



« Il faut insister sur l'intérêt du comparatisme pour inviter les élèves à mettre à distance leur propre vécu, leurs difficultés »



DOMINIQUE AVON

Historien, directeur d'études à l'École pratique des hautes études, PSL, chaire « Histoire intellectuelle du sunnisme contemporain ».

Entretien réalisé en juillet 2022 par Régis Guyon et Benoît Falaize, historien, chercheur-correspondant au Centre d'histoire de Sciences Po, membre du comité scientifique de Diversité.

**RÉGIS GUYON** : Vous avez publié en mars dernier à La Découverte, *L'histoire religieuse contemporaine en France*. Pouvez-vous nous indiquer ce qui a présidé à l'écriture de ce livre ? Quelles en étaient l'urgence et la nécessité ?

**DOMINIQUE AVON** : Cet ouvrage est d'abord une demande venant des éditions de La Découverte, et plus précisément de François Dosse, directeur de la collection « Écritures de l'histoire » qui avait constaté une absence de synthèse concernant l'historiographie religieuse. C'est la première raison. La deuxième raison est liée au constat suivant : dans le milieu universitaire comme dans l'enseignement primaire et secondaire, on travaille facilement sur la religion pour les périodes antique, médiévale et moderne, mais il est plus compliqué d'en parler lorsqu'il s'agit de l'époque contemporaine. Il fallait donc expliquer ce malaise,

ce silence, ces formes d'inquiétude. Pourquoi serait-il plus difficile a priori de parler de religion pour expliquer ce qui se passe au cours des deux derniers siècles ? On pourrait dire que, derrière cette difficulté, il y a la place accordée aux faits religieux comme facteur explicatif des réalités contemporaines. Et en amont de cette question : qu'entendons-nous par sécularisation de la société ou des sociétés ? Si on entend par sécularisation un mouvement linéaire et monolithique, alors on ne peut pas comprendre ce qui se passe dans notre monde. À l'inverse, si on considère le phénomène de sécularisation comme quelque chose qui peut avoir plusieurs modalités, qui n'est pas du tout linéaire dans le temps, alors on peut percevoir l'importance des croyances, des pratiques, des engagements religieux dans un certain nombre de sociétés, y compris des sociétés ouest-européennes. Toute la question est d'être en mesure d'en évaluer

la place et l'influence, de ne pas en faire une clé d'explication globale et de les situer dans leur autonomie explicative. Il y a, enfin, une raison plus corporatiste, en montrant que cette spécialité s'est construite dans l'université française à partir d'un petit groupe d'acteurs, historiens et politistes, qui a œuvré à légitimer la place de l'histoire religieuse contemporaine dans les milieux académiques en France en lui donnant un crédit scientifique.

**RG :** On pourrait dire que, pendant que la sécularisation s'impose progressivement dans la société, il y a un mouvement de la construction de cette histoire des religions en France qui a suivi un processus de déconfectionnalisation, qu'elle s'est émancipée de la religion et de ses institutions pour devenir peut-être plus autonome. Peut-on décrire les choses ainsi ?

**DA :** Tout à fait. Le grand défi pour ces spécialistes du religieux, et notamment du religieux contemporain, a été et reste double. D'un côté les historiens, qu'ils aient une confession ou pas, doivent pouvoir écrire l'histoire qu'ils veulent écrire, mais sans apparaître comme étant les représentants d'une parole *du dedans* – de la religion – dans le monde académique. Et vis-à-vis de ceux qui ont une religion, ils doivent pouvoir ne pas être suspectés d'écrire une histoire qui vise à dire que les religions sont un non-sens dans le monde contemporain, et qu'elles n'auront plus leur place dans les sociétés à l'avenir. Il ne faut pas qu'ils portent un jugement de valeur, ni dans un sens, ni dans un autre, sur la réalité religieuse en tant que telle : des hommes et des femmes croient, cela a des conséquences sur ce qu'ils disent et ce qu'ils font, comme d'autres sont indifférents à la croyance en général. Les spécialistes doivent faire leur travail d'explicitation et d'explication de ce fait religieux ou de ces faits religieux contemporains.

