Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 9 (1983)

Heft: 3

Artikel: Le fondamentalisme est-il un integrisme?

Autor: Alexander, Daniel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-814201

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Schweiz. Z. Soziol. / Rev. suisse sociol. 3 (1983) 509–536

LE FONDAMENTALISME EST–IL UN INTEGRISME ?

Daniel Alexander
Département de sociologie
Université de Genève
CH–1211 Genève 4

1. POSITION DU PROBLEME

Depuis quelque temps la notion d'intégrisme est devenue une espèce de lieu commun, la presse s'est emparée de ce terme pour caractériser les résurgences actuelles de tous les mouvements idéologico-politiques supposés réactionnaires qui ont recours de près ou de loin à une religion pour fonder leur militantisme. On a vu ces dernières années l'emploi de ce terme connaître en occident une inflation fantastique à propos de l'Islam et de la révolution iranienne en particulier. On se souvient que précédemment, c'était à propos du mouvement de Mgr Lefèbvre. La question qui se pose est d'abord de savoir si l'on peut effectuer des rapprochements de ce type et s'il est légitime de traiter sous le même concept des réalités appartenant à des civilisations et à des époques différentes et dont l'impact sociétal est incomparable.

Jean-François CLEMENT (1982) se livre à une critique extrêmement pénétrante du répertoire des terme utilisés par les journalistes et les islamologues pour parler de ces récents mouvements musulmans qui "cherchent à faire de l'Islam, tels qu'ils le comprennent, le déterminent unique de leur identité" (p. 1) en montrant à quel point celui-ci est empreint d'ethnocentrisme; l'expression *"intégrisme musulman"* fait partie de cet arsenal et il remarque que ce concept est toujours utulisé en mauvaise part (*ibid.*, 5).

Alors faut-il, à l'instar des journalistes et des sociologues anglo-saxons de l'Islam (cf. HUMPHREYS, KEDDIE, von SIVERS) lui préferer le concept de *fondamentalisme*? Mais ces deux termes sont-ils substituables quand on sait que ce dernier concept ne figure pas au lexique francophone courant et que le mot *"Integrism"*, théoriquement possible, ne se rencontre en fait guère dans la littérature anglo-saxonne.[1] Dès lors ces deux termes sont-ils des équivalents, ce que tend à suggérer le fait qu'on y a recours pour caractériser une même réalité?

La difficulté de répondre à une telle question provient du fait que l'analyse, pour être pertinente, doit être menée sur deux plans qu'il n'est pas toujours possible de distinguer; au départ, ces deux concepts se rapportent à des mouvements qui se sont constitués à une époque précise de l'histoire moderne dans les deux grandes confessions chrétiennes et c'est par extension qu'ils ont fini par désigner, le plus souvent dans la bouche de leurs adversaires, un certain type de position théologique et d'option idéologico-politique se réclamant de ces mouvements originels et de leurs partisans.

Au sens strict, l'intégrisme désigne d'abord [2] le courant des catholiques antimodernes qui apparaît en Europe sous Pie X et même avant et se constitue à la suite de la crise moderniste déclenchée par la condamnation d'Alfred Loisy (1903) et par l'encyclique *Pascendi* (1907) (MICHEL 1967) dont Mgr Umberto Benigni (1862–1934), prélat notoire puisqu'il occupera des fonctions importantes à la secrétairerie d'Etat au Vatican de 1906 à 1911, journaliste et écrivain, sera l'un des principaux maîtres d'œuvre. Il n'a donc rien à voir directement avec le fondamentalisme: donné à un mouvement conservateur né après la guerre de sécessions dans les principales dénominations protestantes américaines (baptistes, presbytériens, dis-

1) Signalons que les dictionnaires français courants ne retiennent pas le mot "fondamentalisme" dans son acception religieuse. Et l'*Encyclopaedia Universalis*, pourtant bien informée en ces matières, n'a pas jugé utile d'avoir un article sur ce courant. En anglais, l'inverse prévaut: aucune trace d'intégrisme dans l'*Encyclopaedia Britannica* et dans l'*Encyclopaedia of the Social Sciences* où l'on trouve des articles détaillés sur le fondamentalisme par contre, (GARRISON, NIEBUHR).
Tout se passe donc comme si l'on avait à faire à des équivalents fonctionnels.

2) Par souci d'exactitude, il faut mentionner que le terme "intégrisme" s'appliquait, au départ, à un parti politique espagnol fondé vers 1890 sous l'invocation du *Syllabus*. (Sur le Syllabus voir la note 5.). Benigni n'a rien à voir avec ce parti que Pie X jugeait excessif (POULAT 1969, 25). La crise moderniste a éclipsé cette définition originelle comme en témoigne le préambule du Dictionnaire de théologie catholique (MICHEL 1967, 2294).

ciples du Christ), qui s'articule essentiellement autour de la défense du principe de l'inspiration divine et de l'autorité absolue de la Bible contre l'essor de la théologie libérale et des méthodes historico-critiques de plus en plus couramment enseignées dans les écoles et les séminaires de théologie. Ce mouvement connaîtra son apogée après la première guerre mondiale grâce à la controverse antiévolutionniste qui aboutit dans certains Etats à faire exclure des programmes scolaires l'enseignement du darwinisme (GARRISON 1968).

Mais si aucun lien concret n'existe entre le mouvement catholique intégriste et le mouvement fonadamentaliste protestant ainsi définis il n'en demeure pas moins que des rapprochements peuvent être effectués; en particulier sur la base du fait que, nés à peu près au même moment, ils s'inscrivent dans une conjoncture socio-historique similaire ; cela suggère qu'en dépit de la différence de contextes confessionnels il est peut-être possible de rendre compte de leur émergence et de leur développement par des facteurs sociologiques communs. Cette question est au centre de notre problématique.

Mais outre les questions de contexte sociologique, le rapprochement entre ces deux courants historiques peut-il s'imposer sur la base de caractéristiques intrinsèques qui leur seraient communes? A ce sujet, l'examen du vocabulaire à disposition dans les différentes langues pour désigner le courant catholique dont nous avons parlé révèle peut-être un aspect intéressant de ce problème; il n'est pas inutile de savoir que l'anglais et l'allemand évitent *"Integrism"* et *"Integrismus"*, pour leur préférer un terme dont l'étymologie est la même, mais qui ne dérive pas exactement de la même racine et n'évoque pas comme en français une religion intègre et pure: il s'agit respectivement de *"Integralism" (New Catholic Encyclopaedia,* 1967) et d'*"Intergalismus" (Lexikon für Theologie und Kirche,* 1933). Comme l'a très bien compris Emile POULAT (1969, 25, 1970) la question de savoir ce qu'est l'intégrisme se ramène en bonne partie à l'étude du "catholicisme intégral". Pour notre propos, il devient essentiel de savoir si le fondamentalisme constitue ou non un mouvement "protestant intégral". Et si, le fondamentalisme ou l'intégrisme étaient d'abord des manifestations d'intégrisme religieux. Il nous faudra donc définir soigneusement ce que nous entendons par là et en analyser toutes les implications.

