'initiation croyante, le catéchisme, n'est pas l'affaire de l'enseignement. Elle ne repose pas d'abord sur la transmission de connaissances, bien que celles-ci soient indispensables, pas même sur la transmission de valeurs, mais sur la transmission d'une expérience religieuse et des conséquences de celle-ci pour la vie personnelle. En christianisme, par exemple, faire le catéchisme, c'est témoigner de la présence du Christ, Dieu et homme aujourd'hui au milieu des hommes et dire en quoi la foi transforme la vie. Dans ce cadre, la Bible est lue comme la parole à mettre en pratique.

C'est en raison de cette spécificité que la transmission de la culture religieuse n'est plus assurée par le catéchisme. Celui-ci n'est plus en effet un cours comme les autres. L'activité d'une équipe de catéchisme n'a que de lointains rapports avec l'apprentissage scolaire, même quand il s'agit de lire et d'écrire. Les cours de religion de nos voisins, donnés dans le cadre scolaire, ne changent pas ce constat car ils confondent culture et croyance au détriment de l'une et de l'autre. Cet enseignement spécialisé peine à transmettre ce qui est nécessaire à la lecture de notre héritage matériel et mental, c'est-à-dire à la fois un ensemble de connaissances et une éducation du regard, mais aussi des structures de pensée, un discours sur Dieu, une théologie, au sens étymologique du mot. Comment penser autrement l'enseignement des religions ?

Enseignement des religions et théologie

La notion de théologie fait peur car elle est associée dans notre imaginaire à l'Inquisition et à l'oppression des consciences. Le mot " *théologie* ", discours sur Dieu, est pourtant d'origine grecque bien plus que chrétienne, mais, pour nos civilisations, il désigne la science de la foi, l'interprétation créatrice de la Parole de Dieu, personnelle ou collective. Tout chrétien ou tout musulman qui témoigne de sa foi est donc théologien, même si pour la plupart des Églises, être théologien est un ministère spécifique qui requiert une longue préparation dans les religions du Livre (le *kalâm* en islam).

La théologie est donc un service de la communauté croyante. Mais elle n'est pas d'abord la somme des propos tenus par les croyants, elle est un discours organisé par des spécialistes en vue d'une tâche missionnaire. L'évangélisation est naturellement sa fonction prioritaire, mais elle doit aussi maintenir la foi et la cohésion communautaire face aux questions du moment. Elle oscille donc sans cesse entre la régulation des discours tenus par les croyants, pour éviter les schismes, et l'invention d'un langage nouveau utilisant la culture contemporaine pour témoigner de la foi. La théologie entre donc dans la famille des sciences de l'interprétation. Quelle que soit la confession qu'elle soutient, elle plonge dans la culture de son temps, dont elle ne peut ignorer les procédures de pensée ni les modalités de la communication, sous peine de devenir une langue de bois creuse et inefficace. Mais la théologie véhicule aussi un vocabulaire, des structures de pensée, des visions du monde qui ont profondément influencé l'édification des cultures dans lesquelles elle s'est exprimée. Le christianisme a, par exemple, complètement réinterprété la philosophie grecque à plusieurs reprises et nous utilisons encore cet héritage intellectuel et pas seulement dans le monde savant. Ses procédures de pensée, ses conceptions du monde forment encore système avec nos propres représentations sécularisées. Leur prégnance explique les incompréhensions auxquelles nous nous heurtons parfois en croyant que nos idées sont universelles. Certains dogmes chrétiens organisent donc un patrimoine qui nous conditionne³. Ce n'est pas seulement par l'analyse du patrimoine matériel mais aussi par celle du patrimoine doctrinal que l'on défendra l'approche pluraliste des civilisations.

Systèmes théologiques et patrimoines mentaux

Les représentations symboliques de l'espace et du temps sont en relation directe avec les représentations religieuses. Or, c'est dans ce cadre que se développe la connaissance scientifique la plus pointue. La théorie du *big-bang*, par exemple, en vogue chez nombre d'astronomes ces dernières années et si chère à l'historien Pierre Chaunu, est une création de la culture européenne. Parfaitement en phase avec la conception islamo-judéo-chrétienne de l'origine, la Création *ex nihilo*, elle postule un moment organisateur à l'origine du monde et répugne à concevoir la matière comme éternelle. Une telle théorie n'aurait aucune raison de s'imposer *a priori* dans la civilisation chinoise. Quelques exemples suffiront à dire l'actualité agissante de positions théologiques choisies par une communauté à un moment de son histoire.

Intégrer l'individu dans le temps et l'espace

L'Europe a été profondément marquée par une certaine idée de la Création, ce qui la distingue de la plupart des civilisations d'Extrême-Orient. Celle-ci n'impose pas seulement son cadre aux scientifiques, elle développe aussi un rapport particulier à la nature. Dans les religions du Livre, la nature est créée et l'homme y est placé pour la dominer. Dans la Genèse comme dans le Coran, les astres ne lui sont pas supérieurs : " Nous avons placé les constellations dans le ciel et nous l'avons orné pour ceux qui le regardent ⁴ ". Le sacré est donc nettement séparé de la nature, ce qui n'est pas vrai dans la religion shintoïste par exemple. Les idées de réincarnation, de fusion finale avec le cosmos ou la nature, communes aux religions de l'Inde sont complètement étrangères à nos civilisations. La personnalisation des éléments naturels et leur assimilation aux divinités répugnent au monothéisme des Fils d'Abraham. Ceux-ci ont également en commun l'idée, largement occultée dans les catéchismes européens depuis le XVIIIe siècle, de la permanence de l'œuvre de Création⁵.

Mais si les fils d'Abraham ont en commun quantité de notions, un patrimoine mental dont nous ignorons souvent la puissance décisive et l'utilité dans l'action commune, les différences sont aussi considérables. Le chrétien ne partage pas du tout le même merveilleux que le musulman. Même si les gestes de piété sont proches, même si les prédications, les pèlerinages, les confréries induisent des pratiques comparables, la discontinuité quotidienne est importante. Elle est d'ailleurs très mal rendue par les médias : c'est ainsi que le Carême n'est pas le Ramadan des chrétiens. Or, ce sont précisément ces gestes et cet environnement, créateurs d'un patrimoine physique apparent mais aussi de sensibilités opposées, qui identifient chaque communauté.

Penser l'État et l'autorité

Parmi les conceptions du monde qui imprègnent au plus profond les civilisations européennes, on cite souvent la notion d'État. En Europe, la naissance de l'État moderne est perçue de façon positive comme un pas en avant vers la modernité. La présence d'un État efficace fait partie des critères du développement. Or, l'État de type européen n'est pas aussi universel que nous le croyons. L'image d'un État qui ne se confond pas avec la personne de celui qui le gouverne, chargé d'organiser la société, s'est construit sur un temps très long en intégrant à la fois la culture antique et la culture chrétienne : la notion de *Res publica* romaine, par exemple, est relue sans cesse à la lumière d'Aristote et des apports de l'Empire chrétien. L'idée que l'État s'impose à tous quel que soit celui qui le dirige marque profondément l'Europe. Cela n'a pas empêché des *führers* de s'imposer un temps, mais de façon brève en fin de compte. Cette singularité tient aux conditions de naissance de l'État moderne, entre la fin du Moyen Âge et l'absolutisme de Louis XIV. C'est l'historien Ernst Kantorowicz qui, passionné par le mystère de l'État, en raison de son expérience du Nazisme, a mis en valeur la construction de cette singularité dans un livre si original qu'il n'a été traduit en français que près de trente ans après sa parution⁶. Ce chercheur, contraint à l'exil, particulièrement bien formé en théologie et en philosophie politique, met en valeur une histoire longue de l'État. À un moment clé de l'histoire européenne (entre le XIVe et le XVIIe siècle) donc, le roi a deux corps. Son corps naturel est sujet à la maladie et à la mort. Mais le roi possède aussi un corps immortel, son corps politique, éternel et tout puissant : son corps naturel ne se confond pas avec son corps mystique, largement identifié encore avec ce corps politique éternel. Pour démontrer la naissance du principe supérieur de l'État, si important pour le respect des sujets à l'égard de l'administration et pour l'acceptation des conséquences du maintien de l'ordre, Kantorowicz utilise des schémas théologiques. Si le roi peut avoir deux corps sans rien perdre de son pouvoir personnel, c'est que ses sujets sont capables de penser ce paradoxe. Et ils en sont capables parce qu'ils possèdent le modèle théologique de la double nature du Christ. C'est donc dans la christologie, élaborée au IVe siècle par plusieurs conciles œcuméniques, qu'il faut chercher l'origine de l'État moderne⁷. Le Christ a deux natures : l'une humaine, fragile, sujette à la souffrance et à la mort, et l'autre divine, éternelle et impassible, toute puissante et sage, qui met toute chose en ordre pour les faire exister. Les deux natures sont unies sans confusion et sans division dans la même personne⁸.

La foi dans le Christ, vrai Dieu et vrai homme, donne donc une identité particulière à la culture politique chrétienne. Lorsqu'un homme comme Clovis choisit d'asseoir son pouvoir sur le Christ à la double nature plutôt que sur le Christ arien, un simple homme adopté par Dieu, il édifie, de façon inconsciente nos cadres étatiques actuels. Pouvoir penser l'État comme un principe supérieur, échappant aux structures familiales et au temps, donne la possibilité d'échapper au pouvoir tribal, à son anarchie latente et à ses constructions à courte vue. La double nature du Christ est aussi un moyen de rendre la divinité proche de l'homme. Le double corps du roi rend l'État proche de ses sujets, même s'ils ne le voient pas physiquement. Naturellement, il a fallu du temps pour faire admettre la chose. Au surplus, une fois sécularisé, cet État peut aussi se transformer en froide technocratie. Mais le saut qualitatif de la double nature est considérable et sans retour. La figure première de l'État en Europe ne sera jamais une théocratie fondée sur Dieu lui-même, mais sur un homme-Dieu, médiateur entre la terre et le ciel.

Certes, l'appréhension du principe supérieur de l'État peut se faire dans d'autres cultures. C'est ainsi que chez les Sanwi d'Afrique de l'Ouest, Marc Augé décrit le culte du siège royal, siège du lignage, "

enveloppe matérielle dans laquelle est transféré l'esprit du défunt ⁹". Le siège compte plus que la personne qui l'occupe. Quand il est usé, on le brûle et on badigeonne le nouveau siège des cendres de l'ancien, du sang d'un mouton sacrifié et des boissons offertes en offrande et on invoque les ancêtres du roi, désormais présents dans le nouveau siège. Mais jamais cette conception n'a réussi à s'imposer sur de vastes territoires. Au surplus, elle permet de penser la permanence du pouvoir, l'exercice de la justice, mais non pas de légitimer l'activité administrative, la fonction coercitive d'un fonctionnaire éloigné représentant le roi. C'est toute la distance entre l'Europe et l'Afrique noire actuellement. Ailleurs, au Japon par exemple, on supplée le caractère limité du roi en introduisant un double ou un substitut. On pourrait aussi observer la distance entre le roi européen et l'Empereur chinois, un souverain qui détient le mandat du ciel. Si les signes du ciel ne sont pas bons, c'est que le souverain ne l'est pas, il peut donc perdre sa charge, comme les dieux eux-mêmes, car l'équilibre du monde s'impose à tous ceux qui gouvernent¹⁰. En Europe, au contraire, le Christ, seconde personne de la Trinité et comme tel créateur du ciel et de la terre, prend en charge la lutte contre Satan présent dans tous les malheurs. Le roi n'est que secondairement responsable du malheur du monde et au même degré que le peuple.

Penser l'élection et éliminer le mal

L'importance du patrimoine théologique dans nos façons de penser le monde s'impose aussi quand on aborde la notion d'individu, qui fonde les droits de l'homme et dont on a vu avec François Jullien qu'elle n'est pas pensable en Chine. Les bases de cette conception proviennent du monde protestant et puritain, même si les Lumières n'y sont pas étrangères, naturellement. On oublie un peu trop en France que les Lumières allemandes, anglaises ou américaines sont profondément religieuses. L'influence américaine sur la Déclaration française des droits de l'homme de 1789 fait définitivement entrer dans nos mentalités la perception du caractère unique de chaque être humain, du fait même qu'il vit. L'Église catholique s'y est longtemps opposée, jusqu'au concile de Vatican II, mais non pas les protestants, et l'on retrouve ici l'un des marqueurs actuels du christianisme.

Cette divergence provient de la théologie protestante de l'élection, par laquelle Dieu choisit des individus ou des peuples pour transmettre le salut. Pour un protestant et pour nombre de catholiques, - car l'idée n'a jamais été considérée comme hérétique -, Dieu donne gratuitement la foi et celle-ci est indispensable au salut, car la nature humaine est trop corrompue pour se sauver elle-même. Le choix mystérieux de Dieu porte le nom théologique de prédestination. Calvin a élaboré lentement cette doctrine pour aider les protestants à vivre en situation de minorité, pour les soutenir et les convaincre qu'ils détiennent la vérité. La doctrine de la prédestination n'est plus centrale aujourd'hui chez les Réformés, mais elle a profondément marqué les groupes d'émigrants vers le Nouveau Monde, des pionniers convaincus qu'ils créaient un monde nouveau, digne de Dieu, une Nouvelle Jérusalem, parfaite, qui attirerait à elle tous les peuples avant le retour du Christ et la fin du monde. Cette attente eschatologique est pour beaucoup dans la révolte des Insurgents et dans le dynamisme de la conquête de l'Ouest. Si l'on ne fait pas appel à cette particularité américaine, on perd une bonne partie des significations de la production politique et culturelle américaine.

Les États-Unis restent ainsi collectivement persuadés qu'ils servent de modèle et qu'ils sont placés par Dieu à la tête de l'humanité pour la conduire vers l'âge d'or planétaire. Si le puritanisme des pionniers reste sous-jacent dans nombre de films américains, c'est parfois pour le dénoncer, comme dans le film de Clint Eastwood, *Un monde parfait* (1993), qui brasse l'ensemble des thèmes du film policier pour dénoncer les conformismes et l'hypocrisie qui accompagnent ce puritanisme. Moins sensible dans nos traditions continentales, l'eschatologie reste également très présente dans le cinéma américain. Le justicier de l'Ouest, qui représente le bras de Dieu, est un classique du western. Clint Eastwood l'a repris à nouveau en 1984 dans *Pale Rider* (Le quatrième cavalier de l'Apocalypse, invoqué comme tel dans la citation biblique du début du film). Or il avait déjà traité cette histoire dans *High Plains Drifter - l'Homme des hautes plaines* (1973), qui n'est qu'une variation sur le thème de *Shane - l'Homme des vallées perdues* (1953) de George Stevens, le cow boy solitaire qui protège la veuve et l'orphelin et impose la loi aux méchants. Shane est l'un des modèles de Lucky Luke. Le héros sans peur et sans

reproche existe également hors des westerns, dans les policiers, mais toujours selon les mêmes schémas du destin d'un homme providentiel prédestiné au salut de tous. Si le thème de l'élection pour le salut de tous est omniprésent dans les westerns classiques, il ne manque pas de nuances qu'il faut savoir décrypter. Prenons deux grands classiques de 1952 : *Le train sifflera trois fois* (*High Noon*) de Fred Zinnemann et *Rio bravo* d'Howard Hawks. Dans les deux cas, le salut de la communauté tient aux efforts de héros parfaits. Dans le premier cas, Gary Cooper est le type du héros solitaire abandonné de tous. Il va pourtant jusqu'au bout, conscient qu'il est choisi pour ce destin. Dans *Rio bravo*, le héros (John Wayne) reçoit l'aide d'hommes dégénérés qui trouvent là l'occasion de prouver leur élection. Les uns et les autres, individuellement ou collectivement, sont prédestinés à être des héros.

Pourquoi les bons sont-ils parfaits en tout et les méchants mauvais en tout ? Cette opposition est imposée par le schéma théologique de la double prédestination, pour le bien et le salut d'une part, pour le mal et la damnation de l'autre. Cette vision du monde est une évidence pour tout Américain qui se sent le successeur des pionniers puritains¹¹. La double prédestination devint le fondement de l'expérience religieuse des protestants à la suite du synode calviniste de Dordrecht (1618-1619) et du prodigieux développement du puritanisme anglais au cours du XVII^e siècle. En chaussant ces lunettes historiques et théologiques, le caractère naïf de certains scénarios du cinéma américain s'estompe. La plupart des grands films de réflexion, voire les séries de télévision utilisent ces ressorts dramatiques. Même lorsque l'acuité du regard du cinéaste remet en cause l'absence de miséricorde des mécanismes de la prédestination, comme c'est le cas dans *Un monde parfait*, où les héros pressentis se révèlent minables, hypocrites et durs alors que le criminel endurci devient le héros promis aux "verts pâturages du paradis" en protégeant un enfant, il y a un être pour assumer les erreurs de tous et représenter l'ordre (en l'occurrence le policier joué par Clint Eastwood lui-même). Même lorsque le pessimisme augustinien devient envahissant, l'élection reste présente comme espérance. Dans le film de science-fiction *Blade Runner*, de Ridley Scott (1982), l'atmosphère quotidienne est glauque et violente. Dans notre avenir, le mal règne partout. Mais il est possible de le combattre par l'oeil (métaphore de la conscience, repris dans *Minority Report*). Peu importe alors d'être machine et/ou humain. La libération du mal est donnée aux uns et aux autres, lorsqu'ils acceptent de suivre leur conscience et de se sacrifier pour que la vie continue. Ces films, qui, par leur violence, sont souvent loin du film de patronage continental, sont une clé pour comprendre l'assurance des Américains dans la séparation du bon et du mauvais, dans l'évidence que le bon triomphe toujours, même s'il devient hors-la-loi, même s'il meurt, puisque Dieu l'a choisi pour être le meilleur et le modèle. On peut évidemment en rester à la délectation de l'action pure, mais c'est au détriment de ce que les Américains transmettent en profondeur et pratiquement à notre insu.

Ce détour par la culture cinématographique n'est pas simple interprétation conjoncturelle pour sauver la mythologie des religions. Il permet de saisir ce que l'image ne rend pas parce que son créateur l'estime implicite. Ces interprétations font désormais partie de notre patrimoine mental. En ce qui concerne la culture chrétienne sous-jacente aux productions culturelles européennes, seules quelques notions semblent aujourd'hui indispensables à mettre en œuvre, qui permettent de lire l'art européen (plastique, musical, littéraire, cinématographique...) autrement que comme une esthétique formelle, et qui permettent d'aller un peu plus loin dans la compréhension des fonctions - dans la société qui la produit et la reconnaît - de l'œuvre d'art. Les notions les plus importantes pour lire notre culture ne sont pas toujours identiques aux notions enseignées par le catéchisme actuel. Elles sont toujours à l'œuvre pourtant, sous forme sécularisée souvent, mais aussi tout simplement parce qu'on ne fait pas table rase d'un système de significations bimillénaire et qui a non seulement réinterprété les systèmes païens dans lesquels il s'est construit (le platonisme) mais a trié lui-même dans son héritage pour répondre aux hérésies. Prendre conscience de ces marqueurs n'est pas forcément provoquer des affrontements religieux car plusieurs aspects sont partagés par ceux qui nous semblent les plus éloignés, en particulier l'islam.