**RG :** L'écriture de l'histoire a longtemps, et c'est sans doute encore le cas aujourd'hui, été catégorisée avec de grands champs que sont l'histoire économique, sociale, culturelle, politique, etc. Et l'histoire religieuse a été considérée finalement comme une question transversale pour étudier et comprendre les mondes anciens – car structurant ces sociétés. Comment l'histoire religieuse est-elle devenue autonome, comme un champ particulier dans le travail des historiens contemporains ?

**DA :** Je dirais les choses d'une autre manière. Comme l'histoire économique ou politique, l'histoire religieuse peut être transversale. En la saisissant comme un objet autonome, on perçoit ses dimensions politique, économique, sociale, militaire, et même artistique ou culturelle. Mais on peut dire la même chose de l'histoire politique, qui peut croiser l'économique, le social, le politique, le culturel, et donc le religieux. Dans le dernier chapitre du livre, j'essaie de montrer combien, à travers les périphéries de l'histoire religieuse contemporaine, une entrée par cette spécialité permet de mieux éclairer, par exemple, l'histoire contemporaine de la santé ou celle de la sexualité et plus largement des rapports de genres. Vous voyez, là, tout l'intérêt d'utiliser cette clé, parmi d'autres, pour enrichir la connaissance et la compréhension de réalités contemporaines.

**RG :** Peut-on tout de même affirmer que la focale religieuse pour comprendre le monde contemporain est une préoccupation récente des historiens ?

**DA :** Les sciences humaines et sociales, en particulier la sociologie des années 1960 et 1970, ont été marquées par des auteurs qui, à partir de la thématique de « la mort de Dieu », considéraient qu'il y avait des phases irréversibles, et que la sécularisation tendrait à réduire, à terme, le religieux à une butte-témoin. Les historiens du religieux contemporain, dès les années 1980 et 1990, ont rappelé, comme je l'ai indiqué au début de cet entretien, que la sécularisation n'est pas un phénomène linéaire. À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans la société française, il y a des formes de détachement religieux importantes, avant même le moment révolutionnaire. Si on se place un siècle plus tard, en 1872, au dernier recensement qui prend en compte la question religieuse en France, 97 % se déclarent catholiques. Se déclarer catholique ne dit pas grand-chose de ce qu'ils vivent, mais la donnée nous indique clairement qu'ils considèrent avoir un lien avec le catholicisme. Si, à un siècle d'écart, nous avons des formes de détachement et des formes d'attachement, on doit comprendre que le XIX<sup>e</sup> siècle est marqué par des phases de reflux du religieux et des phases de flux du religieux : de reflux dans les années 1820-1830, suivi de formes de flux religieux dans les années 1850-1860. Ce n'est pas un hasard si le pèlerinage à Lourdes, par exemple, est organisé, puis connaît un grand développement populaire à ce moment-là. Et au XX<sup>e</sup> siècle, on retrouve des

phénomènes analogues. Précisons que ces flux et reflux n'ont pas forcément la même ampleur ni tout à fait les mêmes temporalités en fonction des classes sociales, des régions, des milieux (urbain et rural). De ce fait, ce qu'on appelle le « retour du religieux » ou « réveil du religieux » n'est pas un phénomène nouveau. La société française comme d'autres sociétés l'ont vécu par le passé. Ce qui peut surprendre, c'est qu'il n'a pas été anticipé par des spécialistes de sciences humaines et sociales dans les années 1960-1970. Pour comprendre ce phénomène, deux données importantes sont à prendre en compte : tout d'abord, la poursuite, dans les sociétés ouest-européennes, du phénomène de sécularisation, notamment, mais pas seulement au sein des familles traditionnellement chrétiennes et celui d'une diversification, avec des pratiques religieuses qui n'étaient pas pensées, conscientisées dans la société française des années 1970. Et les nouvelles expressions religieuses publiques, liées à l'islam, mais aussi au bouddhisme ou à d'autres mouvements religieux plus minoritaires, sont parfois mal perçues. Il est vrai que ce double processus simultané, combinant « détachement » ici et « pluralisation » là, est inédit.

**RG :** Cette approche ou cette appréhension de cette histoire, est-elle propre à une historiographie française par rapport à une situation qu'on va dire singulière, française ?