Si l'on tente de comprendre pourquoi ces deux concepts se sont chargés peu à peu de la signification qu'on leur prête aujourd'hui dans les médias il faut se pencher sur le fait que les mouvements qui leur ont donné naissance se sont constitués dès le départ à travers leur conflit avec les mouvements modernistes. Il est impossible de faire abstraction de la structure polémique sur laquelle ils reposent. C'est si vrai que dans les milieux catholiques le mot intégrisme a été utilisé d'abord par les adversaires de ceux qui s'appelaient eux-mêmes les catholiques intégraux au même titre d'ailleurs que le mot *"modernisme"* a été immédiatement employé par la hiérarchie romaine pour disqualifier ceux que L. KURTZ désigne sous le concept de *"deviant insider"*

(1983, 1087), autrement dit d'"ennemis du dedans" parce qu'ils incarnent la mauvaise manière d'être moderne dans une Eglise qui par définition se prétend toujours détentrice de la vraie modernité (POULAT 1977a, 135; 1977b, 22–230).

Du côté protestant, on constate que la première apparition du mot *"fundamentalist"* peut se lire sous la plume d'un de ses représentants qui, contrairement aux premiers catholiques intégristes, la revendique pour lui-même.[3] Mais très vite aussi, et au sein même de la dénomination où il est né, ce terme sera utilisé pour stigmatiser l'attitude extrême de ceux qui étaient prêts à se séparer de leur Eglise pour rejoindre un mouvement interdénominationel constitué sur la base de l'adhésion aux positions les plus intransigeantes concernant l'infaillibilité et l'inspiration verbale de la Bible,[4] attitude dans laquelle l'inventeur de ce terme ne se reconnaissait pas (MARSDEN 1980. 159. 168–169).

Dans un cas comme dans l'autre, on voit donc bien que, d'emblée, le concept échappe à un processus d'identification sociale univoque puisqu'il est investi par la signification que lui en donne ses adversaires; c'est donc tout le champ polémique auquel il appartient qui doit être pris en compte par le sociologue. Dans un cas comme dans l'autre également, on montrera donc comment le mouvement social auquel le concept renvoie se structure le long de ce champ polémique et grâce à lui.

Il en résulte que le sens dérivé qu'ont pris ces deux concepts quelque 6 à 8 décennies après leur apparition est forcément tributaire de toutes les polémiques subséquentes qui se sont déroulées dans les Eglises autour de la question de leur rapport à la modernité. Et aujourd'hui ils ont fini par désigner une sorte de nébuleuse de phénomènes dont les manifestations multiples n'ont pas forcément de filiation directe avec leur origine dans le christianisme lui-même. Car il n'est pas nécessaire qu'il existe une tradition fixe, portée par un groupe déterminé qui en assurerait la continuité réelle pour

3) C'est à Curtis Lee Laws, éditeur du journal baptiste *Watchman-Examiner* qu'on la doit. Celui-ci entendait ainsi dénommer en 1920 tous ceux qui étaient prêts à se battre pour les *Fundamentals,* 12 fascicules de théologie conservatrice parus durant les années 1910–1914 sous la signature d'une quarantaine de théologiens et d'hommes d'Eglise des Etats-Unis et d'Europe. Trois millions d'exemplaires en auraient été distribués grâce à la générosité de deux hommes d'affaire (LEROY MOORE, 1968; MARSDEN, 1980, 159, 118–123).

4) La première organisation fondamentaliste indépendante s'appelle la *World Christian Fundamentals Association;* elle naît en 1919 sous l'impulsion et selon les conceptions de R. A. Torrey et de W. B. Riley (SANDEEN 1970b, 242–246).

qu'une identification au mouvement de base puisse être établie. Par exemple, des fils très ténus existent entre l'intégrisme historique de Mgr Benigni et le mouvement actuel de Mgr Lefèbvre. Cela n'empêche pas qu'on doive les penser l'un en face de l'autre et avec les mêmes instruments et surtout à partir du même modèle de fonctionnement social (POULAT 1877b, 212–213; 1978; 1980, 280–281). De même, le chemin qui mène du fondamentalisme américain qui s'affirme dans les années 1870 à 1925 à l'essor socio-politique de ce qu'on appelle la "Nouvelle droite chrétienne" actuelle dans ce pays, est parsemé de ruptures, de crises et d'interruptions (GASPER 1963); la coïncidence de leur contexte d'émergence (une crise des valeurs morales et de la consience nationale), la permanence de leurs thèmes de contestation et de conflit face aux "modernistes" (la conspiration des "forces sataniques" contre la Nation, les menaces sur l'éducation chrétienne dans les écoles, etc. . .) le niveau social et culturel de leurs adeptes et les moyens politiques mis en œuvre (médias, boycott électoral) font qu'on ne peut pas ne pas les traiter dans la même perspective (GANNON 1981, 74–77; ZWIER 1982, 33–34, Mc LOUGHLIN 1978).

D'autre part c'est parce que ces mouvements sont déterminés par les oppositions qu'ils suscitent – et qu'ils s'organisent dans la mesure où ils peuvent nommer leur adversaire comme le dit A. TOURAINE (1973, 362) – qu'ils sont justement perméables aux autres conflits présents dans la société globale et qu'ils contribuent à les attiser en se cristallisant autour de deux visions du monde concurrentes et de deux voies antagonistes pour parvenir à une société meilleure. D'où le fait qu'ils véhiculent souvent la protestation sociale spécifique d'un groupe en situation d'oppression ou de déclin qu'il nous appartiendra de découvrir.

Les mouvements de type fondamentaliste ou intégriste peuvent-ils être considérés comme des mouvements sociaux au sens de Touraine? Oui si on les considère sous l'angle d'une dialectique d'identité, d'opposition et de totalité auxquelles ils obéissent largement à condition de ne pas les isoler de leur contexte d'émergence polémique comme nous l'avons vu (TOURAINE *ibid.* 301). Oui encore dans la mesure où on retrouve dans leur visée profonde une tentative organisée d'acteurs luttant pour le contrôle de l'historicité d'une collectivité concrète (TOURAINE 1978, 104); mais à condition que l'on dépasse le niveau de la confrontation doctrinale de deux factions religieuses rivales au sein d'une même institution pour se pencher sur les "sources sociales" d'où ces mouvements tirent leur force (NIEBUHR 1937, 527). Non par contre, serait-on tenter de répondre en ce qu'ils procèdent d'une réaction à l'innovation puisqu'ils défendent un ordre social menacé par des forces nouvelles.