Des notions qui rapprochent ou séparent

Les religions du Livre partagent, nous l'avons vu, la même conception de la Création. Les conséquences en sont considérables. Toute identification possible entre les forces naturelles et la transcendance butte en effet sur ce fait majeur que la nature est l'œuvre de Dieu et ne peut se confondre avec Lui. Créer, donner l'être, est un acte particulier, qui n'appartient qu'à Dieu. Le monde judéo-chrétien et islamique s'éloigne ainsi des conceptions grecques par exemple : pour lui, la nature n'est pas émanation de l'Un sous une forme dégradée au fil du temps, elle n'est pas un principe rival du monde des dieux (dualisme)¹². Même si la Genèse est d'abord une façon de rendre compte de l'origine du mal plutôt que de son sens, cette communauté épistémologique, peu mise en avant d'ailleurs, donne un langage commun aux cultures édifiées par les trois religions, dans la mesure où elles réfutent toute possibilité de panthéisme et d'éternité du monde. Les trois religions partagent aussi l'idée d'un Dieu miséricordieux, fondamentalement bon, qui se penche vers tout être humilié ou se reconnaissant fragile dans sa création. L'homme est placé au centre de cette Création pour la dominer, c'est pourquoi, en dehors des courants franciscains qui développent la fraternité de l'homme avec toutes les autres créatures, les mouvements écologiques sont majoritairement sécularisés voire païens.

On peut faire la même remarque avec l'idée de Révélation, beaucoup plus consciemment connectée avec la volonté de dialogue inter religieux puisqu'elle a été réaffirmée par le concile de Vatican II, en même temps que les catholiques reconnaissaient la possibilité du salut dans les autres religions¹³. L'idée de révélation est d'ailleurs en relation étroite avec celle de la Création, puisque celle-ci est pour Dieu l'occasion de révéler son dessein d'amour sur toute chose. Les étapes de la révélation de Dieu par lui-même sont historiques, ce qui singularise les Religions du Livre du bouddhisme par exemple, qui a pour point de départ l'illumination éternellement retrouvée d'un sage. Dans les trois Religions révélées, des vérités éternelles sont données aux hommes par Dieu à l'aide de ceux qu'il choisit comme messagers, mais Dieu se révèle aussi directement à chacun des fidèles au fil du temps. L'essentiel de la piété et de la conscience individuelle de soi en découle. Dieu dirige les pas de chacun et prend l'initiative de la communication. Le rôle de l'homme est seulement d'accueillir ce don ; la notion de progrès en est confortée. Dieu se révèle lui-même pour que l'homme puisse le rencontrer, mais la Révélation ne sera parfaite et accomplie qu'à la fin des temps (l'Apocalypse est Révélation en anglais). Il y a peu de représentations de la Révélation, sauf par le biais des prophètes, et moins encore dans les mondes juif et musulman, soucieux d'éviter toute idolâtrie, mais la puissance de la représentation mentale d'un Dieu mystérieusement présent aux côtés de l'homme reste aujourd'hui très forte, même quand Dieu est remplacé par la Nation ou l'Humanité par exemple ; un tel rapport à la transcendance fait de l'homme un être singulier et unique dans la nature. La Révélation comprise ainsi peut donc être le support d'un humanisme.

D'autres notions divisent au contraire les religions du Livre en blocs irréconciliables : l'Incarnation, La Trinité, la Parole... La Trinité est l'aspect le plus sensible de la particularité chrétienne. La divinité est représentée sous l'aspect de trois personnes, Père, Fils, Esprit, mais trois personnes distinctes qui sont un seul Dieu. Le mot lui-même n'est apparu qu'à la fin du IIe siècle. Sa complexité a posé problème à plusieurs moments de l'histoire du christianisme.

Le fait que Dieu soit trin évite aujourd'hui l'anthropologisation du Tout-Autre chez les chrétiens, et surtout elle pose la divinité comme relation jusqu'à la communion, comme communication parfaite, comme réseau d'amour à trois pôles. C'est plutôt l'interprétation orientale qui est actuellement privilégiée, d'où le succès de l'icône d'Andrei Roulev (début du XVe siècle). Elle illustre au mieux la relation parfaite et la possibilité pour le fidèle d'y participer. Si la théologie orthodoxe de la Trinité domine actuellement, c'est que la notion est intéressante dans notre culture de la communication, comme modèle de communication instantanée et parfaite. Une étude sociologique de la pratique d'Internet en fonction des origines religieuses le confirmerait peut-être.

Plus importante encore est l'incarnation comme marqueur de l'identité chrétienne. Le christianisme affirme qu'en Jésus, Dieu a pris chair dans le sein de la Vierge Marie¹⁴. Le dogme de l'Incarnation

transforme la logique des rapports entre l'humanité et la transcendance, en particulier l'expérience du sacré. Les chrétiens baptisés se considèrent en effet comme frères et cohéritiers du Fils de Dieu, seconde personne de la Trinité, Dieu le Fils qui a marché et souffert comme eux tous et qui continue à être présent en tout homme.

À la différence des notions précédentes, les idées de prédestination et même d'élection sont beaucoup moins prégnantes qu'autrefois. Le puritanisme ou le jansénisme sont bien morts, mais leur utilisation dans le vocabulaire trahit encore une attitude devant le corps et le monde : pessimisme à l'égard du monde et de l'homme, rigueur morale extrême, foi en l'éducation pour former les êtres déformés par le péché. C'est plutôt aujourd'hui du côté de l'islam que ces notions sont opérantes, mais qui sait ? Spielberg nous montre qu'elles permettent de penser encore la morale.

Pour conclure...

Doit-on enseigner la théologie dans l'enseignement public ? Il est bien sûr hors de question d'entrer dans les subtilités élaborées par les appareils religieux au fil des siècles et parfois contradictoires (dans le cas de la Trinité par exemple). Mais il est indispensable de rendre compte des doctrines privilégiées qui sous-tendent une civilisation car elles permettent de la comprendre de l'intérieur et de la voir à l'œuvre à l'insu même de ceux qui y participent. Si la thèse de Max Weber sur *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* reste aujourd'hui à la fois discutée et fascinante, c'est justement qu'elle touchait pour la première fois les mécanismes des représentations d'un moment qui conditionnent une action collective. Présenter une Vierge de Vladimir, une Trinité de Roublev ou une Nativité de La Tour sans parler de l'incarnation, c'est rater une structure profonde de l'imaginaire européen de la maternité et de la relation familiale. Commenter la crucifixion du retable d'Isenheim sans dire que les panneaux s'ouvrent sur la Résurrection, c'est réduire l'œuvre d'art et refuser d'observer le monde autrement qu'à travers le malheur sans issue. C'est parce que les pèlerins atteints du mal des ardents et pris en charge par les Antonins pouvaient, par un acte de foi guidé par la représentation iconographique, croire en la Résurrection de ces chairs décomposées qu'ils pouvaient espérer la guérison en cette vie ou en l'autre. Chacun trouvera des exemples de ce type. Tout ce qui permet la compréhension en profondeur du monde qui nous entoure, de ses modes de production artistique et de ses codes de lecture est digne de pédagogie. L'enseignement doctrinal conditionné par cet impératif est enrichissement culturel, outil contre l'angoisse et non pas endoctrinement religieux car il n'a pas de cohérence doctrinale et mystique et reste fondé sur le comparatisme.

L'enseignement des religions, même à ce niveau doctrinal, suppose ainsi l'abandon de tout prosélytisme et l'acceptation de la recombinaison des croyances. C'est à ce prix seulement que l'enseignement des religions est pensable à l'école publique. Mais l'enjeu justifie ce sacrifice éventuel des croyants car la connaissance du religieux, dans son acception culturelle au moins, pourrait être l'occasion d'aller vers l'autre, d'entrer en dialogue et de construire un langage commun. Dans ce cadre de l'affrontement de patrimoines mentaux tantôt proches et tantôt éloignés, le pluralisme religieux est certes encore à penser, mais il est actuellement dialogue et non plus affrontement.

Ce n'est pas en niant les identités passées et présentes qu'on aide la société à se construire, mais ce n'est pas non plus en les exacerbant qu'on aide des individus différents à se parler et à assumer la modernité. Il faut donc être simplement lucide sur les représentations des uns et des autres pour pouvoir bâtir ensemble d'autres représentations qui correspondent aux aspirations du monde d'aujourd'hui à trouver un sens à la vie autre que celui de la consommation. Où trouvera-t-on l'éloge de la mixité et du métissage en même temps que la précision des définitions et l'abord raisonné des fondements religieux si ce n'est dans les classes d'histoire, de lettres ou de langue ? Tous les supports sont bons pour faire passer une analyse distanciée de ces sujets brûlants. Comment aider au mieux une société à vivre dans la paix et à priser au plus haut point les valeurs de tolérance et de partage si ce n'est en parlant des problèmes existentiels ? La tâche de l'école est plus que jamais d'aider ceux qui sont différents les uns des autres à entamer le dialogue dans le respect pour construire ensemble un monde ouvert vers un avenir capable d'aider les individus à se construire en profondeur.

-
1. Il est impossible de faire ici l'inventaire de toutes les publications des années 1989-1995. On se reportera aux travaux de Danielle Hervieu-Léger et de Jean Baubérot, à des synthèses commodes comme celle de François Boespflug, Françoise Dunand, Jean-Paul Willaime, *Pour une mémoire des religions*, Paris, 1996.
 2. On dit assez souvent que l'Occident n'a pas su développer une mystique de l'icône, c'est une affirmation rapide. Voir par exemple Nicolas de Cues, *Le tableau ou la vision de Dieu*, Paris, Cerf, 1986 et les travaux récents de Jean-Luc Marion, *La croisée du visible*, Paris, La différence, 1991.
 3. Pour une histoire rapide de ces dogmes principaux : Nicole Lemaitre, dans *Histoire du Christianisme*, t. XIV, 2001, p ; 61-73. On peut approfondir à l'aide des dictionnaires classiques, comme *Catholicisme ou l'Encyclopédie du protestantisme*, dir. Pierre Gisel qui proposent des références bibliographiques récentes.
 4. Coran, sourate XV, 16. Dans la Bible, voir Gn 2, 4-25 et Gn 1 (dans l'ordre d'écriture).
 5. Parfaitement exprimée dans le Coran : " Oui, ton Dieu est le Créateur, qui ne cesse de créer " XV, 81.
 6. Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989 (1ère éd. anglaise, 1957).
 7. Pour lutter contre l'hérésie arienne, qui refuse de faire du Christ la seconde personne de la Trinité, le concile de Nicée rédige le 19 juin 325, le Credo, qui est toujours en usage, credo repris par les conciles de Constantinople en 381, d'Ephèse en 431, de Chalcédoine en 451, contre les hérésies qui niaient soit la divinité soit l'humanité du Christ ou qui subordonnaient l'une à l'autre.
 8. Le 22 octobre 451, le concile de Chalcédoine fixe ce dogme dans une terminologie très ferme : " Nous enseignons tous unanimement que nous confessons un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, le même parfait en divinité, et le même parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité et le même consubstantiel à nous selon l'humanité...un Christ ne se fractionnant ni se divisant en deux personnes, mais un seul et même Fils...". Textes et traduction dans *Les conciles oecuméniques. Les décrets*, t. 2*, Paris, Cerf, 1994, p. 198-199.
 9. Marc Augé, *Le Dieu objet*, Paris, 1988.
 10. Jacques Gernet, Etienne Balazs, *La bureaucratie céleste*, Paris, 1968.
 11. On la voit très souvent à l'oeuvre dans les films policiers ou dans les analyses plus psychologiques, par exemple dans *Hardcore* de Paul Schrader (1979), un regard glacé sur les méfaits de la croyance en la double prédestination. C'est dans le cadre de la conscience de plus en plus troublée de l'élection mais encore de la lutte impitoyable entre les forces du mal et celles de la vie que réfléchit *Blade Runner* de Ridley Scott (1982), pour ne prendre que quelques exemples parmi d'autres.
 12. Pour l'analyse de la Création dans un environnement chrétien : voir les articles classiques du *Dictionnaire de théologie catholique*, et de *Catholicisme*, complétés par Pierre Gisel, *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1980.
 13. La définition catholique de la Révélation est actuellement formulée dans la constitution *Dei Verbum* (18 novembre 1965) puis dans la déclaration *Dignitatis humanae* (7 décembre 1965).
 14. La naissance virginale de Jésus est affirmée à la fois par toutes les Eglises chrétiennes et par l'Islam. Pour le christianisme, Marie est appelée Mère de Dieu depuis le concile de Chalcédoine (451).

Sur la peinture religieuse du XVIIe siècle : quelques pistes de réflexion

Dominique Ponnau, président de la commission de sauvegarde et d'enrichissement du patrimoine culturel

Au moment d'entrer vraiment dans le sujet qui m'est imparti, je me sens saisi d'une crainte voisine de la panique. Je ne sais rien, à cette heure, de l'atmosphère qui aura régné sur ce colloque. Je sais pourtant ceci : les spécialistes, qui m'auront précédé et qui me suivront dans l'ordre chronologique de son déroulement, ont à mes yeux, sur moi, une impressionnante supériorité. Vous tous avez en partage une connaissance théorique certainement profonde de vos sujets ; un souci et un apprentissage de la distance qu'impose, vis-à-vis de son objet, toute pédagogie ; spécialement une pédagogie s'adressant à de jeunes esprits ; plus spécialement encore quand le sujet est scabreux - au sens étymologique du mot -, quand le sujet donc est glissant, périlleux. Or le sujet que j'ai à traiter : " Formes et sens dans la peinture du XVIIe siècle ; pistes de réflexion ", me semble particulièrement difficile, complexe, glissant et périlleux pour toute personne, mais singulièrement pour moi, non seulement parce-que, fût-il circonscrit dans le temps - un siècle, mais quel siècle ! -, il est immense et défie le résumé ; non seulement parce qu'il est, tant du point de vue des formes que du point de vue du sens (ou des sens) d'une extrême complexité et de plus très éloigné des connaissances de la plupart des élèves d'aujourd'hui ; non seulement parce qu'il suppose dans l'auditoire - consécutivement à cette dernière assertion - des bases culturelles dont, pour la plupart, ces élèves sont, je le crois, particulièrement dépourvus ; mais parce je crains d'être l'une des personnes les moins aptes à la traiter sur le registre qui convient en cette enceinte. Vous attendez, je crois, des orientations pédagogiques qui imposent - ainsi que je le disais il y a un instant - distance vis-à-vis de l'objet étudié et respect à l'égard de ceux à qui l'on en propose l'étude ; or, si je me crois animé d'un profond respect des consciences, je me sens, en présence des œuvres d'art, moins pédagogue qu'interprète, non pas au sens herméneutique, mais au sens musical de ce mot. Je ne prétendrai pas, bien sûr, tout ignorer de mon sujet, mais je sais qu'en présence d'une œuvre d'art, qu'elle soit musicale, poétique, architecturale, picturale - et il s'agira ici de peinture -, faisant bien sûr appel, consciemment, subconsciemment, inconsciemment à des connaissances artistiques, techniques, historiques, mythologiques, théologiques, que je puis avoir glanées ici et là, ce qui l'emporte chez moi sera toujours le registre interprétatif. Supposons par exemple que j'écoute le " Canticum Beatae Mariae Virgini " de Marc Antoine Charpentier ; certes il ne sera pas indifférent que je connaisse ou que j'ignore tel ou tel aspect de sa technique instrumentale et vocale, tel ou tel aspect de la théologie mariale en rapport avec la théologie angélique du catholicisme français de son temps ; il ne sera pas non plus indifférent que je connaisse ou que j'ignore la langue latine, en laquelle ce prodigieux programme de théologie sonore se déploie, mais toutes ces connaissances, pour moi, seront ordonnées à la " délectation ", à la délectation que j'éprouve à entendre cette hymne à la gloire de la Mère de Dieu, hymne à la beauté de laquelle contribuent à l'envi les voix féminines des anges et celles masculines des humains. Mon regret principal sera de n'être que l'auditeur et non l'un des chantres de ce chant. Certes, je suis persuadé, je suis même certain que, dans ce " Canticum ", je pourrais chanter l'une des voix sans adhérer selon la foi au mystère ici développé, des " Privilèges " de Marie, mais, le chantant, avec ou sans adhésion de foi, je ne pourrais imaginer m'abstenir de la poésie spirituelle dont le souffle emplit mes poumons et, distinctement énoncé, surgit de mes lèvres. Pas plus ne pourrais-je le faire si je m'essayais, fût-ce en m'efforçant de garder la distance que recommande - à tort ou à raison - Diderot dans *Le Paradoxe du Comédien*, de faire participer un auditoire à la musique de *Phèdre* ou à celle de *Bérénice*. Je ne dis pas que j'aurais raison de procéder ainsi, encore moins que cette manière musicalement interprétative de l'œuvre d'art, en l'occurrence de l'œuvre d'art picturale dans le sujet qui m'est imparti, soit la seule valide. Je dis seulement que je ne peux me libérer d'elle - à supposer qu'il s'agisse d'une libération - et que cette manière ne répond probablement pas aux exigences d'objectivité que certains d'entre vous, en majorité sans doute, attendent d'un regard sur l'œuvre permettant l'ouverture d'autres regards sur cette œuvre et, par elle, l'entrée dans la complexité des univers symboliques qu'elle rassemble et diffuse tout à la fois.

J'essaierai pourtant, sur le registre qui est le mien, de discerner et de mettre en lumière quelques chemins d'interprétation des œuvres, quelques rapprochements entre des univers en apparence très différents, quelques sources en elles cachées permettant de suivre, à partir d'elles, les ruisseaux de connaissances parfois éloignées d'elles, en suggérant certes des chemins faciles mais véritables, où le registre de l'art permet des apprivoisements sans captations séductrices, des apprentissages de sympathie et même de communion avec certaines œuvres, sans présupposés ni conséquences apologétiques, mais, ce faisant, je n'aurai garde de prétendre que ces chemins soient sans péril. Ce sont, à mon avis, des chemins de crête où, sans cesse, l'on risque la chute, soit que l'on ait eu peur de l'audace, soit que l'ayant osée, l'on accepte avec témérité le risque du conflit. L'art est fondamentalement réconciliateur, ai-je eu souvent l'occasion de dire ; mais j'ai toujours ajouté qu'il l'était au péril presque inévitable du conflit. C'est, en toute honnêteté et avec un esprit foncièrement pacifique, ces périls qu'il faut affronter, à moins de consentir à l'ignorance ou à une indifférence qui, à mon avis, s'agissant de l'art, appauvrit gravement sa connaissance. Comment associer, à son propos, distance et retentissement, engagement et partage, tel est mon dilemme.

Je commencerai par quelques exemples en apparence inoffensifs. Ils sont fort utiles, je crois, en tant qu'ils expriment la présence d'une poésie spirituelle, d'une poésie oserai-je dire, de l'éternité, en des univers formels ne devant rien, en apparence ou en fait, à des contenus strictement religieux, au sens où on les entendait massivement dans l'Europe du XVII^e siècle, c'est-à-dire chrétiens. Je pense essentiellement à l'art du paysage et à la peinture puisant ses sujets dans l'histoire morale ou dans la fable antique.