**DA :** Une particularité française tient d'abord à la place majeure du catholicisme dans l'histoire nationale française et dans celle de la construction de l'État. L'opposition à une prégnance des autorités religieuses catholiques dans les affaires publiques a duré plusieurs siècles, et s'est poursuivie pendant des décennies après l'établissement de la République. Si nous regardons la situation dans d'autres pays, on peut sans doute voir une singularité française. En Allemagne, par exemple, au moment de la création de l'Empire allemand, la population est à deux tiers protestante et un tiers catholique. Le rapport à l'État est nécessairement différent, et celui à la croyance également. Trois générations plus tard, la Loi fondamentale pour la République fédérale d'Allemagne (1949) contient la mention de « Dieu » dans son préambule. Au Royaume-Uni : le monarque est chef de l'Église anglicane, le presbytérianisme a longtemps été fortement présent en Écosse, et l'Irlande est profondément marquée par le catholicisme : c'est dans cette configuration particulière que s'est

déroulé le plus long conflit ayant un caractère nationalo-confessionnel (de la seconde moitié du xvi<sup>e</sup> siècle jusqu'aux accords du Vendredi saint, le 10 avril 1998). On pourrait trouver des analogies entre la situation française et la situation belge, sauf dans la manière de comprendre la laïcité. En Belgique, les « laïcs » constituent une communauté parmi d'autres communautés qui ont des références religieuses, alors que le cadre laïque français a été pensé comme étant l'espace de neutralité dans lequel des expressions religieuses ou non religieuses peuvent s'exprimer.

La particularité du rapport entre l'autorité politique et les autorités religieuses, en France, a eu des conséquences dans l'espace colonial français et au-delà. Ce rapport est différent de l'expérience du rapport politique-religions dans le monde anglo-saxon.

**RG :** Vous évoquez la place des religions dans le monde colonial français. Dans une interview pour ce numéro Karima Dirèche, comme l'exposition dont elle a été la commissaire au Musée national de l'histoire de l'immigration (MNH), rappelle le rôle joué par l'État pour influencer et bouleverser les relations entre les communautés juives et musulmanes. Qu'en pensez-vous ?

**DA :** Il est très intéressant de noter que, sur le sujet, les spécialistes du judaïsme sont en désaccord entre eux. En deux mots, quelles sont les positions historiographiques ? Un premier courant explique que, dans le cadre révolutionnaire français, sous le Consulat et l'Empire, puis dans l'Algérie colonisée, l'État prend un certain nombre de décisions qui se résument à la perte de droits communautaires en échange de l'acquisition de la pleine citoyenneté. Ils précisent que la période a été douloureuse pour les communautés juives, mais bénéfique à terme. À tel point que, pour ce qui concerne le décret dit Crémieux de 1870, des Français de confession juive (on dit alors « israélites ») sont des acteurs majeurs de ce processus d'émancipation assurant l'entrée dans le droit commun des juifs d'Algérie. Un second courant historiographique affirme que le bilan est finalement négatif ou majoritairement négatif, en s'arrêtant notamment sur les lois antisémites de Vichy. Notons que l'affaire Dreyfus est récupérée par les deux traditions, la première pour souligner la victoire des dreyfusards, l'autre pour mettre en évidence la force des antidreyfusards. Le rapport des Français de confession juive au sionisme et à l'État d'Israël vient encore compliquer le tableau.

Pour ce qui concerne les musulmans et l'islam, l'histoire est en train de s'écrire. On ne trouve pas la même profondeur historiographique permettant à des tendances historiographiques de s'affirmer. Aujourd'hui, les acteurs académiques anglo-saxons sont très actifs pour affirmer que l'État est relativement oppresseur dans la mesure où il ne veut pas reconnaître des droits communautaires. En face se positionnent ceux qui disent que l'État est le garant de la liberté et de l'égalité des individus, donc de leur émancipation face au poids de communautés.

**BENOÎT FALAIZE** : Le problème majeur, au fond, est la méconnaissance profonde non seulement des questions religieuses, mais aussi de l'historiographie du religieux. Dans quelle mesure cette méconnaissance ne vient-elle pas perturber l'ensemble des débats sociaux ?

**DA** : Je suis convaincu qu'une meilleure connaissance de ces réalités-là et une meilleure connaissance de l'historiographie sur ces réalités-là permettraient de prendre davantage de distance et de sérénité pour parler d'un certain nombre de questions qui touchent à la société contemporaine.