Pourtant ce dernier point est loin d'être aussi clair qu'il y paraît à première vue. L'islamologue N. KEDDIE (1980) a particulièrement bien su relancer le débat à propos du khomeinisme en montrant que le fonda-

mentalisme de Khomeiny l'a conduit à opter pour un Islam très nouveau qui n'entend nullement se faire le champion de la préservation des traditions de l'"Eglise chiite". En imposant aux olémas d'exercer directement le pouvoir, allant jusqu'à déclarer que la monarchie est antiislamique et qu'il n'est pas besoin de législation puisque tout se trouve dans le Coran, Khomeiny innove par rapport à une attitude qu'on peut qualifier de traditionaliste et qui existe aussi au sein du chiisme iranien. Ce qui amène d'ailleurs cet auteur à mettre en cause l'usage du concept d'intégrisme comme concept générique englobant tous les mouvements de type islamiste. Nous sommes ici, et très directement, ramenés à notre question de départ.

C'est pourquoi notre article tourne, en fin de compte, autour de deux problèmes. D'abord l'étude du rapport entre ces mouvements et le processus de sécularisation nous permettra de préciser comment ils s'insèrent dans le champ idéologique et politique. Plus généralement on sera sensible ici à l'articulation spécifique qui se noue entre le *nomos* religieux et les différents sous-systèmes sociaux au sein de ces mouvements. On verra dans quelle mesure ils se structurent autour des lieux de résistance privilégiés à ce processus.

Ensuite nous nous pencherons sur le problème des rapports entre intégrisme, fondamentalisme et temporalité sociale. Nous aurons à nous attacher en particulier à voir comment ces mouvements, à l'intérieur de leurs traditions respectives, tentent d'établir les médiations entre passé, présent et avenir en nous demandant si, là encore, il est possible de dégager un paradigme commun.

Nous avons déjà relevé que l'intégrisme tout comme le fondamentalisme se signalait par la permanence d'une position antimoderniste par delà l'instabilité de leurs manifestations sociales concrètes. N'y aurait-il pas justement un lien étroit entre la façon dont ces mouvements vivent la durée et leur rejet d'une modernité qu'ils réprouvent au nom de leur identité spécifique? Sur ce point, l'analyse de la trajectoire qu'ont suivie les premiers fondamentalistes et intégristes peut s'avérer très utile pour évaluer les chances qu'ont actuellement les mouvements islamiques de résister à la pression d'une modernisation imposée de l'extérieur et le potentiel révolutionnaire dont ils sont chargés. Ces mouvements ont-ils la capacité d'informer les transformations socio-économiques et culturelles auxquelles leurs pays sont confrontés et d'y jouer un rôle permanent en institutionalisant la protestation dont ils sont porteurs?

2. LES RACINES DE L'INTEGRISME: CATHOLICISME SOCIAL, INTEGRALISME ET SECULARISATION

Toute la trajectoire de Mgr Benigni, telle que POULAT (1977a) a admirablement su nous la réconstituer, montre comment l'intégrisme est, dans son principe, une réaction à la crise de légitimité à laquelle est confronté le catholicisme romain au cours du XIXe siècle sous le coup de la laïcisation. C'est pourquoi le premier ennemi qu'il rencontre sur son chemin c'est le libéralisme et en particulier ses représentants dans l'Eglise qui se qualifient de "catholiques libéraux", ce qui apparaît aux yeux de ceux qui se disent "intransigeants", parmi lesquels Benigni, comme une contradiction dans les termes, du point de vue politique aussi bien que du point de vue religieux. (POULAT *ibid.* 105).

Sa détermination à refuser le libéralisme et le principe de séparation de l'Eglise et de l'Etat n'a rien de particulièrement original puisque c'est la position officielle de l'Eglise telle qu'elle ressort du *Syllabus* de 1864. [5] Mais il ne se borne pas à réaffirmer ce qu'a toujours soutenu le catholicisme traditionnel qui, à la suite du Concile Vatican I (1870) à propos duquel un auteur parle d'une "gigantesque absence doctrinale d'action" (J.M. Aubert cité par OSSIPOW 1979, 37) était condamné à entrer à reculons dans la modernité. L'antilibéralisme de Benigni se veut offensif. C'est pourquoi il préconise résolument d'occuper le champ social que le catholicisme avait dû quitter sous l'effet du processus de sécularisation. Et dans un premier temps tout au moins, Benigni semble devoir être situé à gauche en compagnie d'ailleurs de ceux qu'il rejettera plus tard comme modernistes mais avec qui des contacts existent jusqu'à *Pascendi* (POULAT *ibid.* 206); pour lui, les catholiques de droite sont ceux qui donnent "des gages au désordre établi

5) Poulat (1971, 1076) nous rappelle que la dernière des "erreurs" condamnées par le Syllabus (ces 84 propositions énoncées par Pie IX en 1864 pour condamner les principales erreurs anticatholiques apparues depuis la révolution française) était ainsi libellée: "Le Pontife romain peut et doit se réconcilier avec le progrès, avec le libéralisme et avec la civilisation récente."!

du libéralisme (. . .) sensibles à sa force apparente comme s'il y avait un salut hors de l'Eglise" (*ibid.* 95) et non les intransigeants. [6]

Il vaut la peine ici de citer l'extrait d'un rapport présenté par Georges Goyau en 1898 devant le Congrès de l'Association Catholique de la Jeunesse française et qui présente avec le plus de netteté le point de départ de l'intransigeantisme, "ce fond commun de refus au nom d'un idéal de société qui s'adapte mais ne désarme pas, *refus* où s'affirme une volonté de façonner le monde *autrement* que les forces non chrétiennes" (*ibid.* 111) et qui définit très exactement ce *catholicisme social* ou *intégral* duquel sortiront ceux qui s'anathèmiseront bientôt mutuellement de "modernistes" et d'"intégristes".