Ruysdaël, *Paysage* - Louvre

Aucune personne un peu sensible, ne récusera la puissance méditative, la profonde résonance poétique, au plus intime de l'être, du *Coup de soleil* de Ruysdaël. Sans doute ne sera-t-il pas malaisé, auprès d'un grand nombre, de faire percevoir, dans ce merveilleux paysage sous ce ciel immense où voguent les nuages, la stridence douce, la dissonance délicate de cette soudaine incisive de la lumière citronnée dans la grisaille bleutée du soir. Peut-être verra-t-on s'ouvrir les vannes de l'interrogation sur la blessure du monde, la déchirante beauté d'un rayon acide et fugitif avant l'entrée du monde dans la nuit. Déjà peut-être aurons-nous ouvert ce que j'appellerai les âmes à une communion dans l'éternité de l'éphémère qu'il nous est donné de voir.

Nicolas Poussin, *Paysage avec Pyrame et Thisbé* - *Paysage avec Diogène* - Louvre

À l'étape suivante de mon chemin, je continuerai à marcher dans le paysage, mais dans un paysage animé par les passions des hommes, passions dont le récit ne prêterait pas à polémique, soit qu'elles appartiennent évidemment à la fable, soit qu'elles illustrent l'aventure métaphorique d'une vie juste et qui peut-être, en un temps lointain qui abolit tout risque de conflit entre nous, eut sa part de réalité.

Je prendrai ainsi, pour exemple, parmi tant d'autres possibles, deux peintures de Poussin, l'une mythologique, l'autre historique : le *Paysage avec Pyrame et Thisbé* et le *Paysage avec Diogène*.

Paysage avec Pyrame et Thisbé

Ici, peut-être demanderai-je à mes élèves de faire silence un instant. Peut-être leur demanderai-je ce qu'ils voient ; ce qu'ils croient comprendre de cette histoire. Mais sans doute aurai-je, auparavant, conseillé de lire les sources anciennes (Ovide, *Métamorphoses* IV) du récit. Peut-être aurai-je essayé d'aider mes élèves à entendre ce que suppose cette image, mais qui ne s'y trouve pas : l'histoire des deux familles ennemies ; du mur percé par où les deux jeunes gens se murmuraient leur amour ; leur décision de s'enfuir, de se retrouver et de s'épouser près du mûrier fatal. Peut-être leur demanderai-je s'ils connaissent d'autres exemples d'un tel amour tragique. Peut-être, demeurant dans la fable antique, les orienterai-je vers les amours d'Héro et de Léandre. Mais peut-être aussi, les orienterai-je vers

Vérone, les Capulets, les Montaigu, Juliette et Roméo. Peut-être les inviterai-je à lire Shakespeare et quelques autres bons auteurs...Revenant au tableau, peut-être les prierai-je de s'y aventurer avec moi, de se demander à quel moment de l'histoire l'œuvre s'arrête ; et s'ils me disent que c'est, à l'évidence, au moment où Thisbé découvre, avec sa propre tunique ensanglantée, le corps de Pyrame, s'étant donné lui-même la mort pour avoir cru à sa mort à elle, et où elle s'apprête à se tuer à son tour sur le corps de son ami, je leur dirai qu'ils ont raison, mais d'une raison peut-être un peu courte, puisqu'au delà de la double mort absurde des amants, la lionne féroce continue ses ravages et, à travers cet animal sauvage, la nature entière semble participer à des violences aussi terribles qu'incontrôlées, vents furieux, arbres foudroyés, ciels en fureur dans l'éclair qui les zèbre de part en part ; au milieu de tous ces éléments livrés à quelque aveugle folie, l'homme, leur demanderai-je, compte-t-il ? Ou bien est-il le jouet d'un prodigieux déchaînement ? Peut-être me répondront-ils qu'en effet la violence et l'absurdité sont partout, dans la nature et dans le cœur de l'homme. Alors, peut-être les inviterai-je à s'interroger sur le calme des troupeaux au bord du lac et sur la calme surface de ce lac, qui devrait, lui aussi, être en furie, mais qui, au contraire, recueille la fureur des choses avec une sérénité en laquelle peut-être, derrière le voile de leur démente pourrait résider non leur reflet, mais leur secret ? Sans doute, parmi ces élèves, n'en persuaderai-je qu'un certain nombre. Et peut-être aucun. Peut-être m'apprendront-ils des choses que je n'ai pas vues. Peut-être changeront-ils fondamentalement mon regard. Mais peut-être, par le regard, par l'invitation aux lectures comparatives, au discernement de la multiplicité des temps dans l'œuvre donnée à voir, au paradoxe de l'incertaine réalité comme de l'incertain reflet des choses, nous entraînerons-nous à percevoir que l'art du peintre, sans quitter son registre de peinture, se déploie, fût-ce à travers la fable, en une immense interrogation métaphysique qui nous préparera, plus tard, à aborder plus sereinement d'autres peintures inspirées, elles, d'un mystère toujours actif en ses formes comme en son contenu religieux pour certains d'entre nous, mais susceptible de nous concerner tous, non sur le plan de la foi, mais sur celui de la culture et de la métaphore, et de nous permettre ainsi le partage de l'émotion.

Paysage avec Diogène

Avant d'aborder de telles œuvres au contenu religieux explicite, je voudrais rapidement contempler avec vous le *Paysage avec Diogène* du même Nicolas Poussin. Ici, nulle tragédie, nul combat entre l'absurde et le sens : le déploiement harmonieux d'une vie bien remplie, selon un itinéraire de sagesse, parvenu désormais à son terme. Avant de dire à mes élèves qui est Diogène, il me semble que je les prierai de s'imprégner du paysage, de la splendide et parfaitement sereine harmonie de la nature et de la civilisation des hommes, de ce ciel immense et limpide aux premiers instants de la vêprée, quand le soleil illumine encore généreusement les magnifiques monuments de la ville lointaine et si haute à l'horizon, des reflets de ce ciel immense dans l'eau du lac aussi noble et serein que lui. Peut-être alors inviterai-je mes élèves à se rappeler le miroir du ciel et de l'eau dans le paysage tragique d'il y a un instant. Peut-être leur indiquerai-je qu'il y a là un leitmotiv cher à Poussin, où la méditation de tout homme peut, elle aussi, fût-ce loin de la peinture, *in vivo* donc, trouver un lieu propice à son interrogation sur le monde et sur la place de l'homme sur son théâtre. Peut-être alors - mais peut-être à un autre instant - leur dirai-je que la ville haute et altièrre, si belle, est la Rome où Poussin vécut et que ce grand monument est le " Belvedere ", le palais romain de la " Vue belle " donc. Peut-être ferai-je goûter le plaisir de la promenade, de la baignade, de l'innocente nudité ; peut-être indiquerai-je que les dieux eux-mêmes - les dieux, nous y voici enfin ! - prennent chacun leur repos en paix avec la nature et avec les hommes. Sans doute alors, au plus tard en ce temps de la promenade, je leur ferai, j'espère, savourer avec moi la verdure ; les herbes fraîches, les grands arbres ; et je leur montrerai le chemin de terre sinueux qui mène jusqu'à nous parmi la verdure et les frondaisons. Enfin je leur parlerai de cet homme debout, au premier plan, juste devant nous, à moitié nu, demi-vêtu de vert, d'un vert légèrement distinct du vert de la verdure, comme la peau de son corps est d'un brun légèrement distinct du brun du chemin. Peut-être leur suggérerai-je que cet homme - un philosophe, appelé Diogène, connu par son homonyme Diogène Laërce, vécut il y a longtemps, non à Rome mais à Athènes (mais pour Poussin, Rome et Athènes, c'est tout un) fut un " cynique ", - mais que voulait dire ce mot ? Sûrement pas ce qu'il signifie aujourd'hui. J'essaierai de l'expliquer. Et je dirai aussi que, sans doute, ici, pour Nicolas Poussin, Cynique ou d'une autre École, Diogène est, avant tout, un philosophe, un

homme dont le chemin de vie fut un chemin vers la sagesse, vers l'essentiel. Quittant la haute ville, l'harmonie des ciels et des eaux, les dieux eux-mêmes, s'assimilant presque, - mais presque seulement - à la verdure et à la terre, au terme de son chemin, il découvre que l'essentiel de la sagesse, il ne l'a pas encore atteint. Il pensait que, pour boire l'eau de la rivière, il fallait une coupe. Ici, à demi- vêtu d'une tunique d'un jaune d'or, un jeune homme buvant, à même la rivière, l'eau dans sa main, enseigne à son insu l'ancien, lui apprenant qu'avant de franchir la rivière ultime, il faut, parachever son chemin d'ascèse. Il me semble qu'un tel tableau peut aider le maître à faire entendre à bien des jeunes gens et même à des enfants, sans abdiquer sa responsabilité de maître - tout au contraire ! - que, dès le début, autant qu'au terme du chemin, l'enseignement est réciproque et le fruit d'un partage.

Si je procède ainsi, si je sais engager et poursuivre le dialogue entre maître et élèves en présence d'une œuvre, en sa présence au sens fort de ce mot, peut-être aurai-je posé avec mes élèves quelques jalons essentiels de confiance pour des échanges et des débats autour d'œuvres plus explicitement religieuses ; car j'aurai peut-être, nous aurons peut-être ensemble découvert, entendu, quelques harmoniques spirituels vibrant en des œuvres aux contenus ne semblant pas, en première apparence, relever de ce registre.

Poussin, *Les Quatre saisons* - Louvre

Peut-être alors aborderai-je, non sans trembler, le dernier ensemble de chefs-d'œuvre peints par Nicolas Poussin : *Les Quatre saisons*. Je me permettrai de suggérer qu'étant sa dernière œuvre sans doute, cet ensemble de quatre tableaux pourrait être considéré comme son testament. Je soulignerai d'abord une ambiguïté, ou une ambivalence, ou mieux peut-être, une dualité dans la titulature. Il ne s'agit pas seulement des quatre saisons de l'année, mais de quatre saisons empruntées au texte biblique. Le Printemps représente le Paradis terrestre avec Adam et Ève (Genèse I, 2-3) ; l'Hiver est figuré par le Déluge (Genèse VI, - VIII), l' Automne est emprunté à la découverte du pays de Canaan par les Hébreux (Livre des Nombres XIII) ; L'Été illustre le Livre de Ruth ; certes, je renverrai mes élèves à la lecture de ces livres bibliques. Mais je ne suis pas certain que je commencerai par-là. Peut-être commencerai-je par la rencontre avec les œuvres, au musée du Louvre si je puis, ou sinon par reproduction. J'expliquerai que chacun de ces quatre tableaux est une entité, mais que chacune de ces entités participe à un ensemble organique ; que, si l'on regarde la présentation au Louvre, présentation historiquement fidèle semble-t-il, la succession des œuvres ne suit pas obligatoirement celle des saisons ; que l'on peut certes commencer par Le Printemps ! mais que l'on n'est pas obligé de suivre par l'Été ; que l'on peut tout aussi bien commencer ou finir par l'Automne ou par l'Hiver ; que même l'on dit que, des quatre saisons, l'Hiver, - le Déluge donc - aurait été peinte la dernière. En tout cas, à un moment ou à un autre, je ferai remarquer que cette présentation à la fois cyclique et libre des quatre saisons et de quatre temps spirituels de l'homme selon la Bible, en a entraîné certains à se demander si Poussin ne manifestait pas là quelque proximité avec une conception cyclique des périodes du monde et de l'âme, qui, pour s'appuyer sur des livres bibliques, n'en contreviendrait pas moins à la perspective juive et chrétienne d'un temps orienté, allant de la création initiale au Festin eschatologique dans le Royaume de Dieu.

Peut-être évoquerai-je et conseillerai-je la lecture de quelques textes anciens, grecs et latins bien sûr, mais aussi orientaux, évoquant cette succession des cycles temporels. Peut-être ferai-je sentir que, dans la pensée judéo-chrétienne elle-même, de tels accents ne sont pas inconnus. " Rien de nouveau sous le soleil ", dit l'Ecclésiaste : " Ce qui a déjà été, de nouveau sera ". Je n'affirmerai rien cependant, en la matière, laissant vivre et grandir peu à peu dans les regards et les pensées, une méditation ouverte sur chacune de ces œuvres et sur leur ensemble, et soulignant à la fois la fidélité aux textes bibliques, la liberté prise avec eux, le fait que l'ordre du voir et l'ordre de l'écrit, les voulût - on très proches - et je ne suis pas sûr que Poussin l'eût désiré - sont fort différents et constituent des univers mentaux qui ne peuvent se superposer.

Je n'analyserai ici, à fond, aucune de ces oeuvres. J'évoquerai seulement tel ou tel point révélateur de cette différence entre le registre de l'écriture et celui du voir, ainsi que la fidélité de Poussin au texte, associée à la liberté qu'il prend vis-à-vis de lui, liberté tant picturale que philosophique, il me semble.

Premier exemple, le " Printemps ", l'éclat de l'aurore, la fraîcheur de la lumière matutinale, - mais est-elle assurément matutinale ? Si elle était vespérale aussi ? Si elle était en même temps l'une et l'autre ? Quelle garantie que ces deux lumières dorées s'excluent ? J'essaierai de faire partager mon incertitude, relevant de l'ordre poétique ; j'essaierai surtout de partager le sentiment d'innocence que ces deux corps humains, celui d'Ève et celui d'Adam, expriment dans leur nudité. J'évoquerai, bien sûr, le fruit défendu de la Genèse, puisqu'Ève, à l'évidence, le désigne à Adam pour le cueillir. Mais dans cette œuvre, qu'est-ce qui indique que le fruit désigné par Ève soit un fruit défendu ? La présence du serpent tentateur ? J'ai lu beaucoup de textes qui en parlent à propos de ce geste d'Ève dans le Printemps de Poussin. Leurs auteurs sont si certains de sa présence, à cause du texte de la Genèse, qu'ils ne la mettent absolument pas en doute. Cependant, malgré mes efforts réitérés, je n'ai jamais vu ce serpent. J'ai demandé à plusieurs amis, historiens de l'art, conservateurs, de m'aider à le discerner. Ils ne l'ont pas vu davantage. Peut-être y est-il, mais s'il y est, il est si bien caché qu'il n'y est que pour donner l'illusion qu'il n'y est pas, ce qui serait surprenant en soi - à cause du texte de la Genèse et des innombrables représentations du premier péché - mais aussi parce que Poussin est fasciné par les serpents et en montre en de nombreuses peintures. J'en viens alors à suggérer que peut-être aux yeux de Poussin, l'innocence initiale de l'homme et de la femme n'est pas ternie par la recherche de la connaissance dans l'arbre qui en porte le fruit (la recherche du texte de la Genèse sera ici opportune). Peut-être au contraire est-ce du cœur de l'état d'innocence que l'humanité souriante se propose de goûter à un fruit, le fruit du savoir et, par lui, de l'aventure humaine, certes douloureuse désormais, car l'aventure, non seulement celle de l'humanité mais celle de toute vie humaine, suppose effort et douleur, mais vaut la peine d'être tentée (et le mot " *peine* " porte ici toute sa charge, non de culpabilité, mais de douloureux efforts). Il va falloir partir. Partir vers le soleil peut-être. Pour l'heure, dans la communion merveilleuse des sourires, et la plénitude harmonieuse de l'innocence, l'humanité s'apprête, encore en repos, à cheminer sur le dur chemin de l'apprentissage de sa dignité. Or, si tel est bien, non certes le sens obvi, mais la musique de cet instant paradisiaque - et je rappelle ici mon regard d'interprète, non de savant, sachant que bien d'autres interprétations sont possibles - je percevrai aussi un transfert des rôles de l'homme et de la femme par rapport au livre de la Genèse. Certes, ici, c'est bien, comme dans le livre, la femme qui, d'un doigt puissant, invite l'homme à goûter le fruit. Mais ce faisant, elle ne l'invite pas à pécher. Elle l'invite à l'aventure de la vie. Elle est déjà en train de se lever, lui est encore assis dans l'herbe fraîche. À la femme appartient l'initiation de l'humanité à l'aventure de la liberté. Adam demeure encore dans le repos et la fraîcheur de l'herbe où il est assis. Ève, blanche comme il sied aux anatomies féminines du temps - comme la peau bronzée d'Adam sied aux anatomies masculines -, est tout iridescente de la verdure des herbes dont elle s'éloigne en se levant. Adam et Ève, chacun à sa manière, mais en très harmonieuse et innocente communion, respirent encore la terre maternelle d'où ils viennent et qu'ils vont quitter. L'aventure peut commencer. Dieu, le Créateur, dans le ciel limpide, s'éloigne de sa créature la plus chère. Est-ce pour une autre raison que celle-ci : non pas abandonner la femme et l'homme à leur sort, mais s'effacer devant eux pour qu'eux-mêmes, comme Il les a modelés, modèlent leur histoire ? Je m'efforcerai de suggérer une telle interprétation, non comme une certitude, mais comme le retentissement en moi d'une peinture dont je vois bien qu'elle peut s'offrir à de tout autres regards, mais dont je crois ne pas trahir la partition.

Je tenterai le même effort pour l'Hiver, Le Déluge. Mes élèves, je l'espère, soit sur mon conseil, soit par eux-mêmes, liront le texte dans la Genèse (ch. VI-VIII). De même seront-ils avertis que le récit du Déluge se retrouve dans un grand nombre de traditions culturelles, à certaines desquelles la Bible a elle-même fait des emprunts, surtout parmi les cultures mésopotamiennes, dont son texte s'inspire quelque peu. Mais je devrai être attentif, ici comme ailleurs, à ne blesser personne dans mon auditoire, conscient que le relativisme historique peut troubler certains jeunes esprits autant que certaines affirmations péremptoires sur l'historicité des événements racontés dans la Bible.