**BF** : D'où l'importance de replacer les événements et les idées dans l'histoire, en montrant qu'il y a eu d'autres phénomènes qui se sont produits à des époques différentes, dans des contextes différents.

**DA** : Oui, et la comparaison est utile, dans le temps et entre « objets d'étude ». Dans mon livre, un chapitre s'intitule « Libéral, intégral, intransigeant ». Ces pages permettent de montrer que la question du rapport à la modernité, qu'elle soit politique ou scientifique, a traversé notamment l'histoire du catholicisme, du judaïsme et de l'islam contemporains. Les catégories « libéral, intégral, intransigeant » illustrent le fait que les concepts « islamisme » ou « islam politique » essentialisent quelque chose autour de l'objet islam et sont peu opératoires : les rois du Maroc ou de Jordanie, les émirs du Qatar ou de Bahreïn, relèvent de l'« islam politique »... et pas seulement les « Frères musulmans ». Le judaïsme, le christianisme, l'hindouisme, l'islam ou le bouddhisme contemporains sont confrontés à trois problématiques analogues que l'on peut formuler par les questions suivantes : 1. Quand il y a une crise entre le politique et le religieux, qui l'emporte ? 2. Quand il y a une crise entre le

scientifique et le religieux, qui l'emporte ? 3. Est-ce que le groupe religieux que je représente doit avoir plus de droits que les autres parce qu'il est le porteur d'une vérité ou non ? En fait, tous les croyants sont confrontés à ces trois questions-là dans le cadre de la modernité. Et on peut alors mettre en perspective ce qui se passe en Israël, en Arabie saoudite ou en Birmanie.

**BF** : Une des difficultés qui est posée à l'école aujourd'hui tient sans doute au manque de spécialistes pour pouvoir relayer ce travail de contextualisation pour chacune des religions.

**RG** : Et la difficulté des enseignants réside quand même dans le fait qu'on lui demande d'être solide sur les contenus, sans en être spécialiste.

**DA** : Effectivement, un enseignant ne peut pas être spécialiste de la finance internationale pour expliquer la place du religieux dans les phénomènes économiques. Il n'a pas le temps, ni les moyens. C'est donc à nous d'aller vers eux pour leur donner des outils. Et c'est vraiment un travail de longue haleine. En 2002, avant la création de l'IESR (Institut européen en sciences des religions) [en 2006], je me souviens très bien, comme enseignant à l'université de Montpellier, à quel point nos collègues du secondaire étaient interloqués lorsque je parlais du rapport Debray.

**BF** : Effectivement, notre boussole était le rapport de Régis Debray. Le rapport de Philippe Joutard de 1989 interrogeait déjà l'institution scolaire et sa capacité à intégrer les enfants qu'on appelait à l'époque « issus de l'immigration maghrébine », provenant « d'une autre culture » comme le précisait le rapport. À l'occasion de la sortie du rapport Debray, il a fallu absolument qu'on puisse se mettre d'accord sur ce qu'est le religieux, pour pouvoir diffuser des éléments stables à destination des enseignants. Philippe Joutard arrivait déjà à la conclusion que les enseignants eux-mêmes n'ont pas ou plus une connaissance du religieux, ou alors une connaissance très imparfaite. Donc les attentes étaient fortes, les stages de formation très nombreux. Or, comme on l'a dit, la grande difficulté tient à l'écart qui existe entre la connaissance historique fiable et ce qu'il va falloir faire comme transposition didactique pour rendre accessible ce savoir. Suite au rapport Debray, j'avais organisé un stage sur les religions dans le cadre des IUFM (Institut universitaire de formation des maîtres) et

j'avais voulu faire une présentation de l'histoire du judaïsme dans l'Antiquité. La séance de cours était de trois heures devant des enseignants. Et mon introduction, qui devait faire un quart d'heure ou vingt minutes, a rempli l'ensemble des trois heures parce que les questions étaient incessantes et la méconnaissance totale.

**DA** : On peut ajouter que ceux qui s'expriment en tant que croyants ou en affirmant un lien avec une religion ont une connaissance qui est parfois très superficielle de leur propre religion. On le perçoit quand on anime des formations d'acteurs religieux en islamologie, ou en histoire de l'islam. Ils ont un socle de connaissances lié aux disciplines classiques de l'islam, mais sans un socle de connaissances historiques. Et il faut prendre au sérieux ce phénomène parce qu'il est présent dans les autres religions. Ces lacunes ou décalages constituent autant d'obstacles pour permettre à certains acteurs de ces religions de trouver leur place dans le cadre d'une société comme la nôtre, en saisissant les principes fondateurs de liberté et d'égalité des personnes individuelles.