> Le "libéralisme" faisait deux compartiments dans la vie de l'âme humaine: d'une part, la Science, volontiers couronnée d'une majuscule, maîtresse exclusive de l'intelligence, propriétaire absolue de la pensée, même de la conscience; d'autre part la foi, sorte de locataire réduite au silence à laquelle il n'était permis de se montrer et de s'affirmer qu'à l'heure de la prière et à l'heure de la messe. Le conservatisme, de son côté, faisait deux compartiments dans la vie de la nation: d'une part, le développement industriel, exclusivement régi, ou plutôt déchaîné sans frein, par les "lois" de l'économie politique; d'autre part, les affirmations de la morale chrétienne, diminuées et assourdies au nom d'une prudence de convention, imposaient aux pauvres d'être des résignées, proposaient aux riches d'être des charitables. "Soyez croyants", répétait-on volontiers, et tout de suite, par la force des habitudes "libérales", on donnait le triste exemple de faire à la foi sa part, et quelle minime part! "Soyez pratiquants" ajoutait-on; et tout de suite par la force des habitudes conservatrices, on ne croyait pas se contredire en vantant, en étayant et en défendant un régime

6) Face à ceux qui disaient:
"Notre Eglise qui est la maîtresse autorisée des principes évangéliques, fut et est conservatrice dans son essence immuable, et l'Eglise n'a qu'a conserver dans sa pureté la doctrine de son divin fondateur" ,
Benigni réagit avec vigueur:
"Nous comprenons que se soient appelés *conservateurs* ceux qui veulent le gouvernement libéral, la servitude de l'école, le laïcisme dans la bienfaisance, la prison pour le Pape, l'unité sectaire de l'Italie, le mariage contrat laïc, le régime capitaliste, l'industrialisme immoral et affameur (. . .) Mais qui veut comme nous le gouvernement chrétien (. .) nous ne savons vraiment pas comment il peut se dire conservateur".
(POULAT *ibid.*, 87)

économique issu des principes révolutionnaires et nettement hostile au régime social de la morale chrétienne.

Devant ces abîmes de subtilités et de contradictions, de compromis et de réticences, les "jeunes" déclarent ne rien comprendre. On est chrétien ou on ne l'est point; et si l'on est chrétien, c'est intégralement qu'il faut l'être (*ibid.* 194–195).

On le voit, l'ouverture sur la "question sociale" des intégraux qui trouvera en Léon XIII un appui compréhensif, s'ancre dans la détermination de ne pas se laisser faire par le développement de la société industrielle en ce qu'elle impose au christianisme une spécialisation institutionnelle de la religion consécutive à la fragmentation de l'économie et du politique par rapport à l'emprise du cosmos sacré qui a pour conséquence de faire refluer l'application de la morale chrétienne dans la sphère privée (POULAT *ibid.* 109; LUCKMANN 1972). C'est pourquoi aussi l'intégralisme redoute "le principe dissolvant de l'individualisme rebelle" *ibid.* 318) parce qu'il représenterait la consécration de l'*aconfessionnalisme* [7] qui désigne dans le vocabulaire de Benigni une religion dont la signification subjective a cessé d'être articulable à un support sociétal et à l'ordre institutionnel.

Il faut ajouter qu'aux yeux de Benigni le socialisme n'est condamnable qu'en tant qu'il est le prolongement du libéralisme, quelque chose comme sa forme achevée.

Il est donc pour lui l'application absolue du principe de l'individualisme libéral qui va jusqu'à éradiquer le christianisme de la vie privée elle-même. [8]

La montée du socialisme est pour lui un péril aux dimensions quasi eschatologiques, c'est l'apostasie à l'égard de Dieu, le caractère propre de l'Antéchrist, "rien sans nul doute qui mène plus sûrement à la ruine" (*ibid.* 319), raison pour laquelle il faut, d'après lui, se mobiliser. Mais pas comme la droite classique à l'aide d'un parti de l'*ordre:*

7) *"L'aconfessionnalisme"*, c'est "la reconnaissance en nous d'une espèce de vivisection, qui met d'un côté le prêtre (ou le fidèle), de l'autre le citoyen" dira Benigni en 1921; (*ibid.* 456)

8) "La Révolution, cet esprit – qui est le libéralisme des uns et la démagogie des autres dans le camp anticlérical – empoisonne toute la société moderne dont la crise sociale et matérielle dépend entièrement comme de son principe d'un individualisme sans frein qui ne reconnaît d'autre Dieu que le *moi* . . ." (*ibid.* 318)

"De parti d'ordre, capable de rétablir la tranquilité au milieu de la perturbation générale, il n'en n'est qu'un: le parti de Dieu. C'est donc lui qu'il faut promouvoir, c'est à lui qu'il faut amener le plus possible d'adhérents pour peu que nous ayons à cœur la sécurité publique". (*ibid.*)

Ce passage illustre particulièrement nettement la radicalisation de l'intégrisme qui entend subvertir totalement le champ politique au nom de Dieu. Cette radicalité est liée, croyons-nous, à l' "eschatologisation" de la position de Benigni, obligé de déserter le combat polititque classique parce qu'il ne peut y incarner son intégralisme sous une forme institutionnelle. Elle est vraisemblablement aussi à la racine de son adhésion au fascisme mussolinien, non parce que ce dernier le satisfait, mais parce que son avènement, en faisant table rase d'un système politique où il ne trouve pas sa place, hâte, pense-t-il, l'instauration d'un vrai parti de l'ordre chrétien et la rédemption finale de la société.

On comprend maintenant quel est le vrai enjeu qui sépare les modernistes des intégristes. Ce n'est pas en effet la lutte entre tradition et modernité mais une appréciation divergente des moyens auxquels l'Eglise doit recourir pour reconquérir cette modernité; les premiers pensent que l'Eglise doit s'adapter à la définition républicaine et laïque de l'espace public tout comme l'exégèse catholique doit épouser les présupposés de l' "athéisme scientifique" pour pouvoir conserver sa crédibilité dans la situation nouvelle, les seconds, comme Benigni, croient à la possibilité pour l'Eglise d'être présente à son temps justement parce qu' "elle garde conscience de détenir seule la légitimité sociale, en vertu de son enracinement toujours profond dans la société" (*ibid.* 231). Pour les premiers, c'est la possibilité de s'insérer dans le jeu politique tel qu'il est; pour les seconds, l'intransigeance exige précisément qu'on agisse et qu'on se présente en Eglise et pour l'Eglise; le catholicisme n'a pas à devenir démocrate. C'est à la démocratie chrétienne de devenir catholique (*ibid.* 302). Ainsi, pour les intégraux, nous ne sommes pas en présence d'une bipolarité entre les bons conservateurs et les extrémistes modernistes, mais bien en présence d'une structure tripartite: à droite il y a ceux qui refusent leur temps et qu'ils qualifient de traditionnalistes et à l'extrême gauche, ceux qui sont prêts à tout sacrifier à la modernité et qu'ils appelleront modernistes parce qu'ils se trompent sur leur temps. Entre eux, c'est le juste équilibre de chrétiens qui, comme Benigni, se pensent à gauche, derrière le pape et contre les extrêmes, pour la restauration d'un ordre social chrétien, auquel l'encyclique "rerum novarum" (1891) de Léon XIII donne un sérieux coup d'envoi (*ibid.* 234, 242).