Pourtant, avec respect et prudence, j'aurai tenté d'ouvrir autant que possible le champ culturel auquel se réfère, consciemment ou non, ce tableau. Je demanderai qu'on le regarde bien. Certainement aurai-

je présenté la scène du cataclysme comme un théâtre, le théâtre d'une vérité psychologique et spirituelle dont les praticables sont, à droite et à gauche, les rochers. Je souhaiterai peut-être entendre de celui-ci ou de celui-là quelle tonalité il attribue à cette scène. Triste ? Tragique ? Mais en quoi ? Je dirai sans doute - je ne sais à quel moment et du reste le moment variera selon la visite et la réceptivité plus ou moins active de mes auditeurs -, que pour un contemporain de Nicolas Poussin et pour lui-même, que soit présente ou non chez le spectateur ou le peintre une adhésion de foi à la scène représentée, l'histoire biblique du Déluge est extrêmement familière, que tout le monde est ici en péril de mort, ou plutôt que tout le monde ici, hommes et animaux, court à une mort certaine, à cause du péché des hommes, dont Dieu veut, dans l'engloutissement général, si l'on peut dire, laver la terre. Pour un contemporain de Poussin, donc, et pour Poussin, tous les êtres vivants, ici, sont appelés à la mort par noyade, tous, hormis ceux qui, là-haut à gauche, sont rassemblés dans l'Arche avec Noé et sa famille : un couple de chacune des espèces animales vivantes. Je porterai peut-être à ce moment mon regard sur l'Arche et je ne suis pas sûr que je verrai en elle, comme certains auteurs, l'espérance de son voyage vers le soleil, car brouillés me paraissent les ciels de son aventure, et bien mouillés eux aussi les soleils qui l'accompagnent. Je me dirai donc peut-être que décidément, ici, tout est terrible et sans espoir. Peut-être vérifierai-je si mon sentiment est partagé par ceux qui m'écoutent. Et peut-être vérifierai-je auprès d'eux ma propre hésitation sur le tragique de cette scène. Peut-être me demanderai-je et leur demanderai-je les raisons d'une impression si calme, avec les implacables mais fermes horizontales des nappes d'eau, de l'une des barques et des épaves, comme si le tragique du destin, sans se nier, sans être nié, s'apaisait dans la tranquillité - stoïcienne ? - de l'inéluctable. Stoïcienne ai-je dit. Je ne le dirai pas d'emblée. Je le dirai longtemps après cette première entrée en résonance avec cette scène si étrangement calme et grave. Mais quand je le dirai, ce sera comme on ouvre une porte sur un paysage inconnu, que l'on suggère, un jour, d'explorer car son âme est peut-être déjà mystérieusement présente dans ce paysage que je crois apprendre à connaître parce que je l'ai, depuis quelques instants, sous les yeux...

Puis j'interrogerai le pathétique effort de l'humanité pour survivre. Selon le mode du "sauve qui peut" individuel, illustré par ces deux hommes au devant de la scène, agrippés à une planche ou à l'encolure d'un cheval ; selon celui de la solidarité humaine, comme le montre l'effort pour monter dans la barque sans que s'y opposent ceux qui y sont déjà ; selon le mode de l'amour familial, m'arrêtant sur l'effort de la mère pour hisser jusqu'à la main du père leur enfant et là, j'essaierai de faire ressentir le paradoxe doux et tragique du sens des formes : on voit qu'ici la maman ne peut hisser l'enfant jusqu'à la main du père, que celui-ci tend en vain. Figée à ce stade, l'image évoque à jamais, dirai-je, au moins tant qu'elle s'offrira à nos yeux, cette impuissance de l'amour paternel ou maternel à sauver l'enfance ; mais, ajouterai-je, le spectateur, sachant que l'eau monte, sait par là-même que la mère et l'enfant rejoindront le père sur le rocher ; mais, sachant aussi que l'eau engloutira le monde, il sait par là que cette famille, réunie pour quelques heures sur le rocher, sera engloutie avec lui sous peu et que vain est donc l'effort de leur amour et de leur désir de survivre ensemble ; de plus, comment des yeux habitués à se représenter la famille idéale sous les traits de la sainte Famille n'y verraient pas ici une claire allusion d'autant que l'enfant est enveloppé dans un ample vêtement rouge, tel un enfant Jésus de la peinture ancienne présenté dans les vêtements d'un empereur ? L'amour solidaire de l'humanité pour elle-même, et même celui de la cellule familiale, si aisément associée dans l'imaginaire à la Famille par excellence, la sainte Famille de Marie, Jésus et Joseph, sont donc ici présentés comme voués à l'anéantissement. Il en va de même, semble-t-il, dans la prière montant vers Dieu. C'est tout le thème, bouleversant je crois, de la barque en provisoire suspens au lieu où se déverse la cataracte. Un homme y soutient, lui entourant les reins de son bras, son compagnon qui, en leur nom, mais aussi peut-être au nom de l'humanité entière, implore la miséricorde divine. Nul ne lui répond, sinon l'immense éclair et la foudre. Dieu est-il présent dans le tonnerre ? S'il y est, pourquoi couvre-t-il de violence et de terreur la supplication humaine ? Parce que la race humaine n'a cessé de pécher depuis Adam, et qu'un seul juste, Noé, s'y est trouvé ? Mais on voit bien ici que tous les hommes sont innocents et bons. Dieu est-il donc implacable ? Mais quel Dieu ? Le Dieu de la Bible ? Le Dieu qui manie la foudre de la vengeance, Jupiter donc ? J'ouvrirai alors de nouveau la fenêtre sur la mythologie antique... À moins encore que Dieu ne soit rien d'autre que la force implacable de la nature, d'une nature indifférente à la joie comme aux peines des hommes et qui, en son hiver diluvien, le leur signifie dans le fracas. La distance entre la peinture et le texte initial de référence est évidemment considérable. Elle l'est plus

encore si l'on considère, à gauche, l'immense serpent qui, derrière l'homme en prière, s'étire, parallèle à l'éclair (mais aussi fluide que l'éclair est saccadé), promis, contrairement au texte de la Genèse, mais conformément aux mythes innombrables touchant l'ambivalence du monstre aquatique, promis, disais-je, à la vie, dans l'eau qui engloutit tout autre vie que la sienne. Et quelle explication donnerai-je à la présence imposante et vivace, ici, du grand serpent absent du Paradis terrestre ? Risquerai-je une interprétation certaine ? Demeurerai-je dans la vibration de l'incertitude ? Où serai-je donc, en regard de l'Hiver, du Déluge ? En présence de quelle culture, de quelle réflexion ? De la culture, de la référence, de la réflexion bibliques assurément ! Mais assurément dans celles que propose le simple regard sur la nature, sur la vie, sur la mort, sur la philosophie antique, sur les grands archétypes symboliques communs à de nombreuses civilisations, plus ou moins en rapport entre elles, ou tout simplement présentes dans les profondeurs de la conscience et de l'inconscience humaines.

De tout cela, concluerai-je au pessimisme de Poussin ? Mais alors, que ferai-je des symboles splendides de bonheur et d'harmonie majestueuse contenus dans le tableau de l'Été, des épousailles en Booz et en Ruth, du peuple d'Israël et de l'étrangère, de l'homme et de la femme, de Dieu et de l'humanité, de la référence biblique et de la référence païenne, du symbole des blés superbes, aussi hauts que l'humanité même, où une interprétation chrétienne controversée voit une allusion au pain eucharistique ? Interprétation chrétienne controversée ? Assurément. Interprétation dont l'argumentaire pourtant n'est pas sans force, mais qui, sans polémique, discrètement présentée comme une hypothèse, pourrait nourrir un dialogue fécond et non polémique entre chrétiens, juifs, agnostiques, dont les fondements seraient des éléments tirés de grands textes mystiques et de grands textes littéraires du temps de Poussin.

Mais on voit que le splendide Été de ce peintre cache lui-même, et en même temps révèle, dans sa splendeur apparemment innocente, de nombreux et difficiles débats, non seulement entre érudits, mais aussi entre maîtres et élèves.

Il en va de même de l'Automne et de la grappe immense, ainsi que des grenades rapportées de Canaan - selon le livre des Nombres - où il est dit que les habitants du pays où coulent le lait et le miel sont de féroces géants pour ainsi dire impossibles à combattre. Or, ici, que voyons-nous ? Un monde vespéral tout à fait paisible, deux femmes, un pêcheur ; deux guerriers en revanche, portant la grappe immense eucharistique elle aussi, selon les chrétiens, guerriers farouches qui s'en vont du pays, mais qui y reviendront, introduisant la lutte en ce nouvel Eden, en cette nouvelle Arcadie, d'où jusque-là l'Histoire et la douleurs de ses accouchements semblaient absentes.

On imagine sans peine, ici encore, les débats, les risques de tension qui, si discrètes, respectueuses et distancées soient les interprétations, l'ensemble des Quatre Saisons de Poussin peuvent faire surgir dans le contexte non seulement d'inculture, mais de repli identitaire en lequel nous vivons parfois ! On voit aussi combien ces chefs-d'œuvre, étudiés selon l'ordre que l'on voudra, qui lui-même sera, selon les circonstances, opportunément changé, pourront ouvrir l'esprit sur la multiplicité des registres culturels auxquels ils se rattachent, sur la diversité des interprétations qu'ils suggèrent, sur la poésie musicale et spirituelle qu'ils respirent. On voit peut-être qu'ils ne donnent aucune réponse dogmatique aux questionnements de l'homme sur lui-même, mais qu'à ce questionnement lui-même ils offrent l'immensité, pour ainsi dire infinie, des réponses possibles ne résolvant certes nullement le mystère, mais invitant à le contempler.

Vélasquez - Prado

Mais qu'en sera-t-il de l'approche d'œuvres explicitement ordonnées au mystère chrétien, c'est-à-dire à l'approche du mystère humain massivement privilégié dans la France du Grand Siècle ? Je ne pourrai nullement, sauf à manquer de courage et d'honnêteté par rapport à l'Histoire, faire l'impasse sur lui. Et je devrai savoir qu'il peut violemment heurter. Comment présenterai-je, par exemple, le Christ en croix ? Le plus beau des enfants des hommes, selon le regard que porte sur lui Vélasquez ; qu'est-ce à dire ? D'où cela vient-il ? De quels textes scripturaires ? De quels textes mystiques ? Comment ne pas blesser

un auditoire composite, dont certains sont d'origine chrétienne, et parmi eux dont certains sont chrétiens, mais parmi lesquels d'autres sont juifs, d'autres musulmans ? M'orienterai-je vers une méditation sur la splendeur du juste, jusque dans la tragédie de la mort la plus injuste à laquelle il est condamné ? Le comparerai-je à une autre représentation de lui-même dans le cri du désespoir qu'il hurle dans la nuit de l'abandon du Père, tel que Rembrandt le représente au Mas d'Agenais ? Ne risquerai-je pas alors de blesser les jeunes musulmans croyants, pour qui une représentation de la mort de Jésus est un blasphème ? Mais, à édulcorer ou à ignorer cette mort, ne risquerai-je pas de blesser les jeunes chrétiens ? Et que dire des jeunes juifs ?

" Pistes de réflexion " était-il écrit dans le titre de ma communication ? Je vous avoue ici que ma réflexion sur la présentation du moment central du mystère chrétien - c'est-à-dire, dans une large mesure, de l'héritage européen - que constituent la Passion, la mort, la mise au tombeau, la résurrection de Jésus, demeure très tâtonnante et inquiète, alors même que je ne doute pas que cette présentation - signe de contradiction par excellence - ne soit un devoir culturel, et même un devoir civique, oserai-je affirmer. Je vous laisserai donc, et vous prie de m'en excuser, sur l'aveu de mes propres tâtonnements sur ce thème.

Peut-être, entrant dans le mystère chrétien par le chemin le moins malaisé - sans oublier que nous avons, en tant que pédagogues et quelles que soient nos convictions - une responsabilité de transmission et de cheminement sur ses versants les plus âpres et les plus périlleux, pourrions-nous aborder les thèmes des extrêmes de la vie du Christ.

Eustache Le Sueur, *Moïse - Saint Petersburg, musée de l'Ermitage*

J'évoquerai pour terminer non l'énigme de sa résurrection, mais le récit de sa naissance. Naissance dans la pauvreté, la fragilité. Qui aujourd'hui, dans le monde tel qu'il est, ne compatirait à la fragilité désarmée de l'enfance ? J'aimerais, à cet égard, évoquer des comparaisons, qui furent très présentes au cours du Grand Siècle, entre Moïse livré au Nil sans défense, comme en ce tableau de Le Sueur, et Jésus offert dans la crèche à la vénération des plus humbles, comme ce merveilleux tableau de Poussin.

Charles Le Brun, *La Sainte Famille - Louvre*

Ayant ainsi inscrit Jésus dans une histoire, celle-même de son peuple, je proposerai volontiers cette *Sainte Famille* de Charles Le Brun, actuellement au Louvre, mais offerte pour l'église Saint-Paul au Marais par la Corporation des Charpentiers pour l'autel de leur chapelle. Je rappellerai que cet homme devant, saint-Joseph, était charpentier. Je soulignerai l'insigne beauté de la nature morte des outils de travail de ses successeurs dans la France du XVII^e siècle, le soin avec lequel, par un très bon menuisier, a été tourné le pied de la table. Mais je montrerai cet homme debout, les sandales aux pieds, le bâton à la main, comme il sied à l'époque aux Compagnons du Tour de France - Tour dont je devrai sans doute expliquer qu'il n'est pas celui auquel on pense ! - mais aussi comme il sied à l'Hébreu fidèle célébrant la Pâque (Exode, XIII, 11) ; je m'interrogerai sur le dialogue muet de l'enfant éclatant et de cet Hébreu fidèle. Sont-ils, comme on l'a souvent dit, en partance d'Égypte d'où, comme le rappelle Matthieu (II, 15) reprenant les mots du Prophète Osée (XI, 1) : "D'Égypte, j'ai rappelé mon fils" ? Sont-ils tout simplement à Nazareth, célébrant la Pâque selon la loi de Moïse ? Mais il n'y a point ici d'agneau pascal. Il y a, sur le linge blanc éclatant, un enfant vêtu de blanc, lui-même éclatant, dont les chrétiens pensent que l'agneau pascal par excellence, c'est lui, justement ! Cette Pâque, ancienne et toujours actuelle ici, est-elle donc aussi la Pâque nouvelle du Christ, rayonnant dans le dialogue du Fils et du Père, sur fond de ciel presque infini, tandis que la Mère, sans interférer dans ce dialogue, contemple le mystère du Fils que, dit souvent l'évangéliste Luc : " elle garde en son cœur " ? Et que signifie le pain sur la nappe, et le vin dans l'amphore ? Serait-ce la Pâque eucharistique ? Et l'admirable plat de pommes ? Serait-ce, à savourer sans crainte désormais, l'offrande du premier fruit ? Enfin que signifie le geste de l'Enfant ? Un triangle. Forme chère aux charpentiers ? Image de la Trinité ? Mais " La Trinité ", qu'est-ce à dire ? Décidément ce chemin de rencontre entre la Pâque

ancienne et la Pâque nouvelle, entre le monde biblique et l'honneur rendu à la noblesse du métier de charpentier à Saint-Paul du Marais il y a trois siècles et demi, entre ce métier, la Bible, la famille, la Trinité, n'est pas un chemin si facile.

Ce qui est le plus difficile à comprendre, c'est qu'un tableau, si saturé de références, soit un miracle de fraîcheur, de clarté. Dans l'art, il s'agit peut-être moins de comprendre que de goûter. Mais, entrer dans son intelligence permet, je crois, de le mieux contempler. J'achèverai ces mots sur le silence.

La création de vitraux dans les églises anciennes

Isabelle Renaud-Chamska, rédactrice en chef des Chroniques d'art sacré

Il est impossible de parler d'art sacré dans la création contemporaine sans évoquer ici, malheureusement trop rapidement, la création de vitraux en France ces dernières décennies, depuis l'admirable intervention de Chagall à la cathédrale de Reims en 1959 sous la houlette d'André Malraux, jusqu'au formidable travail de Soulages à Conques en 1994 ou celui de Jan Dibbetz à Blois en 2000, à la demande de Jack Lang. Les ministres de la Culture successifs se sont intéressés de près à la création de vitraux, en particulier dans les cathédrales, hauts lieux spirituels et symboles de l'identité nationale, toutes classées au titre des monuments historiques. Le statut juridique très particulier des cathédrales depuis Napoléon rend incontournable le dialogue entre l'État, propriétaire des édifices, et l'Église, affectataire exclusif des bâtiments dont elle fut autrefois aussi le commanditaire. Alors que les rapports entre l'Église catholique et l'État français ne sont pas toujours des plus faciles sur bien des points, on constate que les procédures se déroulent dans une certaine harmonie en ce domaine, pour le plus grand bien de tous. Il est vrai que chacun y trouve son intérêt, sur lequel nous allons revenir. La France connaît donc une situation unique dans l'Europe et dans le monde pour la gestion des bâtiments du culte majoritaire, à savoir le culte catholique, et la volonté conjointe de l'État, de l'Église et des artistes les plus prestigieux a fait sans conteste de notre territoire l'un des plus féconds en matière de création de vitraux.

Une politique de commande publique inédite est initiée au tout début des années 1980. 97 % de la restauration et de la création de vitraux sont le fruit de cette commande publique. Des programmes d'envergure sans précédent sont réalisés partout en France. Paradoxe : allant bien au-delà de l'entretien des lieux dont il a légalement la charge, l'État promeut la création artistique dans des édifices dont il n'a pas l'usage. Quel est donc son objectif ? La République entend donner chair à l'idée révolutionnaire d'un service public de la culture. Maintenir la capacité de création à un haut niveau d'exemplarité et diffuser à grande échelle les références culturelles de la modernité : la cathédrale est ouverte à tous, sans conditions d'accès. Elle sera donc le lieu d'une grande ambition pédagogique. L'objectif de l'État est d'installer de nouveaux repères d'une culture qui fonctionne ou voudrait fonctionner comme la matrice d'une société en gestation. Depuis A. Malraux, les critères de la commande publique sont à la fois culturels et politiques. Elle met en œuvre certains moyens d'accès des classes moyennes à la culture. L'État n'hésite pas à choquer dans les églises comme il choque par exemple avec les " Colonnes de Buren " au Palais Royal. Mais bon an mal an, la greffe prend : on va voir Soulages à Conques, le site ancien laisse la vedette à la création contemporaine. L'argent public servant aussi bien à la restauration du patrimoine qu'à la création, le lien est tissé entre la tradition et la modernité : le débat a lieu, il est nourri.

Si la destination religieuse est reléguée au second plan par les politiques, il n'en reste pas moins que ces réalisations profitent en tout premier lieu aux bâtiments que sont les églises, et à l'institution qu'est l'Église. Si, au terme de la loi de 1905, la République n'a le droit de subventionner aucun culte, elle peut en revanche investir de l'argent public pour la création contemporaine dans les lieux publics. La ligne de partage entre les intérêts de l'État et ceux de l'Église est donc lisible et viable au regard de la loi et des intérêts de la collectivité nationale.