**BF** : **S'il n'y avait que la dimension scientifique et de maîtrise des savoirs et des compétences historiographiques, on pourrait dire qu'avec un gros effort de formation, on pourrait promouvoir une connaissance fine. Mais cela ne résoudra pas le fait que les religions sont devenues une question vive et sensible pour l'école et dans l'école.**

**DA** : Il faut insister sur l'intérêt du comparatisme pour, justement, inviter les élèves à mettre à distance leur propre vécu, leurs difficultés. Je prends un exemple simple. La loi sur les associations de 1901, et la loi interdisant tout enseignement aux congréganistes trois ans plus tard, c'est-à-dire à la veille de la loi de séparation des Églises et de l'État (1905), ainsi que les décrets d'application, contraignent 30 000 religieux et religieuses catholiques à quitter le territoire métropolitain. Ce sont des citoyens français, des citoyennes françaises qui n'ont plus le droit de rester sur le sol français parce qu'ils sont publiquement religieux et religieuses et que leurs congrégations sont officiellement interdites. Rappeler ces faits, ainsi que les arguments invoqués à l'époque, c'est-à-dire le moment de fixation du cadre laïque en France, permet de prendre un peu de distance par rapport aux lois de 2004 et de 2010, pour montrer que la laïcité n'est pas un cadre juridique qui suscite un problème spécifique entre « État » et « islam ».

C'est un cadre dont l'établissement a suscité de la conflictualité, du fait de certains acteurs (dans les deux camps), mais aussi parce qu'il n'est pas possible de maintenir deux systèmes d'autorité au même niveau. Après, il faut expliquer pourquoi ces religieuses et ces religieux sont revenus : ils sont revenus en 1914 pour « défendre la patrie », à la demande de ce même État (circulaire du ministère de l'Intérieur de l'été 1914). Et quand le Cartel des gauches a voulu les exclure de nouveau en 1924, il y a eu deux ans de mobilisation tous les dimanches dans les villes de France, pour l'en empêcher. Dans le même temps, le discours de ces catholiques à l'égard de l'État républicain et laïque s'était aussi infléchi dans le combat des tranchées. Un second moment de convergence a eu lieu dans la Résistance, dont un symbole est le poème d'Aragon « La Rose et le Réséda ». Attention, il ne faut ni oublier les tensions et les violences, ni mythifier les rapprochements, c'est une histoire complexe. Elle permet de faire un pas de côté par rapport à une grille de lecture nécessaire, mais tout à fait insuffisante lorsqu'on lui donne un caractère exclusif : le cadre colonial et l'islam.

Je vais prendre un autre exemple. À la fin des années 1920, l'Alliance internationale pour le suffrage des femmes rapproche notamment des femmes méditerranéennes, italiennes, françaises, égyptiennes, etc. Si on reprend les débats qui traversent cette instance, on s'aperçoit que les unes et les autres essaient d'avancer vers davantage d'égalité vis-à-vis des hommes, de différentes religions ou convictions. Ces échanges ne sont pas à sens unique, c'est extrêmement intéressant. Elles pensent qu'il y a à prendre chez les unes et les autres pour améliorer la condition légale et pratique des femmes. Les Égyptiennes montrent qu'une femme musulmane mariée peut disposer de ses biens sans demander l'autorisation de son mari, ce qui n'est pas le cas des femmes françaises non musulmanes à la même époque. En revanche, pour le divorce, l'héritage ou l'instruction les femmes égyptiennes estiment que la condition générale des femmes européennes est meilleure. De retour d'un congrès à Rome, Hoda Chaaraoui se dévoile avec ses amies pour dire qu'elles peuvent être pleinement musulmanes en étant dévoilées. Voilà un autre exemple d'intérêt du comparatisme et de la mise en relation d'expériences variées à un moment donné. Tous ces exemples-là, me semble-t-il, on peut les travailler en classe et ils permettent là encore de prendre du recul par rapport aux tensions actuelles.