Mais alors comment se fait-il que Benigni se retrouve vers la fin de sa vie à l'extrême droite du champ politique? Cette question en appelle une autre aux yeux de Poulat: est-ce lui ou l'ensemble du contexte qui a dérivé? Si Poulat tend à répondre que c'est la situation qui s'est modifiée autour

de lui, c'est pour mettre en lumière que son intransigeantisme n'a pu trouver place dans une Eglise qui "intériorise le schisme social exogène" (*ibid.* 285) et qui oblige l'intégralisme à se diviser; il se retrouve alors rejeté par dessus la droite classique vers le fascisme comme la seule solution qui lui reste, à mesure que Rome opte pour un certain modernisme social en appuyant la naissance des syndicats chrétiens et de la démocratie chrétienne (*ibid.* 285, 333, 468, 473).

Cette thèse serait confirmée par le fait que Benigni ait pu jouer un rôle capital dans la secrétairerie d'Etat tant que sa position antitraditionnaliste et antimoderniste coïncidait avec celle du gouvernement du juste milieu auquel le pape doit se plier. Mais au moment où, sous la pression des nouveaux rapports sociaux qui se mettaient en place, le Vatican doit effectuer une sorte de recentrage à gauche, Benigni sent le sol céder sous ses pieds et en arrive à dénoncer l'ennemi à l'intérieur même de la Curie, Curie qu'il a du reste quittée en 1911 pour poursuivre son combat indépendamment d'elle, sa stratégie devenant encombrante pour la politique vaticane.

3. LA MONTEE DU FONDAMENTALISME ET LE PROBLEME DE LA SECULARISATION AUX ETATS-UNIS

Il est beaucoup plus difficile de trouver quel pourrait être le principe global qui fonde la réaction fondamentaliste que de repérer la racine de l'intégralisme catholique. D'abord parce qu'il est à peu près impossible de se servir de l'histoire d'un des leaders du mouvement pour remonter à sa source sociale comme nous l'avons fait avec Mgr Benigni dans la mesure où le phénomène fondamentaliste paraît produire des ondes de choc beaucoup plus étendues dans le temps et couvre deux, voire trois générations. Ensuite parce que le phénomène fondamentaliste apparaît d'emblée au carrefour d'une multitude de traditions et de courants présents dans le protestantisme américain ("évangélisme", revivalisme, millénarisme, traditionalisme calviniste ou baptiste, pentecôtisme et mouvements de sainteté) comme le perçoivent la plupart des auteurs (MARSDEN 1980, 4; RUSSEL 1976, 17, etc.)

Sans vouloir aplatir le fondamentalisme il est important de se demander si l'on trouverait pas la trace d'un facteur sociologique prédominant qui

permettait soit de rendre compte de l'émergence d'un phénomène complexe à travers ses divers lieux d'apparition, soit de comprendre pourquoi ces diverses composantes du protestantisme américain ont pu converger.

On ne peut comprendre la dynamique de ces différents courants sans les situer à l'intérieur de la grande tradition du puritanisme anglo-saxon qui entend fonder l'ordre social des pionniers sur l'éthos de la Bible. Or on sait que dans la plupart des cas, la congrégation religieuse de type *"independent church"*, dérivée de la révolution anglaise constituait le premier noyau de structuration sociale des nouvelles colonies de peuplement. Il n'est donc pas étonnant que ces communautés sociales aient tiré la légitimité de leur identité directement de leur profession de foi qui elle-même reposait sur l'assurance que la Bible était la vérité absolue, la parole de Dieu lui-même délivrée à son peuple. Il en est résulté très vite l'idée que le destin de la jeune nation était conduit par la main invisible de ce Dieu qui l'avait appelée en tant que nouvel Israël hors du vieux monde pour manifester en ces derniers temps de manière exemplaire qu'elle était la nation élue, en instaurant une société civile s'appuyant sur l'Eglise visible non corrompue des vrais croyants et qui en traduirait toutes les implications éthiques au plan collectif (COLE 1931, 8–11; AHLSTROM 1975, 271; BELLAH 1975; TUVESON 1968).

On voit comment, pour les puritains américains, l'imagerie biblique sert tout à la fois de support à l'expérience religieuse, aux comportements éthiques individuels et à l'identité de la civilisation américaine dans son ensemble. L'expérience individuelle se trouve confortée par l'expérience collective dans la mesure où elle lui fournit une structure de crédibilité supplémentaire. Et la confirmation de son élection obtenue sur la base d'une probation éthique devient l'enjeu de l'intégration dans le projet national; l'ordre social sanctionne tous ceux qui ne se comportent pas suivant cet idéal moral que la réussite économique atteste. Certes, le peuple américain a souvent dévié de l'idéal du *covenant* initial récapitulé par le mythe du peuple élu. Mais périodiquement, le pays connaissait des réveils au cours desquels il s'embrasait dans une sorte de revitalisation culturelle collective qui résultait de l'expérience de *conversion* intérieure à laquelle les foules étaient appelées par les prédicateurs revivalistes. Et la fonction de ces Réveils était précisément de renouveler la confiance que les Américains plaçaient dans leur destin exemplaire aux moments où les fondements moraux et religieux de la légitimité des institutions étaient devenus opaques à leur sensibilité profonde, n'ayant

plus d'emprise sur leur vie quotidienne (MC LOUGHLIN 1978, 11; BELLAH 1975, 18–20). [9]

Toutefois, la guerre de sécession (1861–1865) et la vague d'immigration de ressortissants catholiques (qui, parce qu'ils ne partageaient pas l'éthos puritiain furent très vite rendus responsables de la montée du suicide, de l'alcoolisme, de l'oisiveté et de la misère) portent un coup à l'image de marque du pays qui prétendait incarner une civilisation chrétienne exemplaire. Une crise de confiance sans précédent envers les institutions se déclare dont le fondamentalisme est une expression. [10] Un autre facteur jouera un rôle particulièrement important dans le déclenchement de la controverse fondamentaliste: la crise du système épistémologique classique de la *Common Sense Philosophy*, système sur lequel repose la structure de plausibilité du biblicisme puritain; en effet, la naissance du darwinisme met en question radicalement le postulat selon lequel il y a convergence nécessaire entre l'ordre de la nature et l'ordre éthico-social, entre la recherche scientifique et technique honnête et la recherche spirituelle sans préjugés, ou encore entre le "bon

9) W. Mc LOUGHLIN, qui est un des meilleurs connaisseurs du revivalisme distingue 5 périodes de Réveil dans l'histoire des Etats-Unis:
- le Réveil puritain (1610–1640) *(Puritain Awakening)*,
- le Grand Réveil de 1730–1760 *(First Great Awakening)*, mené par J. Edwards,
- le Réveil de 1800–1830 *(Second Great Awakening)* dont C. Finney et L. Beecher furent les principaux animateurs,
- le Réveil de 1890–1920 dont D. L. Moody (1837–1899) fut une figure de proue, et qui coïncide avec l'essor du mouvement qui nous occupe, et enfin
- le renouveau culturel actuel qui a commencé dans les années 60 et se prolonge toujours (!).