Historiquement, l'Église a joué un rôle de tout premier plan dans le développement de l'art et dans ce qu'on n'appelait pas encore à l'époque la " commande publique ". Si sa sphère d'influence s'est rétrécie depuis un siècle comme une peau de chagrin, parallèlement à son appauvrissement financier, et si elle se replie volontiers sur des objectifs pastoraux et caritatifs plus urgents, elle ne joue pas pour autant le rôle passif du bénéficiaire dans les commandes de vitraux. Il est vrai que, jusqu'à une époque récente, elle n'a pas été consultée sur le choix des artistes. A Malraux a contracté directement avec Chagall, J. Lang avec Soulages. À Nevers, l'évêque n'a pas été consulté pour le parti d'ensemble de ce projet colossal qui a connu de nombreux rebondissements, ni sur le choix final des artistes. Pourtant, depuis une décennie, on assiste à la reprise d'un dialogue d'abord hésitant puis de plus en plus confiant entre

les décideurs culturels et les autorités ecclésiastiques, par l'intermédiaire des commissions diocésaines et du Comité national d'art sacré. La revue Chroniques d'art sacré, publiée par le Centre national de pastorale liturgique, témoigne de l'intérêt renouvelé du clergé et des communautés chrétiennes pour l'art actuel, et de leur souci de se former dans ce domaine qui leur est souvent étranger, comme il l'est aussi à nombre de nos contemporains. Héritière des Pères Couturier et Régamey qui, dans les années 1950, ont introduit Matisse, Manessier, Rouault, Lurçat, Le Corbusier, Léger (et bien d'autres !) dans les églises, la revue sensibilise le clergé à la nécessité de prendre en charge l'élaboration des programmes iconographiques proposés aux artistes dans les églises lors des projets de création, et de participer (ou de s'entourer d'experts pour aider) au choix judicieux des meilleurs artistes pour la réalisation de ces projets. Là aussi le débat est souvent vif, comme il le fut lors de la fameuse querelle de l'Art sacré. N'oublions pas que le Christ de Germaine Richier au Plateau d'Assy, qui apparaît à tous aujourd'hui comme un grand classique, a été en son temps une douloureuse affaire Dreyfus. Le débat a ceci d'intéressant qu'il aboutit à une perpétuelle redéfinition de l'art sacré en France, soutenu par les plus hautes autorités ecclésiastiques, puisque le pape Jean-Paul II, faisant suite à Paul VI, a réaffirmé en 1999 le besoin que l'Eglise avait des artistes au cœur même de l'expression et de la manifestation de sa foi. Tout artiste vrai est un inspiré, disait le P. Couturier. Déjà, par nature, par tempérament, il est préparé, prédisposé aux intuitions spirituelles. Pourquoi pas à la venue de cet Esprit lui-même qui souffle, après tout, où il veut ? " Tu entends sa voix, mais tu ne sais ni où il va, ni d'où il vient. " En " pariant sur le génie ", l'Eglise contemporaine s'affranchit d'une vision partisane et reste fidèle à sa tradition séculaire. Elle prend position aussi comme partenaire à part entière dans le choix des artistes à qui l'État ou les collectivités locales confient des projets de création, comme récemment à l'église de Villenauxe-la-Grande dans l'Aube, ou à la cathédrale de Rodez. Dans sa quête toujours renouvelée de spiritualité, elle se donne ainsi les moyens d'honorer au mieux ses propres besoins artistiques internes pour le mobilier liturgique et la décoration des églises.

Les artistes, enfin, troisième partenaire dans cet échange de compétences et de responsabilités, sont évidemment les premiers concernés, puisque sans eux il n'y a pas de création. Ils ont tout à gagner d'un dialogue clair avec les différents intervenants : l'État, grand pourvoyeur de fonds et gardien d'une orthodoxie culturelle qu'il définit souverainement ; le clergé, aussi, bénéficiaire direct de la création, avec qui l'artiste doit être de connivence pour comprendre les fonctions liturgiques de l'église où il va intervenir, les usages pastoraux qui s'y vivent quotidiennement, les références scripturaires qui nourrissent les fidèles, et la tradition iconographique dans laquelle il va, d'une manière ou d'une autre, s'inscrire. Depuis la collaboration entre le P. Couturier et ses amis artistes, on sait que la puissance de création s'épanouit dans un dialogue libre dans lequel chacun reste soi-même. L'indépendance des artistes constitue la condition et le fondement de leur travail, mais un cahier des charges extrêmement détaillé, voire contraignant, ainsi qu'un dialogue soutenu avec un comité de paroissiens et un clergé éclairés sont toujours souhaités. Ces exigences, clairement revendiquées comme telles par les artistes, appartiennent à l'ordre de ce que Paul Valéry appelait "les contraintes exquisées". Aux dires même des artistes, c'est elles qui manquent le plus souvent du côté de l'État, qui, par principe, laisse carte blanche.

Le peintre François Rouan est emblématique de sa génération. Né en 1943 à Montpellier, il a appartenu longtemps au mouvement Support-Surface. Il se revendique héritier de Matisse et travaille le motif du tressage. Depuis dix ans, il s'est attelé au difficile travail du vitrail, avec la complicité amicale des ateliers Marcq à Reims. C'est ainsi qu'il a créé les vitraux de huit chapelles latérales et du faux transept de la cathédrale de Nevers, en utilisant des couleurs primaires qu'il affecte aux thèmes qu'il traite : le jaune aux ordres mendiants, le rouge au Christ, le bleu à la Vierge. Dessins et couleurs participent à une mise en abîme du spectacle de la fenêtre. Il est intervenu aussi dans la jolie église romane de Castelnau-le-Lez dans l'Hérault, qui venait d'être restaurée, et dans une chapelle privée, dans l'Eure. Il dit : " Il n'est pas indifférent pour un artiste d'aujourd'hui d'accepter de passer le porche de l'église. Son intervention dans un lieu de culte se pose alors comme un acte confiant et bâtisseur pour le présent, mais qui doit impérativement, à mes yeux, chercher à se tresser dans l'épaisseur monumentale de la longue durée historique. "

Comme lui, beaucoup d'autres artistes éprouvent un grand respect pour les lieux de culte où ils sont invités à intervenir. Ils sont sensibles à la beauté de l'espace, à la qualité de la lumière, à la forme des fenêtres, à la densité spirituelle. Après le coup d'envoi de Jean-Pierre Raynaud à l'abbaye de Noirlac en 1975, et le grand projet réalisé à la cathédrale de Saint-Dié sous l'autorité de Bazaine en 1987, on a vu Geneviève Asse et Olivier Debré travailler à Lamballe, Aurélie Nemours à Salagon, Jean-Pierre Bertrand à Bourg-Saint-Andéol, Raoul Ubac aux Arcs et à Nevers, Marc Couturier à Oisilly, David Rabinowitch à Digne, Pierre Buraglio à Saint-Germain-des-Près, Gottfried Honneger à Nevers encore, Olivier Debré à Sainte-Maudé dans le Morbilhan, Carole Benzaken à Varennes-Jarcy dans l'Essonne, Claude Viallat à Nevers toujours, ainsi qu'à Aigues-Mortes, Gérard Garouste à Talan en Côte-d'or, Jean-Michel Albérola à Nevers enfin... Cette liste, très incomplète, n'est pas close. Tout récemment l'artiste anglais Tremlett a été retenu au terme d'un concours initié par une commune de l'Aube et mené par la Drac Champagne-Ardenne. Le vote s'est fait à l'unanimité d'après un certain nombre de critères parmi lesquels la fidélité au programme iconographique établi par le clergé.

Il ne s'agit ni de laïciser l'art sacré ni de sacraliser les expressions a-religieuses de notre époque, comme on pourrait le penser. Au-delà des conflits d'intérêt, il y a l'œuvre unique de chaque artiste qui s'inscrit avec sa modernité dans un patrimoine culturel hérité des générations anciennes, et renouvelle les formes mêmes de l'expression religieuse de notre époque. L'art et l'église, l'art dans l'église invitent les hommes, sans distinction de race, de sexe ou de religion, à s'émerveiller devant la beauté sans chercher d'abord à tout comprendre mais en entrant progressivement dans l'intelligence des formes et dans le jeu immémorial de la lumière.

Le renouveau de l'art sacré dans les années 1945-1960 et la "querelle de l'art sacré"

Paul-Louis Rinuy, maître de conférences à l'université Paris X- Nanterre

Réfléchir au rôle que peut jouer l'art dans l'enseignement du fait religieux, c'est découvrir l'importance qu'ont, pour la formation des élèves, non des faits historiques ou des textes, mais des œuvres qui se prêtent à une expérience physique et sensible avant d'être intellectuelle. A la différence des arts " allographes ", comme la littérature, qui se prêtent à une infinie reproductibilité dans les supports les plus variés, les arts " autographes " - peinture, sculpture etc. - ne produisent qu'une œuvre originale qui demeure par essence différente de son image, de sa reproduction. S'il se trouve ainsi dans les manuels d'histoire ou de géographie de vrais textes littéraires, on ne saurait y découvrir de véritables œuvres d'art, mais uniquement des reproductions principalement photographiques. Ceci explique à mon sens la nécessité d'avoir recours au patrimoine local, qu'il s'agisse de l'architecture environnante - synagogue, église ou mosquée -, des expositions ou des musées, voire des artistes qui peuvent intervenir dans les classes et rendre compte concrètement de leurs interventions plastiques.

Mon intervention porte sur l'art sacré en France au temps de la reconstruction et dans les années 1950, au sens restreint du terme, c'est-à-dire sur l'art commandé par l'Église catholique, qu'on peut aussi bien nommer " l'art d'église " ; je n'y inclurai donc pas l'ensemble très important des œuvres sans destination religieuse précise mais marquées par " un désir de spiritualité " selon la formule utilisée par les organisateurs de l'exposition de Boulogne de 1993, consacrée d'une part à l'art sacré des années 1900-1950, et, de l'autre, au " désir de spiritualité " dans l'art actuel (1980-1990). Cet art sacré occupe, dans l'histoire de l'art du XXe siècle, une place singulière. Longtemps méconnu, il suscite depuis quelques années un vif intérêt qui tient sans doute autant au désir de remettre à l'honneur des artistes ou des courants méconnus qu'à celui d'étudier, dans un domaine singulier mais peut-être exemplaire, les modalités précises de la création et de la réception des œuvres d'art, ce qui permet d'éviter une approche uniquement formaliste.

Le renouveau de l'art religieux catholique qui suit en France la Seconde Guerre mondiale correspond aux grands chantiers de la reconstruction ainsi qu'à un désir de réconciliation entre l'Église et l'art moderne voire la civilisation moderne dans son ensemble. Ce mouvement de fond a commencé avant la Seconde Guerre mondiale et s'est notamment incarné dans les nouveautés architecturales et liturgiques des années 1920, très présentes en Allemagne et en Europe du Nord. En France, malgré la fondation des Ateliers d'Art Sacré par Maurice Denis et Georges Desvallières le 5 novembre 1919, qui ne sont qu'une des sociétés d'artistes parmi bien d'autres qui entendent rénover l'art catholique après 1918 - citons pour mémoire Les Artisans de l'Autel, l'Arche, La Rosace, l'Atelier de Nazareth, les Amis des arts liturgiques, la Société de Saint-Marc - le renouveau est beaucoup plus idéologique qu'esthétique, conceptuel que réellement plastique. Qu'on songe à la sculpture *Saint Dominique* recevant le *rosaire* (Boulogne, Musée des années Trente) de Georges Serraz ou au vitrail des *Noces de Cana* conçu par Maurice Denis pour l'église Notre-Dame du Raincy, en 1925, l'art d'église se révèle le plus souvent peu novateur, surtout si on le compare à l'art d'avant-garde de l'époque.

C'est pour revivifier cet art religieux catholique jugé " moribond " qu'est créée en 1935 la Revue *l'Art Sacré*, qui voit le jour dans une première version très consensuelle et éclectique sous la direction de Joseph Pichard. A partir de 1937, la revue est reprise par les éditions du Cerf qui confient sa direction à deux dominicains, le Père Régamey et le Père Couturier, qui en assurent avec des difficultés et des interruptions dues à la guerre, la direction jusqu'en 1954, date de la mort du Père Couturier et de la relégation du Père Régamey. Le Père Couturier, artiste formé au départ dans les Ateliers d'Art Sacré de Maurice Denis a été ordonné dans l'ordre des Dominicains en 1930 et se montre très critique à l'égard de sa formation première. Il trouve avec le Père Régamey une même exigence fondée sur un constat très critique de la situation artistique actuelle, dans laquelle la médiocrité, la mièvrerie et

l'académisme dominant l'art religieux au point de l'étouffer complètement. Il faut, selon lui, profiter de la reconstruction pour suivre trois grandes directions :

- choisir l'art vivant, " parier sur le génie " contre l'académisme des Prix de Rome, contre la médiocrité ;
- se fonder sur la Tradition dans ce qu'elle a de plus authentique et vivant, pour refuser le passéisme, en finir avec tous les courants néo-médiévaux ou néo-primitifs ;
- faire appel à toutes les bonnes volontés avec comme seul critère la qualité. "Aux grands hommes, les grandes œuvres".

Ce renouveau se marque dans quelques grands chantiers exemplaires, comme celui de la Chapelle des Dominicaines à Vence, consacrée le 25 juin 1951, que Matisse présente comme le couronnement de son œuvre : " Cette œuvre m'a demandé quatre ans d'un travail exclusif et assidu et elle est le résultat de toute ma vie active. Je la considère malgré toutes ses imperfections comme mon chef d'œuvre ". La correspondance de Matisse avec le Père Couturier et le frère Rayssiguier révèle cependant la position complexe de Matisse par rapport au religieux. Ainsi écrit-il le 15 novembre 1948 : " Je n'ai pas besoin de faire des églises il y en a d'autres pour cela " et le 8 septembre 1950 : " J'ai voulu créer un espace spirituel [ailleurs il dit espace religieux] dans un local réduit ". Matisse semble, en fait, inventer sa propre morale dans cette chapelle, en identifiant d'une certaine manière l'artistique et le religieux : " Je veux que ceux qui entreront dans ma chapelle se sentent purifiés et déchargés de leurs fardeaux. Même sans être croyants, ils se trouvent dans un milieu où l'esprit s'élève, où la pensée s'éclaire... Cette légèreté donne le sentiment de dégagement, de franchissement : si bien que cette chapelle n'est pas " Frères il faut mourir " C'est au contraire " Frères, il faut vivre " ".

À l'église du Sacré-Coeur d'Audincourt (1949-16 septembre 1951), dans la banlieue ouvrière de Montbéliard et Sochaux, Fernand Léger, qui est à l'époque connu pour son engagement communiste, propose un ensemble de vitraux d'une force éclatante, qu'il justifie ainsi : " C'est le même homme, au millimètre près, qui a réalisé les panneaux de l'Onu et les vitraux d'Audincourt, le même homme " libre ". Je ne me suis pas dédoublé. Magnifier les objets sacrés, clous, ciboire ou couronnes d'épines, traiter le drame du Christ, cela n'a pas été pour moi une évasion... J'ai simplement eu l'occasion inespérée d'orner de vastes surfaces selon la stricte conception de mes idéaux plastiques. Je désirais apporter un rythme évolutif de formes et de couleurs pour tous, croyants et incroyants, quelque chose d'utile accepté aussi bien par les uns que par les autres, du seul fait que la joie et la lumière se déversent dans le cœur de chacun ". Comme le souligne son marchand, Kahnweiler, en parlant à Brassai : " La plus belle chose que Léger ait jamais faite est certainement les vitraux d'Audincourt. Je trouve assez extraordinaire que cette œuvre religieuse, d'un peintre communiste et athée, ne choque point le sentiment religieux ".

C'est autour d'Assy que se cristallise la " querelle de l'Art sacré ¹". La chapelle Notre-Dame-de-Toute-Grâce, à Assy (Haute-Savoie) commencée en 1938, est consacrée le 4 août 1950 et suscite de violentes controverses, en raison de son modernisme en général et de la figure du Christ sculptée par Germaine Richier notamment. La polémique est encore avivée par la décision que prend le 1er avril 1951 Monseigneur Cesbron, l'évêque d'Annecy, de retirer le principal objet du scandale, le *Christ* de Germaine Richier (1904-1959) qui était placé dans le chœur derrière l'autel central.

Un des caractères marquants de la polémique sur Assy est sa focalisation sur cette œuvre du côté des défenseurs du projet comme de ses détracteurs, alors que la chapelle est une réalisation composite dont beaucoup d'autres éléments, notamment les peintures et les vitraux et leur caractère hétéroclite, auraient pu être attaqués. Le premier tract d'Angers, diffusé en janvier 1951 à l'occasion d'une conférence prononcée dans cette ville par le chanoine Devemy, bâtisseur de l'église, et qui lance la grande offensive contre la chapelle, est illustré par la seule sculpture de Germaine Richier. Ce tract émane d'un groupuscule, une officine traditionaliste d'Angers animée par le Docteur Pierre Lemaire, qui milite notamment pour la plus rigoureuse intransigeance dans le domaine de la morale conjugale et constitue un des points de naissance du traditionalisme intégriste.

Les commentaires textuels font apparaître un centrage du même ordre. Dans un article élogieux, " L'Église d'Assy ou la résurrection de l'art sacré ", Bernard Dorival salue l'entreprise qui " mettra pour jamais fin au divorce qui existait entre l'art et l'art chrétien " et, s'il exprime des réserves sur l'architecture comme sur le rapport entre certaines œuvres et le parti d'ensemble, il fait surtout l'éloge du *Christ* de Germaine Richier, " douloureux et grandiose, dont les bras, démesurément ouverts, inspirent confiance et respect, et dont l'expressionnisme pathétique se double d'une noble plasticité. " Le critique, alors conservateur du Musée d'art moderne, poursuit : " Il est sans doute la première image pas trop indigne de son objet que la sculpture nous ait donnée depuis la fin du Moyen-Âge ". À l'inverse, dans le clan des détracteurs, Henri Charlier voit dans le corps du Christ un simple " moignon sculpté ", tandis que Gabriel Marcel décrit la sculpture comme " un rameau rachitique et couvert d'une espèce de moisissure " qui n'est que " le fruit mort d'une cérébralité desséchée ". Madeleine Ochsé, quelques années plus tard, ironise sur ce qui est à ses yeux " une simple ébauche ", " un tronçon pourri qui a renoncé à sa forme humaine et ouvert pour nous ses grands bras déchiquetés ". Une formule qu'on trouve dans un article de Mgr Costantini, secrétaire de la Congrégation *De propaganda fide*, paru le 10 juin 1951 dans *L'Osservatore romano*, condense l'ensemble de ces critiques : " Ce Christ est une image caricaturale qu'on veut faire passer pour un crucifix, une insulte à la majesté de Dieu, un scandale pour la piété des fidèles ".

Les détracteurs de la sculpture se sont le plus souvent attachés au sens de l'œuvre ou au rapport entre l'image et son référent, sans analyser la médiation du langage plastique de l'artiste. " On ne se moque pas de Dieu ", lit-on dans le tract d'Angers, cité plus haut, tandis que les défenseurs de la statue ont mis en valeur la justesse théologique et surtout la nouveauté de son langage plastique : " La véritable expression de ce crucifix [...] ne saurait être perçue qu'à la faveur d'une suffisante compréhension du langage plastique employé par l'artiste ", écrit, par exemple, Léon Degand. Et le Père Régamey de conclure : " Faute de comprendre ce (nouveau) langage plastique, on n'y voit qu'une déformation sacrilège ". Cette affaire se révèle exemplaire d'une divergence de regard portée sur l'œuvre. Une partie du public dénie à la sculpture, peut-être parce qu'elle est en trois dimensions et donc matériellement plus proche du sujet qu'elle représente, le fait qu'elle constitue un langage plastique à juger en tant que tel.