10) Sans vouloir me faire l'écho ici de débats par trop spécialisés d'historiens il faut signaler que, traditionnellement, (COLE, NIEBUHR, GARRISON) on avait coutume de faire remonter les débuts du mouvement fondamentaliste à l'énoncé de ce qu'on considérait comme sa profession de foi c'est-à-dire les "5 points" de la déclaration adoptée par l'Eglise Presbytérienne en 1910 et qui sont:
- l'innerance de l'Ecriture,
- la naissance virginale,
- le sacrifice expiatoire,
- la résurrection corporelle et
- l'authenticité des miracles.

(MARSDEN 1980, 117).
En réalité le point de départ formel du fondamentalisme est beaucoup plus ancien. C'est Ernest R. SANDEEN qui a eu le mérite de montrer que le crédo de la conférence prophétique de Niagara de 1878 contenait déjà toutes les doctrines proprement fondamentalistes. Deuxièmement, on lui doit d'avoir mis en évidence la corrélation entre la croissance de ce mouvement et la montée de convictions prémillénaristes fondées sur le sentiment que l'Amérique va sur son déclin et sur une appréhension de l'avenir. Nous reviendrons sur ce sujet (1970b, 141 et ss.).

sens" pragmatique et les préceptes de la loi divine et de la Parole de Dieu, postulat sur lequel s'appuyait toute l'entreprise puritaine et dont tout Américain digne de ce nom devait être intimement convaincu.

Il est à remarquer que la montée du fondamentalisme n'est pas simplement équivalente à un reflux vers l'*Old time religion* sous la forme d'un littéralisme biblique crispé. Il prend appui sur une prise de conscience des effets négatifs qu'entraînent pour la culture américaine les différents éléments signalés plus haut, mais aussi une prise de conscience de la nécessité d'un mouvement de revitalisation dans la ligne des Réveils précédents.

Dans la suite de cette analyse, nous privilégierons donc la source revivaliste du mouvement.

Le fondamentalisme s'affirme sur la base d'un puissant courant revivaliste incarné par des hommes comme D.L. Moody, dont le but avoué était précisément d'attirer dans le giron de l'évangélisme le maximum de représentants des classes laborieuses et des pauvres, donc des populations d'immigration récente. [11] Et dans l'entourage de Moody circulait d'ailleurs l'idée qu'évangélisation et américanisation étaient synonymes (MC LOUGHLIN 1959, 267).

Notons ici que l'ancrage du fondamentalisme dans le revivalisme n'en fait pas au départ un mouvement conservateur; le revivalisme sert aussi de berceau à des théologiens de tendance libérale qui bifurqueront par la suite dans une direction résolument progressiste. Bon nombre d'entre eux s'associent aux efforts déployés par Moody acceptant par exemple de figurer dans les comités d'organisation de ses campagnes (MARSDEN 1980, 33). Mais le fondamentalisme va se distinguer toujours plus du revivalisme classique et de l'évangélicalisme en affirmant sa spécificité dans deux directions: l'approche de la réalité socio-économique d'une part, l'appréhension de l'avenir d'autre part.

Tout d'abord le réveil fondamentaliste s'accompagne d'une défiance à l'égard de toute intervention politique ou sociale collective pour résoudre les problèmes posés par la situation économique et les tensions qui en résultent; pour Moody, et surtout pour ceux qui le suivront, le seul remède à la pauvreté, c'est de devenir pieux, honnête, travailleur, sobre et industrieux, bref, d'épouser l'éthique protestante. Et le seul moyen d'acquérir cette éthique,

11) En fondant des Ecoles Bibliques, Moody veut former des évangélistes aptes à pénétrer dans tous les milieux sociaux. Malheureusement, il a bien dû admettre son incapacité d'atteindre les pauvres des villes. Son style de business man avait plus d'impact sur la classe moyenne qui a toujours constitué le gros de ses auditeurs; sa morale sociale était plus de nature à rassurer cette catégorie sur le fait que les difficultés économiques n'étaient que passagères qu'à toucher une population démunie et sans travail (Mc LOUGHLIN 1959; 1978, 142–145).

c'est de passer par l'expérience de la conversion. Il n'y a pas de progrès social possible en dehors de l'obéissance individuelle à la loi divine et à la morale chrétienne. Toute action sociale directe va se trouver exclue du champ d'activité des prédicateurs revivalistes-fondamentalistes dans la mesure où cette forme d'engagement peut détourner son destinataire de la conversion à Jésus-Christ, expérience par laquelle passe nécessairement la résolution de ses problèmes matériels (*"I don't see how a man can follow Christ and not be successful"* déclarait Moody). A ce point il faut signaler que la controverse avec le modernisme se profile non seulement sur des questions d'ordre exégétique et scientifique (le darwinisme) mais sur une concurrence entre deux "morales" sociales. Le fondamentalisme, en tant que mouvement social repose sur un éthos d'entrepreneur lié à une société capitaliste concurrentielle qui fonctionne sur la base de la compétition individuelle et du *laisser-faire* alors que le modernisme dont le *social gospel* est l'expression sociale privilégiée tente de promouvoir une politique sociale d'assistance qui vise à s'attaquer aux "péchés collectifs" engendrés par le capitalisme sauvage, en prenant appui sur l'économie du *Welfare State* et en misant sur l'intervention directe de l'Eglise dans la sphère socio-économique et politique (GASPER 1963, 9; MC LOUGHLIN 1967, 51–53, MARSDEN 1980, 86). Pas question par contre pour les fondamentalistes de faire jouer à l'Eglise un rôle socio-politique proprement dit. Ils reprochent aux modernistes de vouloir sacraliser les mutations sociales imposées par la sécularisation apportée de l'extérieur, en considérant d'une part que le *Welfare State* est une étape vers une société plus juste dans la ligne du mythe fondateur du peuple élu, et d'autre part, que la recherche d'un concordisme entre la pensée biblique et la théorie de l'évolution consacre en fait l'idée d'un changement mélioratif nécessaire, fondé sur l'élitisme. [12] Pour les fondamentalistes, la pénétration de ces nouvelles idées

12) Il faut bien comprendre que l'opposition fondamentaliste à la théorie de l'évolution ne se cantonne pas à un débat entre lecture naturaliste et supernaturaliste du récit de la création de la Genèse. Les raisons en sont beaucoup plus profondes, et aussi beaucoup plus sociales; Riley considère le darwinisme comme: "un poison qui menace les fondements de la République" (MARSDEN 1980, 160). Il est considéré comme la légitimation du plus fort et, en ce sens, heurte de plein fouet l'idéal d'une Amérique libre et démocratique, prenant la défense des opprimées.
La guerre renforce la position fondamentaliste dans la mesure où elle va per-

au cœur de la forteresse du puritanisme, et ce, par la "traîtrise" de certains théologiens libéraux met en question irrémédiablement la place privilégiée qu'occupaient traditionnellement les Eglises établies au sein de la culture dominante (MARSDEN *ibid.* 54). Il n'est guère étonnant dès lors que le fondamentalisme soit progressivement devenu l'emblème des classes inférieures, marginalisées par une bourgeoisie libérale qui tout à la fois était perçue comme l'instigatrice de l'industrialisation des grands centres urbains et donc de la déstabilisation économique de l'Amérique des pionniers et l'agent relais de la déchristianisation de la culture.

Face à des boulversements sociaux qui éloignent le pays de ses racines, les fondamentalistes éprouvent le besoin de se procurer un instrument idéologique capable d'expliquer et de justifier théologiquement pourquoi le *convenant* se brise, et ce, en raison de l'infidélité des Eglises dominantes à la promesse divine faite au peuple élu. Cet instrument ils le trouveront dans la pensée

mettre de faire l'amalgame entre l'anti-germanisme, la vision nietzchéenne du surhomme (produit de la sélection naturelle), la "haute" critique qui a déferlé sur la chrétienté et l'instinct belliqueux. A partir de 1917, l'évolutionnisme sera assimilé au communisme, dans la mesure où, comme le dit Byran, il encourage la lutte des classes, l'immoralité, et diminue le sens de la solidarité et de fraternité (RUSSEL 1976, 173). On notera la même assimilation chez Benigni, (POULAT 1977a, 208).
Tout cela illustre à notre avis le processus par lequel le fondamentalisme va exprimer l'hostilité à l'égard d'un développement infrastructurel qui met en question le consensus social traditionnel et stable. A partir des années 20 l'anti-évolutionnisme va devenir alors l'enjeu de toute la protestation sociale des populations rurales du Sud qui ressentent fortement l'ébranlement industriel, (NIEBUHR 1937) même si la source du fondamentalisme n'est pas restreinte à ces populations et à leur condition sociale.

dispensationaliste de J.N. Darby (1800–1882) [13] apportée aux Etats-Unis durant la première moitié du XIXème déjà et qui connaîtra un succès immense à partir de la fin du siècle notamment grâce aux nombreuses conférences prophétiques qui se tiennent pour faire face à un environnement incertain.

Greffée sur le revivalisme, cette vision du monde, qui place au centre de son dispositif l'attente de la fin du temps de la grâce, fournit au mouvement fondamentaliste un sens de l'urgence que traduit très bien la citation suivant extraite d'un livre de Moody:

> "Je regarde ce monde comme un vaisseau naufragé. Dieu m'a donné un canot de sauvetage et m'a dit "Moody, sauve tous ceux que tu pourras." [14]

Il faut convenir avec SANDEEN (1970 a et b) que le dispensationalisme induit une attitude de retrait du champ politique et produit une dépréoccupation des affaires publiques. Mais l'analyse très fouillée de cet auteur nous paraît passer quelque peu à côté de ce qui fait justement la spécificité de l'attitude politique du mouvement fondamentaliste durant sa période d'apogée (1914–1926) en dichotomisant par trop ses représentants en fonction de leur adhésion au dispensationalisme (LEROY MOORE 1967). T. WE-

13) Le *dispensationalisme* désigne un système théologique complexe dont le schème fondamental consiste à diviser l'histoire en périodes correspondant à une modalité particulière d'intervention de Dieu (7 dispensations depuis le temps de l'innocence jusqu'au temps du Royaume sur la terre). Ce schème prétend concilier toutes les prophéties bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament lues de manière littéraliste. Cette théorie aboutit à dévaloriser le présent dans la mesure où elle considère le temps de la dispensation actuelle (le temps de la grâce) comme une parenthèse dans le cours de l'histoire humaine qui se terminera irrévocablement par la "Grande Tribulation" dont les vrais croyants seront épargnés par un "enlèvement" collectif et secret. (MARSDEN 1980, 48–62).
Il est important de souligner que l'élaboration du dogme de l'inspiration verbale par lequel le fondamentalisme se signale à partir de 1870, est la conséquence du principe de lecture littéraliste des prophéties imposé par le dispensationalisme.
Ajoutons encore que le dispensationalisme se range dans la catégorie des prémillénarismes (l'établissement du Royaume rompt les chaînes causales de l'ordre humain) (DESROCHE 1973, 125). D'autre part, le dispensationalisme de Darby véhicule une vision de l'Eglise purement spirituelle, invisible; considérant que l'apostasie des institutions religieuses est irrémédiable, il faut s'en détacher sans délai.

14) cité par AHLSTROM (1975, 283) tiré de "The Return of the Lord" de D. L. Moody.

BER (1979, 176) a montré de façon brillante que l'on pouvait être dispensationaliste et prémillénariste, sans que cela empêche un engagement total dans la controverse antiévolutionniste, tels ceux pour qui c'est une occasion de "donner au Diable autant de fil à retordre que possible avant que Christ ne revienne". MARSDEN (1980) a très justement intitulé un chapitre de son livre: "Would the Liberals be driven from the denominations" soulignant par là qu'une chance de gagner la bataille contre les modernistes se présentait objectivement aux fondamentalistes dans les années 20. Le texte qu'on va lire et qui date de 1920 illustre parfaitement l'état du mouvement à ce moment et la force dont il se sent investi pour expulser le modernisme:

> "Il faut se souvenir que l'Amérique a été engendrée par des ancêtres moraux, qu'elle est bâtie sur un fondement moral éternel. Ses pères étaient des chrétiens de haut niveau, purifiés par le feu et lavés dans le sang. Ce fondement, c'est la Bible, la Parole infaillible de Dieu. Le décalogue écrit par le doigt même de Dieu a été son guide absolu dans la vie religieuse comme dans la vie sociale. Mais un affaiblissement de cette norme morale s'est produit dans la pensée et la vie de l'Amérique, qui est le fruit d'une période où a régné la luxure à l'intérieur et la liberté due à l'absence de conflit avec l'extérieur. Il n'y a qu'un remède: la nation doit retourner à son modèle initial de la Parole de Dieu. Elle doit croire, aimer et vivre la Bible. Cela exigera de réagir à la critique destructrice allemande qui s'est frayée un chemin dans la pensée religieuse et morale de notre peuple, ainsi qu'aux théories et à la propagande des *rouges* qui se sont introduits dans la vie publique et la vie industrielle grâce à leur influence ruineuse et perverse. La Bible et le Dieu de la Bible sont notre seul espoir. L'Amérique est placée devant un choix. Elle doit remettre la Bible à la place qu'elle avait historiquement dans la famille, à l'école, au collège et à l'université, à l'Eglise comme à l'école du dimanche. Alors sa foi et sa vie morale se ranimeront et s'affermiront dans la vie quotidienne et dans la pensée intellectuelle. Sinon elle risque de s'effondrer et de se perdre ainsi pour le monde dans nos temps critiques..." [15]

Ce texte a valeur d'idéal-type. J'en dégagerai simplement trois dimensions essentielles pour notre propos.