Cette querelle entraîne des réactions autoritaires de l'Église, tant en France qu'à Rome. Ainsi lit-on dans les Directives de la Commission épiscopale des évêques de France du 28 avril 1952, qui sonne le terme français de la querelle d'Assy : " On n'a pas le droit dans l'exécution de présenter des déformations qui risqueraient de choquer le peuple fidèle et d'apparaître aux profanes comme indignes des personnes ou des mystères représentés ou même injurieuses pour eux ". Cette position est globalement reprise par Rome dans l'Instruction du Saint Office, publiée le 30 juin 1952, texte encore plus sévère que le document français à l'égard de l'art moderne et dans lequel on lit par exemple qu'il faut ne confier les créations artistiques dans l'Église " qu'à des hommes qui soient capables d'exprimer une foi et une piété sincères ". Au souci d'éviter toute occasion de scandale s'ajoute le rejet du caractère tragique du monde contemporain. Les directives du diocèse de Strasbourg précisent, par exemple, que " la représentation artistique des thèmes chrétiens a pris, au cours des derniers temps, un aspect sombre et triste, reflétant tout le tragique de la condition humaine au milieu d'une époque bouleversée par le matérialisme athée ". L'artiste travaillant pour l'Église doit, au contraire, " retracer les motifs permanents de l'espérance chrétienne transfigurant la souffrance ".

Tout cela vient briser durablement l'élan du Renouveau de l'Art Sacré en France, affaibli aussi par la mort en 1954 du Père Couturier, et la relégation du Père Régamey sur ordre de Rome qui profite de l'occasion pour fustiger le modernisme français, les jésuites et les dominicains toujours trop turbulents et trop proches du monde contemporain.

Mais les œuvres d'art travaillent ceux qui les regardent. Et le Concile Vatican II est préparé par les artistes, la Constitution *Gaudium et Spes* de 1965 peut se comprendre comme le fruit de ce que les artistes ont inventé depuis les années 1945.

De manière plus générale, ces créations semblent la matérialisation de ce que théorise Umberto Eco dans son essai *L'Œuvre ouverte* de 1962. L'œuvre d'art contemporaine est plus une question qu'une catéchèse, elle fabrique du sens plus qu'elle n'exprime un savoir ou un sens construits en dehors d'elle. Ce n'est plus une théologie mise en image mais sans doute une image qui produit sa pensée, une image qui pense et fait penser ceux qui la contemplant.

-
1. Ayant traité cette question dans un article, je me permets d'y renvoyer le lecteur : " La sculpture dans la " querelle de l'Art Sacré " (1950-1960) ", *Histoire de l'art*, n°28 (décembre 1994), pp. 3-16.

Figures du religieux dans l'art contemporain

Isabelle Saint-Martin, maître de conférences à l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses

Aborder, dans l'art des cinquante ou soixante dernières années, les formes du religieux pourrait sembler une entreprise bien vaine tant l'enseignant, s'il souhaite guider ses élèves sur ce terrain, et " partir des œuvres ", dispose déjà pour les siècles passés d'une part importante de l'art occidental à sujet explicitement religieux. Inscrit dans la rupture, l'art contemporain s'est non seulement détourné des lois de l'*imitatio* mais aussi largement des impératifs du dogme et de la liturgie. La commande des églises elle-même n'a-t-elle pas consacré l'appel à des artistes indépendamment de leur foi, selon les vœux du père Couturier ? Réputé moins accessible à un large public, et entretenant des liens avec le sacré qui relèveraient davantage d'une spiritualité diffuse que d'une expression religieuse aisément identifiable, l'art des XXe et XXIe siècle pourrait, pour le propos qui nous occupe ici, être d'un moindre intérêt.

Nous tenons qu'il n'en est rien et que son apport peut se révéler fécond non seulement dans les arts plastiques¹ mais encore dans les autres disciplines, à condition de lever quelques possibles malentendus² :

- " Partir des œuvres " dans l'étude des faits religieux suppose que celles-ci soient regardées, étudiées pour elles-mêmes, et non pas seulement traversées pour atteindre un autre but. La démarche vaut autant pour une œuvre figurative, quelle que soit son époque, que pour une œuvre abstraite. Si l'art figuratif paraît d'un abord plus aisé, c'est aussi qu'on est parfois tenté d'en négliger la matérialité, la spécificité de l'œuvre, pour y " lire " l'illustration d'une notion ou d'un texte sacré... Or, les arts visuels ne racontent pas, ils donnent à voir... Certes la figuration d'une scène biblique peut paraître " illustrer " tel ou tel passage mais entrer plus avant dans l'analyse fait découvrir la complexité des liens entre un ensemble de textes, leurs diverses relectures, et les œuvres qui partagent avec eux une source d'inspiration commune bien plus qu'elles n'en sont la simple traduction picturale³. Respecter l'œuvre et l'expérience du " voir " qu'elle propose est un préalable indispensable pour ne pas la réduire à un support de " sens ".

- Aborder l'art contemporain étend le champ chronologique des expressions plastiques des faits religieux. Inscrites dans l'histoire, ces œuvres témoignent à leur manière du choix des artistes qui les ont réalisées ou des communautés qui les ont commandées. À leur manière, c'est-à-dire comme les autres, et en ce sens elles ne sont pas plus "anachroniques" par rapport à l'expression religieuse que des œuvres plus anciennes. Un christ imperator d'une mosaïque du IVe siècle n'est pas plus " vrai " que le Christ de la tapisserie pariétale de Graham Sutherland pour la reconstruction de la cathédrale de Coventry (1962), au regard de l'expérience qu'est pour le croyant la rencontre du Jésus des Evangiles, comme au regard de l'historien. Pour l'enseignant, qui n'a pas à traiter des possibles méditations que l'un ou l'autre suscite, il reste que l'un a une riche portée iconographique, l'autre s'enracine, en dépit de la modernité de la forme, dans une longue tradition (mandorle, quatre vivants...) tous deux prennent place en un temps donné.

- L'art du XXe siècle n'a donc pas à être disqualifié d'avance parce que trop éloigné des " âges de la foi ", issu d'un siècle athée où il ne serait plus qu'une inspiration mineure, expression individuelle d'artistes isolés et non du " génie collectif d'un peuple croyant ". A maintes époques, des théoriciens de l'art chrétien ont voulu cerner les limites de la juste inspiration divine, de l'art authentiquement religieux ; de tels jugements de valeurs ne sont à prendre qu'au titre de l'histoire de la réception⁴. Corollaire de ce principe, l'art contemporain n'a pas non plus à être " sacralisé " au motif que, de notre temps, il serait par nature plus juste, plus authentique, plus vivant, et ses commandes religieuses exemptées de tout jugement critique par le recours à des artistes reconnus par le marché de l'art.

Enfin, il ne s'agit pas de chercher " la trace " du religieux dans les arts visuels de nos sociétés sécularisées à la manière du pisteur qui voudrait donner la preuve de l'intérêt de son objet, et en tâter le pouls pour pouvoir affirmer que le malade n'est pas encore mort, mais de voir, là où elles se donnent à contempler, les manifestations plastiques, esthétiques, d'interrogations séculaires. Faut-il parler de présence du religieux au risque de se limiter à l'expression des religions instituées ou au contraire du " sacré " de façon plus large ? Le débat pourrait s'ouvrir car le terme religieux est en fait très ouvert s'il n'est pas rapporté à une religion spécifique et le terme " art sacré " peut au contraire renvoyer à un contexte historique précis⁵. Sans entrer plus avant dans ce débat ⁶, on relèvera néanmoins la valeur d'anathème que prennent volontiers ces tentatives de définition. Préciser ce que l'on entend par " art sacré " ou " art religieux " vise bien souvent à disqualifier, au nom du sacré ou du religieux, un " autre " renvoyé, selon les cas, au bazar de la bondieuserie sulpicienne ou à celui des religiosités diffuses et du spiritualisme informe à prétention universalisante.

Le travail en atelier nous a conduit à exclure une lecture par trop extensive, qui viserait à sacraliser toute œuvre d'art au sens où, depuis le romantisme et la reconnaissance du génie spécifique de l'artiste, l'art dans son ensemble serait devenu une forme de religieux sécularisé ⁷, ou à considérer que toute expérience du beau est en elle-même une expérience spirituelle ⁸, mais à comprendre de façon large des œuvres rattachées à des interrogations métaphysiques, indépendantes le cas échéant des grandes religions. Le détachement à l'égard des modes d'expression traditionnels du religieux, la pluralité des approches du spirituel sont une forme trop clairement identifiée des recompositions du croire en modernité ⁹ pour qu'on se prive d'en interroger les manifestations, souvent fort anciennes, chez les grands artistes du siècle. Limiter l'enquête aux formes "canoniquement reconnues", à l'art d'église, ou à celui de croyants déclarés en aurait réduit l'intérêt.

Trois pistes d'inégale portée peuvent être explorées, elles empruntent des territoires balisés sur lesquels existe une abondante bibliographie, il s'agit simplement ici d'indiquer des chemins et des questionnements que chacun pourra prolonger à sa guise :

- la question du sacré, ou des interrogations métaphysiques revendiquées par les artistes eux-mêmes ;
- la présence de motifs iconographiques explicitement religieux, tels la Croix, le Crucifié, ou encore la Pietà, dans les formes visuelles actuelles, qu'ils soient porteurs ou non de leur sens traditionnel ;
- la place de l'art sacré par destination, c'est-à-dire de la commande religieuse, dont la vitalité reste réelle à l'orée du XXI^e siècle.

" Figures du religieux " : à travers ces trois pistes, la question de la figure et ses différents avatars formera un fil conducteur. Au-delà du sens premier, " figuratif ", mis à mal par la recherche de l'abstraction, la notion de figure, qui s'entend aussi au sens géométrique, allégorique ou théologique, connaît d'autres résurgences qui, de défiguration en préfiguration, ne disparaissent pas totalement du champ des relations entre l'art et le sacré.

L'art contemporain n'est pas seulement né d'une recherche purement formelle. Aux origines de l'abstraction se retrouvent des interrogations métaphysiques qui ne sont pas étrangères à certaines formes de religieux.

Faut-il évoquer, au risque de n'être dans les limites de ce survol que très réducteur ou caricatural, la quête des pionniers de l'abstraction que sont Kandinsky, Malevitch et Mondrian ? Le rappel est nécessaire pour écarter deux simplifications. Le mouvement vers l'abstraction n'est pas seulement une recherche formelle qui découlerait naturellement des expériences de Cézanne et du cubisme. Il s'accompagne chez ceux qui en furent les principaux initiateurs d'une réflexion métaphysique qui répond à de grandes interrogations religieuses ou mystiques. Pourtant, s'il peut y avoir, écho, dialogue

ou rencontre ¹⁰, il faut se garder de lire dans le " spirituel " de Kandinsky (notion qui renvoie directement à l'abstraction) une forme trop facilement assimilable par un spirituel christianisé. Le terme même d'iconoclasme auquel il est tentant de ramener le refus de la figure qui, par des voies diverses, va apparaître comme point commun de ces démarches, est à prendre avec précaution. Exclure toute représentation de la création pour ne s'attacher qu'à peindre l'absolu, est un mode de refus de la représentation qui diffère de l'iconoclasme chrétien ¹¹. Une critique trop formaliste ¹² a parfois minoré la part d'une réflexion de nature religieuse dans le passage à l'abstraction, critique gênée peut-être par la dimension ésotérique qui s'y devine ¹³. Ces artistes en effet ne se sont pas seulement inspirés de la philosophie allemande - Hegel et surtout Schelling - ou de la théorie de Worringer (*Abstraktion und Einfühlung*, 1907), ils ont lu aussi des auteurs tels que Édouard Schuré ¹⁴, Helena Blavatsky ¹⁵, ou Rudolf Steiner ¹⁶. Kandinsky écrivant *Du spirituel dans l'art* (1912) y fait explicitement référence et l'on a pu voir dans son système des couleurs certaines parentés avec l'ésotérisme ¹⁷. Le Cavalier bleu combattant le dragon (rappelant un Saint George) pourrait être lu comme l'esprit combattant la matière. Alors que le " ciel est vidé, Dieu est mort ¹⁸", c'est à l'artiste d'être l'avant-courrier et de préparer "le réveil spirituel". L'abstraction doit ainsi parvenir, sous la surface visible, à un au-delà de la figuration où se manifestent l'esprit, la vie intérieure. Pour Kandinsky, c'est à travers l'énergie propre des formes (points, lignes, plans) que l'on peut atteindre l'essence invisible des choses, tandis que Malevitch cherchera la forme minimale et le rapport de la forme à l'espace qui l'entoure (*Carré blanc sur fond blanc*, 1917, New-York, Moma) afin d'atteindre l'expression " suprême ¹⁹". Cette recherche d'une forme pure, d'un monde sans objet, n'est pas sans liens avec une mystique religieuse (Berdiaev) et s'accompagnera, dans les années 1920 ²⁰, d'une résurgence du symbole de la croix (voir *Composition suprématiste à la croix*).

Dans une autre démarche, Mondrian, qui a toujours revendiqué son appartenance à la théosophie ²¹, affirme lui aussi que le monde matériel voile la vérité des choses. À l'inverse de la peinture illusionniste, il faut donc dépasser l'apparence extérieure, l'enveloppe exotérique, pour s'attacher à la structuration interne, c'est-à-dire à l'expression plastique des rapports qu'il traduit sous forme de traits horizontaux et verticaux de couleur en nombre restreint.

C'est avec un ami de Kandinsky, Alexei von Jawlensky (1864-1941), que la dimension potentiellement christique de cette quête spirituelle apparaît le plus intensément. Le visage ²² forme le thème essentiel de son œuvre et dans une simplification croissante se réduit à quelques taches de couleurs. Cette quête de la face, à la manière du voile de Véronique, conserve une frontalité proche de l'icône et s'épure jusqu'à deux lignes formant une croix, rappel au plus minime des éléments de la figuration dans l'abstraction.

S'il faut baliser ainsi à grands traits les moments où les revendications spirituelles affleurent dans l'art du XXe siècle, certains artistes américains d'après-guerre offrent un passage obligé. Avec d'autres références, et la volonté explicite de se distinguer de l'art européen et de ses mythes, ils manifestent également le refus de se laisser enfermer dans un formalisme de l'art pour l'art. En réaction face à une certaine crise du sujet dans les années 1950, ils veulent affirmer d'autres significations plus directement liées à leur expérience personnelle. Et, notamment, pour Gottlieb, Rothko et Newman le " seul sujet valide est celui qui est tragique et hors du temps ". Cette exigence les pousse vers l'art primitif ; or si " l'art moderne a reçu sa première impulsion de la découverte des formes de l'art primitif [...] son importance réelle ne réside pas dans un simple arrangement formel, mais dans la signification spirituelle qui sous-tend toute œuvre archaïque ²³". C'est à l'expression de ces mythes - qu'ils s'agissent de l'antiquité gréco-romaine ou des mythes indiens, des peurs ou sentiments violents, symboles éternels qui n'ont pas à être éludés - que l'art doit tendre, estiment ceux qui se reconnaîtront comme des " myth-makers ". Pour ces mythes modernes, à la manière de l'art de nombreux peuples aborigènes, ils choisissent l'abstraction, puis progressivement en viennent à de nouvelles formes par le choix du très grand format. La peinture *color-field* traduit leur intention visionnaire, elle oblige à une expérience différente du rapport à l'œuvre, qui n'est plus posée devant les yeux comme une peinture de chevalet, mais en confrontation avec le corps qu'elle excède largement. En rupture avec les règles du néo-plasticisme d'un Mondrian, ils veulent, selon le mot de Newman, " bâtir des cathédrales ²⁴" à partir d'eux-mêmes, par le choc émotionnel de la couleur et l'ouverture d'espaces infinis.

Dans les années 1950, Rothko²⁵ peint ainsi de vastes champs colorés, flottant sur un fond comme du plasma, où la résonance des couleurs fait jouer la vibration de la lumière. C'est sans doute non seulement la qualité plastique de ses œuvres mais aussi la dimension métaphysique dont il se réclame, qui incitent John et Dominique de Menil à lui commander, en 1964, la décoration d'une chapelle. Proches du père Couturier, ils rêvaient de rivaliser avec celle de Matisse à Vence ou de Le Corbusier à Ronchamp. Pour ce qui sera finalement la chapelle œcuménique de Houston²⁶, Rothko propose, en 1967, un tableau pour chaque côté du plan octogonal et deux ensembles de trois panneaux. On pénètre dans un espace d'art environnemental de tonalité sombre qui oblige à faire effort pour distinguer des valeurs proches, noir et pourpre foncé, et dans lequel, en dépit de l'absence de toute référence à l'iconographie religieuse, la disposition des triptyques, dont le pan central est surélevé à la manière de certains triptyques du christianisme médiéval, habite de façon spécifique l'atmosphère de la chapelle.

Longtemps connu comme intellectuel et critique plus que comme peintre, Barnett Newman (1905-1970) conduit à l'extrême la recherche du *color-field* par des toiles monochromes rythmées d'une ou plusieurs bandes de couleurs contrastées : " zips " qui se prolongent jusqu'au bord de la toile (voir *Onement I*, 1948). Ce rai de lumière qui sépare et unit tout à la fois peut être vu comme une colonne de feu, un éclair, le choc des couleurs ou des espaces... D'essence métaphysique dans l'aspiration au sublime, ce trait/geste se voudrait-il écho de l'acte créateur de la séparation de la lumière et des ténèbres²⁷ ? Fils d'émigrés juifs polonais, mais agnostique, Newman lit la Torah et le Talmud, et plusieurs de ses œuvres portent des titres bibliques mais en même temps sa volonté de réaliser des "images qui seront leur propre réalité"²⁸ s'oppose à toute figuration allégorique. Faut-il voir aussi l'obsession du retrait de la présence divine dans la série d'œuvres austères, commencée en 1958 et qui se poursuit pendant huit ans pour prendre finalement pour titre la lamentation du Psaume 22, reprise dans la Passion : *Lamma Sabachtani* ? Ces quatorze stations de la croix²⁹ sont l'écho de ce cri " Pourquoi m'as-tu abandonné ? " La kénose ultime (par évidence) y est à l'œuvre sur la toile même, non apprêtée et utilisée en réserve tandis que le trait noir est peint sur un ruban qui, une fois retiré, laisse apercevoir la surface blanche devenue un vide dans le vide. La réappropriation de la Passion christique lui permet d'exprimer sa vision du tragique de la condition humaine.

En dépit de leur caractère radical quant à la disparition de la figure ou même l'économie d'intervention sur la toile, ces exemples restent dans le domaine circonscrit de la peinture. L'art des avant-gardes s'en affranchit pour ne plus distinguer de champ réservé de l'art mais affirmer au contraire, à l'instar de Joseph Beuys (1921-1986), que l'art et la vie ne font qu'un. Marqué par une expérience personnelle de " résurrection "³⁰, Beuys propose une nouvelle perception de l'art comme " réconciliation " et " thérapeutique ". Il se vit lui-même comme un chaman et s'attachera, au cours des ses réalisations, à de nombreux éléments du symbolisme chrétien, repris par la tradition anthroposophique à laquelle il adhère. Ainsi, notamment, la figure du Christ, capable de soigner l'humanité parce qu'il a souffert avec elle et pour elle. La *Crucifixion* (1962-63, Stuttgart) se veut, par le biais de bouts de bois liés de corde avec deux bouteilles blanches et une croix peinte en rouge sur un morceau de journal, en résonance avec le thème du Christ exposant ses blessures aux yeux de tous pour sauver l'humanité. De même, dans ses " performances ", il reprend des gestes christiques comme le lavement des pieds, affirmant ainsi que le respect du prochain est une des clefs de la guérison de la société.

A sa manière, opposée à toute iconographie et même à toute représentation, il associe le chamanisme et sa vision du Christ autour des notions de souffrance et guérison. Ce réemploi du thème christique, apparenté aux conceptions de Steiner, n'est que l'un des avatars d'une figure qui, malgré l'abstraction ou l'art-action, s'obstine à ne pas disparaître du champ artistique. Mais c'est de façon indépendante et autonome qu'elle entre potentiellement en dialogue avec la théologie chrétienne³¹.

Les formes traditionnelles de l'art religieux ne disparaissent pas du champ visuel de nos contemporains. De nombreux avatars circulent non seulement dans l'art mais encore dans l'affiche ou la publicité. Réinvestis par d'autres significations, réduits parfois à simples dérisions, ils entretiennent cependant des liens complexes avec leurs formes et sens premiers.

En parallèle aux recherches sur l'abstraction, la figure du Christ se porte bien, pourrait-on dire, de façon paradoxale, dans l'art du siècle qui s'est écoulé. Il serait même vain de vouloir en passer en revue toutes les occurrences tant elles sont nombreuses³² et tant l'énumération d'œuvres que l'on ne peut reproduire ou analyser en détail est frustrante. Outre la référence, devenue emblématique, à la *Crucifixion* de Picasso³³ (1930), appropriation où la croix se combine avec les thèmes chers à l'artiste, quelques exemples permettent de signaler les avatars de cette forme dans la modernité.

La célèbre *Crucifixion blanche* de Chagall (1938, Chicago, Art Institut) offre un cas exemplaire des formes de réemploi. Œuvre encore classique par la représentation d'un corps souffrant sans excès de pathos, cette crucifixion flotte comme en lévitation dans l'univers chagallien où se reconnaissent les différents éléments de son langage visuel³⁴. Mais surtout en lieu et place du perizonium qui ceint les reins du condamné se trouve un châle de prière (tallith) tandis qu'une menorah (chandelier à sept branches) est placée sous la croix. Ramenée à son origine juive, trop oubliée, et en même temps sortie du contexte historique d'une scène de la crucifixion comme de l'iconographie traditionnelle du thème, cette figure du Christ devient une figure collective du peuple juif, persécuté, crucifié au sens propre, et peut-être y a-t-il une réminiscence de l'ancienne accusation de peuple déicide qui a marqué bien des pogroms, dont quelques flammes apparaissent dans l'angle du tableau. Dans cette inversion de la figure, du Christ des chrétiens faisant retour à son peuple, on serait tenté de lire une inversion au sens théologique. C'est la figure unique du Christ qui désigne le peuple juif et non plus la lignée des patriarches qui, du sacrifice d'Isaac à Joseph vendu par ses frères, offre à l'exégèse typologique ses "figures christiques"³⁵.

Bien évidemment, la récupération du crucifié pour exprimer tout autre chose que le thème central de la foi chrétienne n'est pas neuve. Outre l'assimilation du génie incompris de l'artiste à une trajectoire christique, chère aux romantiques, l'exploitation de la souffrance emblématique de celui qui connut la Passion, comme symbole d'une humanité livrée à la barbarie, ne naît pas de la IIe Guerre mondiale. Déjà, les charniers de la guerre de 1914 avaient durablement perturbé la foi en une représentation apaisée et confiante de la figure humaine. Le Christ est un des premiers à en subir la déformation dans les œuvres expressionnistes de Karl Schmitt-Rottluf, Emil Nolde, Max Beckmann³⁶ (voir la *Déposition de la Croix*, 1918, où les personnages semblent de grotesques marionnettes). Le plus violent, sans doute parce que la dénonciation politique et sociale y est plus manifeste, est George Grosz, dont l'un des dessins représente, sur une croix menaçant de tomber, le Christ avec des bottes militaires et un masque à gaz, accompagné de la légende "se taire et continuer à servir" (*I.N.R.I.* 1998). En Italie, Renato Guttuso, lié au parti communiste, donne, dans une œuvre qui fait scandale également par la présence d'une femme nue au premier plan, une mise en croix du Christ et des larrons qui se veut une dénonciation des massacres des partisans par le fascisme (1941). Après la guerre, le crucifié devient une icône bafouée de l'humanité souffrante (voir Otto Dix, *Crucifixion*, 1946) et le thème perdure à la génération suivante chez des artistes qui reprennent à leur tour la fascination expressionniste pour le retable de Grünewald³⁷. La découverte des rescapés des camps de la mort précipite encore le refus de la figure humaine et le corps christique lui-même s'efface sur le bois de la croix. Parmi les variations les plus intéressantes, Antonio Saura réduit la présence corporelle à quelques taches et traînées noires, esquisses de mains et de chairs sanglantes (voir *Crucifixion* 1959, Cologne, Duözesanmuseum). À défaut de peindre l'événement infigurable des derniers instants, il en expose les traces qui semblent imprimées sur la croix, à l'instar des marques qui laissent deviner la présence/absence d'un corps sur le saint Suaire. Qu'il s'agisse encore de Graham Sutherland, ou des personnages têtes en bas, dont Georg Baselitz fait le choix depuis les années 1960, et qui composés de larges pans colorés jouent sur une dissolution du sujet dans la couleur sans pour autant renoncer à une

allusion à la figure, (voir son *Christ aux outrages*, 1983), il faut noter que pour nombre des ces artistes la crucifixion est un motif qui revient de façon répétée, sinon en série, comme un mode d'interrogation sans cesse à reprendre.

L'expression la plus violente est sans conteste celle de Francis Bacon qui, à maintes reprises, livre sur la croix des formes torturées et sanglantes, chairs déchirées et inhumaines, sortes de chrysalides, réduites à une oralité primitive³⁸ puisque de l'expression déformée d'une face semble ne subsister qu'une bouche ou qu'un cri (voir notamment, *Trois études pour une crucifixion*, 1944, *Fragments pour une crucifixion*, 1950.....) Dans la mémoire visuelle du spectateur, qui parcourt ainsi les avatars de la figure christique des dernières décennies, comment ne pas mettre en écho cet excès carné des peintures de Bacon, viandes sanguinolentes, et le choix de l'ellipse dans les quatorze stations de Newman pour dire Dieu sur un mode apophasique ? Muette est pourtant la bouche démesurément ouverte de l'un et assourdissant l'éclair du zip qui sépare lumière et ténèbres.

Eprouvant ainsi toute la plasticité de la figure christique, les artistes ont peut-être ouvert la voie à d'autres récupérations dans le champ de l'affiche et de la publicité. Le propos sort du domaine de l'art, mais sans doute pas de l'univers visuel de nos élèves. La multiplicité de ces figures en croix offre paradoxalement l'opportunité de redécouvrir le sens symbolique d'une forme géométrique qui ne se réduit pas, bien évidemment, à son appropriation chrétienne et certes pas non plus au signe infamant du supplice. Sa dimension cardinale qui rassemble et distribue toutes les directions en un centre dynamique en fait d'abord un symbole cosmique. C'est en ce sens que le Christ qui y fut étendu devient, chez les Pères de l'Eglise, celui qui lie et relie toute chose, substituant sa loi à l'antique système astral. Il n'est pas indifférent, en effet, que la croix latine ait pris la forme d'un corps humain bras ouverts. Représenter une crucifixion est aussi une manière de dire le rapport du corps au cosmos et à l'espace. Sa force symbolique explique nombre de ses résurgences et l'histoire iconographique des représentations du crucifié conduit à en étudier les variations dans le temps, du corps glorieux du ressuscité au corps souffrant de l'agonie³⁹. Consciemment ou non, l'histoire de l'art est nourrie de ces références visuelles qui projettent encore leur forme dans l'imaginaire des artistes, photographes⁴⁰, designers et des spectateurs eux-mêmes. Tous les interprètent et les réemploient jouant plus ou moins délibérément avec des signes visuels qui prennent sens dans une culture donnée. Ainsi peut-on à déceler dans l'affiche du film de *Larry Flynt* qui fit scandale le double jeu du corps souffrant, au genou fléchi, et de la tête droite et fixe à œil inquisiteur et vivant⁴¹. Crucifié sans croix, ici, croix sans crucifié dans l'affiche du film *Amen*, sont autant de façon de rappeler que, dans l'art chrétien, l'union de ces deux représentations est tardive et qu'aujourd'hui encore une Croix de gloire, telle celle de Marc Couturier (1997) pour Notre-Dame de Paris, peut signifier pleinement l'espérance de la résurrection sans qu'y soit jointe une représentation du corps.

La substitution d'un corps féminin est aussi un jeu fréquent de la photographie contemporaine, de l'affiche du film *Ave Maria* (1984) à la couverture du livre de Bettina Rheims et Serge Bramly (*I.N.R.I.*, 1998). La tension érotique et blasphématoire du jeu visuel vient ici rejoindre un thème cher à quelques artistes de la fin du XIXe siècle, tel Félicien Rops non sans que certaines représentations de saintes crucifiées, dans l'art médiéval, certes bien plus décentement vêtues, n'aient pu jouer également sur une ambiguïté de la figure féminine en une place habituellement réservée à un sauveur masculin...

Le thème marial, connaît toutefois d'autres résurgences, toujours lié à la Passion. Car, si la vierge à l'enfant, sans doute jugée trop sulpicienne, ne fait plus recette, le thème de la pietà et les douleurs de la mère semblent, certes très loin derrière le succès du crucifié, prendre place parmi les figures archétypales. La publicité⁴² est ici comme toujours un indice sûr de la notoriété ou de l'impact visuel d'une forme, et la marque Kookai ne s'y est pas trompée qui en 1999 présente une fort jeune femme tenant entre ses bras un corps masculin abandonné dans la position d'un défunt. Las ! Un artiste qui avait entrepris une série de photographies de couples dans la position de la célèbre pietà de Michel Ange s'en émeut et crie au plagiat⁴³... Sans doute, le thème de la pietà reste-t-il marginal dans l'abondance des images qui nous entourent, mais l'intérêt que lui porte encore l'ouvrage de Julia Kristeva et Catherine Clément sur le *Féminin et le sacré* (Stock, 1998) où l'abnégation de Marie, face

au destin d'un fils qui lui échappe, fait l'objet de nombreuses pages, témoigne de la portée lointaine de cette figure de la compassion.

Bien que personnages et situations soient fort différents, il est tentant de rapprocher cette muette pitié du vivant pour le corps fragilisé, de l'adulte porté dans les bras comme un enfant, des pietàs murales d'Ernest Pignon-Ernest⁴⁴ dans sa récente intervention en Afrique-du-Sud. " Je suis agnostique, dit l'artiste, mais je vis dans une époque et dans une géographie où même chez le non croyant l'image de la mort renvoie à l'image du Christ ⁴⁵".

Faut-il ne voir que dérision et blasphème, ou récupération induite et presque obsédante dans ce réemploi des scènes de la Passion, devenues archétype de tous les combats, allégorie d'une humanité presque trop vaste ou protéiforme pour être encore crédible ? La réponse est complexe, tant il est vrai que parodie, transgression et rupture sont encore un ultime hommage à leur référent qui, mais en creux, en est seul garant du sens. Saisir l'humour, l'ironie ou la dénonciation à l'œuvre, oblige le regard à lire également le sens premier, pour en mesurer l'écart. Deux exemples rendent compte de l'ambiguïté de certaines oppositions. En 1975-78, Bernhard Willikens peint une Cène (Deutsches Architekturmuseum, Francfort) réduite à une architecture vide. À première vue, cet exercice plagiant la célèbre Cène de Léonard de Vinci pour lui ôter tout personnage serait à rapprocher des dérisions surréalistes qui dénoncent le sacré en évidant son sens dans leurs œuvres à sujets religieux ⁴⁶. Mais un autre regard rend sensible à l'intensité lumineuse qui se dégage de l'espace central, comme si le vide rendait possible précisément la présence absolue. Lumière de la résurrection, annoncée par le tombeau vide du matin de Pâque, et qui donne à croire sans rien voir.

Autre façon de nier la présence du religieux, l'artiste autrichien Arnulf Rainer, entreprend depuis la fin des années 1950 (voir *Christ 1996-1998*, Vienne, galerie Ulysses) de rayer, biffer la figure christique dans des " surpeintures " ⁴⁷. Il prend comme support de son intervention (ratures, tâches, coulées de peinture ou griffures à la pointe sèche) des reproductions en couleurs de visages du Christ dans l'art occidental. Ce geste iconoclaste révèle pourtant derrière l'agression première la permanence d'une face, jamais totalement recouverte et qui resurgit avec d'autant plus de vitalité qu'on la découvre dans un contexte différent. Les yeux fatigués de voir y perçoivent soudain un sens nouveau, comme si le dialogue avec l'œuvre du passé lui redonnait vie. Tant et si bien que l'archevêque de Vienne s'est intéressé à cette quête d'une figure qui résiste à sa propre destruction, comme dans un au-delà du visible, et que l'illustration d'une Bible a été commandée à Rainer.

Ce dialogue, ou combat avec l'art religieux, répété chez certains artistes, ponctuel chez d'autres, n'est sans doute pas sans lien avec le goût de la transgression, inhérent à la création, qu'évoque ici même l'intervention de Sylvain Menant à propos de la littérature française des Lumières. Double transgression, puisque par les thèmes de la Passion, l'artiste se mesure à la fois aux représentations du sacré dans le christianisme et aux sujets majeurs de l'art occidental. Toutefois, ce Christ dont l'image fait retour encore dans la peinture contemporaine, n'opère peut-être plus seulement comme " un référent direct mais plutôt comme métaphorisation du retour à l'humain ⁴⁸".

L'art sacré par destination, c'est-à-dire la commande religieuse, reste un lieu vivace de la création contemporaine.

Troisième piste et peut-être *a priori* la plus naturelle : la commande religieuse. Contrairement à certaines idées reçues, celle-ci conserve une place significative dans la commande artistique (voir à propos du vitrail l'intervention d'I. Renaud-Chamska) et fait appel aux artistes contemporains indépendamment de leur foi. On sait le mot du père Couturier, " là où il n'y a pas d'art vivant, il n'y a pas non plus d'art sacré possible ⁴⁹ ". À la suite des grandes expériences d'Assy, d'Audincourt ou de Vence (voir sur la " querelle de l'art sacré ", l'intervention de P.-L. Rinuy), la présence des grands noms de l'art du XXe siècle s'est imposée dans les sanctuaires. L'importance du sujet ayant suscité

plusieurs interventions, on ne retiendra, en lien avec les pistes déjà évoquées, que quelques aspects ponctuels.

La notion d'art sacré par destination permet une approche indépendante des recherches spirituelles de l'artiste : l'œuvre est liée à un contexte religieux, elle sera reçue " en situation ". En dehors de ces contraintes, l'Église n'impose pas de style et la diversité des œuvres réalisées dans ces dernières décennies en témoigne. Néanmoins, certaines tendances se sont dessinées ; qu'elles aient épousé le courant dominant de l'art actuel et la recherche de l'abstraction n'est pas en soi surprenant. Le temps de la figure christique profondément religieuse semble s'achever, au moins dans une certaine forme, avec Maurice Denis et les ateliers d'art sacré. Il n'est pas indifférent toutefois que Georges Rouault, dont l'œuvre est nourrie d'interrogations religieuses, n'ait eu qu'une place mineure dans les commandes. L'approche expressionniste paraît encore mal aimée par un clergé qui peine durant plusieurs années à surmonter la crise du Christ de Germaine Richier⁵⁰.

En revanche, l'abstraction introduite par les vitraux d'Alfred Manessier à l'église des Bréseaux (1948-1950) ouvre la voie de manière décisive. Pour Manessier, la conversion au christianisme, après la guerre, est intimement liée au passage à l'abstrait, il ne peut dire Dieu en formes figuratives. La démarche, bien sûr, n'est pas sans rappeler la dimension métaphysique qui présidait aux réflexions des peintres du début du XXe siècle évoqués plus haut. Ancrée, cette fois, dans une perspective explicitement chrétienne et n'excluant pas le rappel d'éléments figuratifs stylisés (voir *La Couronne d'épines*, 1952, musée d'Art moderne de Paris) elle rencontre sans doute profondément les aspirations des commanditaires. Le père Couturier, rendu amer par les querelles en germe autour de l'expressionnisme, en vient à souhaiter le style le plus dépouillé possible. Gênée par une figure du Christ qui lui paraît soit trop sulpicienne soit susceptible de récupérations profanes, l'Église de Vatican II se reconnaît davantage dans l'absence de triomphalisme et l'intériorité qu'elle croit deviner au cœur d'une forme abstraite. De façon significative, l'art épouse le cours fluctuant des destinées ecclésiales ; s'il a pu lors des controverses dogmatiques manifester de façon éclatante le génie théologique du dogme (et l'on songe aux subtilités iconographiques de certains retables) ou affirmer, lors des conflits Église/État de la fin du XIXe siècle, la visibilité d'un catholicisme militant (le temps, par exemple, des Vierges monumentales en fonte d'art), il lui revient dans la nouvelle théologie d'être à son tour une forme de "l'enfouissement" et de recourir au langage apophasique qui semble désormais la meilleure des annonces.

Quelques exemples pris dans les dix dernières années donnent la mesure de la richesse de ces commandes, liées à la diversité des artistes représentés. L'alliance entre les œuvres contemporaines abstraites et les bâtiments anciens se poursuit. On ne rappellera qu'en passant les interventions récentes et célèbres de Pierre Soulages à Conques (voir ci-après) ou d'Aurélien Nemours également pour des vitraux. Ou encore le *Buisson ardent* de l'oratoire de l'Espace George Bernanos (1995, Paris), réalisé par Olivier Debré (1920-1999), dont l'intensité lumineuse du blanc-bleuté vient comme en miroir de son *Signe de ferveur* (1944-1945) d'un noir brillant. Chez Geneviève Assé, le " passage au bleu " s'accompagne d'une méditation sur la frontière, la confrontation et l'interaction des plans colorés. La commande de dessins, qui lui fut faite, pour le *Rituel de l'ordination* des prêtres, traduit, comme la commande d'un *Évangélaire* à Jean-Michel Alberola, lequel se distingue aussi par une réintroduction de la figure (voir également sa participation aux vitraux de Nevers) ou celle du *Missel des dimanches* à Vincent Bioulès (1996), la diversité des supports proposés aux artistes et le souci du beau jusque dans les pages d'ouvrages qui ne sont pas toutes livrées à la contemplation des fidèles.

Du vitrail au livre, en passant par le tableau ou le mobilier liturgique, c'est parfois toute l'organisation de l'espace qui est confiée à l'artiste y compris dans un édifice ancien. Ainsi l'intervention de Pierre Buraglio dans la chapelle Saint-Symphorien (église Saint-Germain-des-Près, Paris, 1990-91) se conçoit-elle moins comme un ajout d'œuvres nouvelles que comme une conception plastique d'ensemble. Une manière de signifier l'espace qui se veut d'abord en retrait et en retour à la vérité des matériaux, de pierre et de bois, rendus au jeu de la lumière d'un vitrail quasi monochrome. Il n'est pas jusqu'à la croix murale qui soit signée en creux, mince filet légèrement décalé pour attirer le regard sans

le capturer. Posé sur le mur nu, des carreaux de céramique forment un chemin de croix dans lequel se lit une réminiscence de Matisse, et le souvenir d'anciennes figurations de la Passion jusqu'à ce qu'un hommage au *Carré blanc sur fond blanc*. En quelques traits bleus, ces dessins rythment l'espace et joue sur le mode de la métonymie pour évoquer par un détail du corps, des épines, ou des instruments de la passion, la progression des stations. Ce choix du signe minimal, qui préfère ici la discrétion pour honorer le lieu, ne signifie pas chez l'artiste un refus définitif de la figure laquelle resurgit sous une autre forme dans un jeu de recouvrement et d'échange avec les œuvres des maîtres du passé, qu'il nomme ses "dessins d'après" (voir *D'après Luca della Robbia, La crucifixion de Saint Pierre*⁵¹, 1990).

L'art figuratif réapparaît clairement dans certaines commandes. Un exemple frappant en est donné par Gérard Garouste pour les vitraux de Notre-Dame de Talant (Côte d'Or, 1997) où l'on est presque surpris de retrouver, dans l'exubérance des couleurs et le symbolisme des formes, un programme iconographique très construit et soutenu par un parallèle testamentaire dans la ligne de l'exégèse typologique. Dédié à Marie, présentée comme figure de passage entre le Premier et le Second Testament, il évoque dans la nef latérale la figure des héroïnes bibliques et celle des étrangères, Ruth et la Cananéenne, que l'artiste a choisi, dit-il car, par elles aussi "la Parole de Dieu revêt un caractère d'universalité"⁵². Dans un autre contexte, Garouste a illustré une Haggadah (2001). La lecture de ce livre qui commémore la sortie des juifs d'Égypte et accompagne le repas du Seder, est un moment symbolique essentiel dans la transmission des récits fondateurs. En proposant peintures et dessins pour ce texte, Garouste s'inscrit dans une tradition⁵³ et montre en même temps comment une œuvre figurative et liée à un récit peut être tout autre chose qu'une illustration au sens plat du terme. "Sa peinture excède et dément son sujet⁵⁴", éloignée d'une narration, elle tisse avec le texte des relations d'un autre ordre, fugues ou variations qui ne sont pourtant jamais gratuites.

Pour limiter le survol, la sculpture⁵⁵ a été peu abordée ici, mais la dernière image projetée lors de cet exposé fut une œuvre de Georges Jeanclos⁵⁶ (1933-1997), pour le tympan de Saint-Ayoul à Provins (1990). Dans la forme très particulière qu'il donne à ses corps aux crânes chauves et aux yeux clos, repliés dans leur intériorité comme dans les plis et replis apparents des matières qui les composent, il met en scène le drame d'Adam et Ève. Inspiré par l'art d'Extrême-Orient, cet artiste de culture juive, intervenant à la fin du XXe siècle dans une église médiévale, retrouve pour le geste d'Eve tenant le fruit défendu, un geste bouddhique exprimant l'enseignement⁵⁷. Retenir ce dialogue des formes pour clore le parcours ne prétend pas le situer comme exception. De tout temps, les lieux de culte ont mêlé les strates d'interventions artistiques d'époques diverses et les influences stylistiques de différentes aires culturelles. L'inscription plastique des faits religieux, nécessairement contextualisés, donne une approche sensible de la fécondité de ces échanges.

Pour conclure...

Au terme de ce rapide survol, le propos n'était, bien sûr, ni d'être exhaustif ni de proposer de façon concrète des séquences d'enseignement, mais d'ouvrir des pistes montrant, s'il en était besoin, que l'art des cinquante dernières années⁵⁸ n'est pas étranger aux interrogations qui ont animé les créations religieuses. En quoi est-il intéressant d'aborder ces œuvres dans l'univers scolaire, que disent-elles de leurs enjeux propres, mais aussi de nos questionnements actuels à travers le regard que nous posons sur elles ? Faut-il prendre en compte la "dimension religieuse" de l'œuvre ? La question, parfois posée, me semble décalée. Il ne s'agit pas de prendre ou de ne pas prendre en compte une dimension religieuse qui serait un signifiant flottant, indépendant de l'œuvre, à retenir en option, selon le temps, les classes... Il s'agit de comprendre les œuvres dans leur totalité, avec leurs interprétations possibles dans une perspective non seulement plastique mais aussi historique et anthropologique dans leurs interactions, le cas échéant, avec le religieux, le social, le politique...

Mesurées à cette aune, les trois pistes évoquées ici - et distinguées pour des besoins méthodologiques, car il est évident qu'elles interfèrent entre elles, les artistes ne se tenant pas sagement dans ces sentiers balisés mais intervenant dans ces différentes directions - permettent d'ouvrir un débat qui croise

différentes disciplines. Le dialogue avec l'art ne se réduit pas au seul temps de délectation esthétique, de description, voire de récréation, il permet aussi de comprendre que la recherche du sens ne vient pas seulement du langage verbal, ou de "ce qui est dit" (sujet de l'œuvre) mais aussi des moyens plastiques employés et des options artistiques qui en résultent.

La dimension spirituelle de l'art du vingtième siècle n'est pas indifférente à un parcours d'histoire, de littérature ou de philosophie. Y compris lorsqu'elle est détachée des religions établies, l'expression du divin sur le mode apophatique rejoint des aspects du vocabulaire mystique et pourrait dans certains cas être mise en parallèle avec les aspirations qu'a développées, certes sur un autre plan, le théologien Dietrich Bonhoeffer à propos d'un christianisme " non religie ". L'ouverture aux œuvres artistiques ne saurait s'interrompre avec les formes plus contemporaines qui seraient alors coupées des interrogations métaphysiques qui ont pu animer écrivains, artistes, penseurs, au cours des siècles, et qui apparaîtraient, pour aseptiser le débat, limitées à un passé, glorieux le cas échéant dans certaines de ses réalisations artistiques, mais surtout lointain et " muséographié ".

Plus largement, une seconde piste a montré que les codes iconographiques de l'art occidental, pétris de références chrétiennes, n'ont pas disparu de l'univers visuel actuel. Pour saisir la façon dont ils peuvent être réinvestis, la connaissance du sens premier s'impose. La transgression elle-même n'a de pertinence que si la rupture fait encore sens. La maîtrise de ces codes fait partie de la construction d'une culture visuelle dont on aurait tort de croire qu'elle s'exerce naïvement par le simple fait de voir. Le thème de la Pietà, cité plus haut, en a offert, il y a quelques années un exemple significatif. Une photographie d'une scène de massacres en Algérie, est devenue dans la presse " la pietà de Bentalha ⁵⁹", signe de ce que l'image y véhicule de codes culturels préexistant dans le regard du spectateur tout autant que du photographe (cadrage, angle de vue..), à côté d'une vision supposée naturelle et objective. L'accès à cet univers de référence passe aussi par l'acquisition du patrimoine visuel qui fonde une culture et une société donnée.

Enfin l'intérêt porté, dans un troisième temps, aux œuvres commandées pour les lieux de culte, met en évidence la diversité des réponses sans exclusive de style. Qu'il y ait ici dialogue entre l'abstrait et le figuratif ne signifie pas rivalité ou hiérarchie de l'un à l'autre dans l'ambition d'approcher le sacré, mais simplement que l'art ne procède jamais sur le principe de la " leçon de chose ". Après bien d'autres écrits sur la théologie de l'image, le *Catholicon* de Jean de Gênes au XIVe siècle, rappelait à son tour, en faisant jouer les termes de *figurare, defigurare et praefigurare*, que figurer consiste toujours à transposer le sens dans une autre figure. C'est dans un rapport entre l'objet et son altérité que se dévoile la portée de l'œuvre et non dans un impossible équivalent terme à terme⁶⁰.

-
1. M. Jean-Louis Langrognet, doyen des enseignements d'Arts plastiques, a bien voulu participer aux débats de cet atelier et je le remercie pour ses précieuses suggestions.
 2. Ce texte conserve le ton d'une intervention orale en atelier, organisée autour d'une projection de diapositives qu'il n'a pas été possible de reproduire ici. Pour une étude plus détaillée des quelques pistes proposées, voir les ouvrages cités en bibliographie
 3. Sur ce point, voir P.-L. Rinuy dans les actes de l'université d'été L'image dans l'enseignement des lettres, et pour les images bibliques l'intervention de C. Briffard et I. Saint-Martin.
 4. L'art médiéval, Byzance, Fra Angelico ou au contraire le retable classique s'en sont disputé l'honneur. Au XIXe siècle, Rio et Montalembert ont fustigé tout l'art postérieur à Raphaël, avant que le XIXe " pasticheur " ne soit totalement disqualifié à son tour dans les débats de l'Art sacré... Le regard plus serein de l'historien s'impose ici, voir B. Foucart, *Le Renouveau de la peinture religieuse en France, 1800-1860*, Paris, Arthéna, 1987.
 5. Voir l'intervention de Paul-Louis Rinuy sur la " Querelle de l'Art sacré ".
 6. Pour les tenants de l'Art sacré, (depuis les ateliers de Maurice Denis et Georges Desvalières, jusqu'aux grandes années de la Revue l'Art sacré (voir S. de Lavergne, Art sacré et modernité,

Namur, 1992), il s'agit de se distinguer d'un art religieux académique et entaché de sulphicianisation. Dans une autre perspective, Ph. Dagen (in *Art sacré au XXe siècle*, catalogue expo. Boulogne-Billancourt, 1993) voit dans le terme " sacré " un sentiment de l'harmonie du monde (il y rattache Matisse) et dans le religieux et son expérience de la douleur (" il suffit de connaître la douleur et de savoir peindre " selon les mots de Baudelaire à propos de Delacroix) une veine indépendante de l'expression de la foi, mais bien liée à celle du catholicisme et à laquelle il rattache Picasso. Ce débat stimulant serait l'objet d'une autre intervention que l'on ne peut développer ici.

7. Voir notamment R. Debray, *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*, Paris, Gallimard, 1992, en part. chap. V et IX.
8. La question de l'art comme expérience spirituelle étant ici en dehors de notre propos.
9. Voir D. Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti, la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 2001.
10. Le philosophe Michel Henry y voit une rencontre essentielle, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, François Bourin, 1988.
11. Voir sur ce point les remarques de M.-J. Mondzain, *Image, icône, économie, les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, Le Seuil, 1996.
12. À laquelle répond l'exposition *The spiritual in Art, Abstract painting, 1890-1985*, Los Angeles County Museum of Art, Abbeville Press Publishers, New York, 1987.
13. Voir A. Besançon, *L'image interdite, une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Paris, Fayard, 1994, p. 417.
14. Son ouvrage *Les Grands initiés, Histoire secrète des religions* a connu des dizaines d'éditions.
15. Fondatrice de la société de Théosophie en 1875, il s'agissait notamment d'encourager l'étude comparée des religions et d'explorer les lois inexplicables de la nature.
16. En désaccord avec la Théosophie sur la question du Christ, fonde l'Anthroposophie en 1913.
17. W. Kandinsky (1866-1944), *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*, éd. Ph. Sers, Denoël, 1989, p. 148-149. Selon son système, " le jaune est la couleur typiquement terrestre, le bleu céleste... ".
18. Kandinsky W., *op.cit.*, p.69
19. Voir *Du Cubisme et du futurisme au suprématisme* (1916), K. Malevitch (1878-1935), *Écrits*, Lausanne, L'Age d'homme, 2 tomes, 1974-1977.
20. Avec un retour à la théologie, voir *Dieu n'est pas déchu. L'Art, l'Église, la Fabrique*, 1922.
21. Piet Mondrian (1872-1944) est de culture calviniste à l'origine.
22. Voir I. Goldberg, *Le Visage promis*, Paris, L'Harmattan, 1998.
23. Adolph Gottlieb et Mark Rothko cités par I. Sander, *L'Expressionnisme abstrait*, Éditions Carré, 1990, *Le Triomphe de l'art américain*, tome I, p. 71
24. *Ibid.*, p. 150.
25. (1903-1970), né en Russie de famille juive.
26. Voir S. Nodelman, *The Rothko Chapel Paintings : Origins, Structure, Meaning*, University of Texas Press, Austin, 1997. La chapelle sera consacrée en 1971, un an après le suicide de Rothko.
27. Voir Th. B. Hess, *Barnett Newman*, cat. exposition Grand Palais, Paris, 1972.
28. " The Sublime is now ", 1948, voir sur ce point, D. Payot, " Tout uniment, B. Newman ", in J.-J. Nillès dir., *L'Art moderne et la question du sacré*, Paris, Cerf-Cerit, 1993, p. 163-189.
29. Voir tout récemment le catalogue de l'exposition Barnett Newman à la Tate Modern, Londres, 2002, ainsi que le chapitre sur Newman de P. Schneider, *Petite histoire de l'infini en peinture*, Paris, Hazan, 2002.
30. Pilote pendant la guerre, il est sauvé par une tribu de Tatars qui l'enduit de graisse et de feutre, éléments qui reviendront dans ses œuvres. Voir le catalogue *Joseph Beuys*, Paris, Musée national d'Art moderne, 1994.
31. Voir H. Schwebel, *Autonome Kunst im Raum der Kirche*, Hambourg, Furche Verlag, 1968. Ce théologien allemand s'est particulièrement intéressé à l'art de Beuys.

32. Voir de nombreux exemples dans F. Boespflug et alii., *Le Christ dans l'art, des catacombes au XXe siècle*, Paris, Bayard, 2000.
33. Voir l'exposition *Corps crucifiés*, Musée Picasso, Paris, 1992-1993. Ici Picasso, qui a traité à maintes reprises le thème de la Croix, l'associe de façon personnelle aux mythes qui peuplent son œuvre (notations taumachiques et érotiques viennent s'y mêler).
34. (1887-1885). Voir des exemples et une abondante bibliographie dans le catalogue de l'exposition du Grand Palais : *Chagall connu et méconnu*, Paris, Rmn, 2003.
35. Au sens de la préfiguration (figure ou antetype du Christ)
36. Voir le catalogue de l'exposition *Max Beckmann, un peintre dans l'histoire*, Paris, Centre Georges Pompidou, 2002.
37. Voir *Regards contemporains sur Grünewald*, exposition musée d'Unterlinden, dir. S. Lecoq-Ramond Colmar, 1993.
38. Voir J. Clair, " Visages des Dieux, Visage de l'homme. À propos des Crucifixions de Francis Bacon ", in J.-J. Nillès, dir., *L'Art moderne et la question du sacré*, Paris, Cerf-Cerit, 1993, p. 94-106.
39. Voir F. Boespflug *op. cit.* sur les premières représentations de la croix, ainsi que M.-C. Sépière, *L'Image d'un Dieu souffrant. Aux origines du crucifix*, Paris, Cerf, 1994.
40. Voir. N. N. Perez, catalogue de l' exposition *Corpus Christi. Les représentations du Christ en photographie, 1855-2002*, Jérusalem/Paris, 2002.
41. Voir I. Saint-Martin, " À propos d'un transfert d'image...", *Xoana*, n°6, 1999, p. 91-94.
42. Voir J. Cottin et R. Walbaum, *Dieu et la Pub*, Paris, Cerf, 1994.
43. Sur ces aspects, voir I. Saint-Martin, " D'Ave Maria à Amen, censure et blasphème dans l'affiche et la publicité ", *Ethnologie française*, 2004, n°consacré à la censure.
44. Voir Exposition Galerie Lelong, Paris, avril 2003. Compte rendu de son intervention à Soweto, où il a collé 300 exemplaires de la même image : une femme portant un malade dans les bras et en vignette une photographie de la lutte contre l'apartheid.
45. Interview dans *PCA hebdo*, dossier du 3 janvier 2002. Il ajoute que l'envie de peindre lui est venue à la fois d'une crucifixion dans la cathédrale où il était enfant de chœur et d'une reproduction de *Guernica*.
46. Voir Max Ernst, *La Vierge corrige l'enfant Jésus devant trois témoins*, 1926, Cologne, en revanche le *Christ de Saint Jean de la Croix de Dali* (1951, Glasgow) joue sur un tout autre registre et s'inspire d'une vision intérieure que décrit saint Jean de la Croix.
47. Né en 1928 ; voir catalogue de l' exposition à Paris Galerie Stadler, 1996.
48. Voir G. Lista, " L'Art et le Christ ", édito de *Ligeia*, déc. 1992, à propos de l'exposition *Corps crucifiés*, *op. cit.*
49. Fr. M. A Couturier, " L'Appel aux maîtres de l'Art moderne " (1951), dans le catalogue *Paris, Paris, Créations en France, 1937-1957*, Centre Georges Pompidou, Paris, 1981, p. 202.
50. Voir F. Caussé, *Les Artistes, l'art et la religion en France. Les débats suscités par la revue l'Art sacré entre 1945 et 1954*, Presses universitaires du Septentrion, Lille, 2001 ; A. Dagbert, " Le Renouveau de l'art sacré ", *Ligeia*, " Art et Spiritualité ", oct. 1999-juin 2000, p. 161-174.
51. Voir Pierre Wat, *Pierre Buraglio*, Paris, Flammarion, 2001, p. 158.
52. Cité par L. et M. Ladey, *Une arche de lumière, Notre-Dame de Talant*, Ed La Mairie de Talant, Côte d'Or, 1997.
53. Les Haggadoth, lues en famille avec les enfants, sont souvent illustrées. Certains exemples médiévaux ou du XVIIIe siècle sont célèbres pour la beauté des images.
54. Voir le fascicule de l'exposition, *Gérard Garouste, Haggada et œuvres gravées*, Paris, Musée d'Art et d'histoire du judaïsme, 22 mars - 28 septembre 2001, p. 8.
55. Voir P. L. Rinuy, " La sculpture dans la querelle de l'art sacré ", *Histoire de l'art*, n°28, dec. 1994, p. 3-16.
56. Voir P.-L. Rinuy, " Georges Jeanclos, la fragilité et la gloire ", *Chroniques d'Art sacré*, automne 98, n°55, p. 23-24.

57. Il me semble que le geste de la main tenant le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, peut ici être rapproché des gestes codifiés du Bouddha, par exemple le geste du vitarkamudra, geste de la connaissance puis geste de l'enseignement. On sait que Jeanclos s'est explicitement inspiré pour d'autres œuvres (les kamakuras) de représentations de moines japonais.
58. On est resté ici dans la limite d'œuvres célèbres, aisément accessibles en reproduction dans le cadre d'un cours. Il est bien évident que la perspective aurait pu être poursuivie dans un domaine plus contemporain.
59. Voir P.-A. Delannoy, " L'image et le savoir partagé. La pietà de Bentalha ", *Communication et langages*, 1998, n°115, p. 52-57.
60. Maintes fois citée, la célèbre phrase de Paul Klee, " l'art ne reproduit pas le visible, il rend visible " n'est pas davantage à comprendre comme un désir de montrer mais bien de " manifester " une forme.