On y voit premièrement comment l'insistance sur l'origine surnaturelle de la Bible en tant que source de légitimation et fondement de l'ordre social compense très exactement la perte de signification du religieux dans toutes les sphères d'activité et dans les institutions profanes dont les liens

15) Texte tiré de MARSDEN (1980, 159), paru initalement dans *The Presbyterian* XC le 8 janvier 1920 sous la plume de son éditeur David S. Kennedy.

avec le *nomos* sacré fondateur se sont disloqués (LUCKMANN 1967, 1972). De plus le fondamentalisme, à l'instar de l'intégrisme s'affirme ici comme une religion intégrale. A la différence près que la solution fondamentaliste passe par la résurrection de l'éthos d'entrepreneur puritain lié à un contexte de lutte, de sacrifice et de privations.

En second lieu, l'extrait du *Presbyterian* met le doigt sur l'influence de la situation internationale dans la structuration du mouvement fondamentaliste à partir de la 1ère guerre; en superposant une dimension politique à son conflit avec le modernisme, la guerre a permis au fondamentalisme de se mobiliser autour d'un patriotisme nationaliste (dans la mesure où les événements qui ont secoué l'Amérique ont leur origine à l'étranger, la rénovation nationale est de nouveau envisageable par un sursaut de la conscience collective tant que pourra se maintenir un certain degré d'isolationnisme culturel).

Enfin, la dernière phrase de l'extrait nous rappelle que le fondamentalisme est un mouvement catastrophiste et qu'à ce titre, il doit être classé dans la catégorie des mouvements prépolitiques; tout comme la Nouvelle Droite Chrétienne actuelle, il est capable d'entrer dans l'arène politique sous le coup d'une indignation morale, mais se révèle incapable de dépasser le stade de la dénonciation (en ayant recours d'ailleurs au schème habituel de la conspiration) par un projet politique à long terme (GANNON 1981, 80–82).

4. QUELQUES ELEMENTS DE COMPARAISON

Lorsqu'on rapproche l'intégrisme du fondamentalisme on est d'abord frappé par le fait que ces deux courants s'appuient sur le *concept d'infaillibilité* (infaillibilité pontificale adopté à Vatican I pour le premier, infaillibilité de la Bible sous la forme du dogme de l'inspiration littérale et de l'inhérence affirmé dans le cadre des conventions prophétiques à peu près à la même époque pour le second). Dans l'un et l'autre cas, nous avons été amenés à voir dans ce recours l'expression d'une défense de l'objectivité de la structure de crédibilité de la tradition religieuse menacée par la montée du subjectivisme libéral et par l'éclatement des significations religieuses résultant de la sécularisation.

Dans ce sens, le psychosociologue J.P. DECONCHY montre comment l'énonciation d'un titre d'infaillibilité appartient aux mécanismes propres aux systèmes d'emprise orthodoxes pour "compenser la fragilité rationnelle de l'information par la vigueur de la régulation" (1980, 16–17). C'est ce que

confirme, par un autre bout, l'analyse que nous livre L. R. KURTZ (1983) du mouvement intégriste: celui-ci est utilisé par le Vatican pour jeter le discrédit sur les modernistes. [16] Il joue donc pour l'Eglise le rôle d'agent régulateur de l'ordre social interne. Par ce moyen il consolide un système qui fonctionne au bénéfice de son auto-préservation face à la menace que font peser sur lui les personnes les plus enclines à apporter au dedans les valeurs et les comportements sécularisés (*ibid.* 1099) en allant jusqu'à excommunier ces *deviant insider.* De la même manière, à l'intérieur des dénominations protestantes, le recours à un dogmatisme intransigeant compense la fragilité de l'adaptation par la vigueur de la régulation théologique. [17] S'il importe d'unir dans une même problématique les rôles institutionnels joués par ces deux courants dans la crise des systèmes de légitimation religieuse traditionnels, il importe également de les distinguer. Pour l'intégrisme, la défense de la foi passe par la défense de l'Eglise qui constitue la forteresse d'où la reconquête est possible. La restaurer dans sa position sociale traditionnelle constitue la condition *sine qua non* du rétablissement de la civilisation chrétienne. [18] Il n'en va pas de même pour le fondamentalisme. Ici, l'Eglise n'est jamais

16) C'est le rôle semble-t-il de *la Sapientière,* ce réseau international monté par Benigni avec l'accord du Vatican.

17) Il faut remarquer que les fameux "5 points" adoptés par la majorité de l'Assemblée de l'Eglise Presbytérienne en 1910 l'ont été en réponse à certaines questions soulevées au sujet de l'orthodoxie de certains professeurs de l'*Union Theological Seminary* (MARSDEN 1980, 117). Le retour à des positions ultra-conservatrices d'une majorité (conservatrice) de la dénomination répond ici à la volonté de juguler une crise interne et externe que tout le monde pressent. C'est pourquoi la déclaration est précédée du préambule suivant, particulièrement significatif du contexte de développement du fondamentalisme:

"Le laxisme en matière d'opinion a engendré le laxisme en matière d'obligation morale. (. . .) L'esprit de licence, de désordre et d'anarchie se répand partout. De même, l'autorité dans l'Eglise et l'Etat est décadente parce que ses détracteurs ont eu le champ libre. Le déclin des éléments essentiels de la religion est suivi par une superstition rampante et envahissante qui fait honte à notre santé, notre foi et notre civilisation" (cité par MARSDEN *ibid.* 137).

18) Prolongeant la pensée de Benigni, POULAT résume très bien le mode d'insertion sociale de l'intégrisme par la formule:

"au double sens du mot, le catholique ne peut que se perdre dans le monde, à moins d'y vivre et d'agir en Eglise" (1977a, 306).

que la minorité de ceux qui agissent "de l'intérieur pour transformer la société selon le modèle de Dieu", *a circle within a cercle* ajoute W. B. Riley (RUSSEL 1976, 90–91). Interprétant J. Straton, Russel ajoute qu'elle peut, dans le meilleur des cas devenir un groupe de pression (politique), dans la mesure où: "chacun y vit toute la religion dans ses affaires" (*ibid.* 56). En s'attachant à l'Ecriture comme l'intégrisme en appelle à l'Eglise, le fondamentalisme s'inscrit dans la tradition volontariste; il en appelle d'abord à la responsabilité individuelle du croyant, invité à se réapproprier son héritage théologique propre dont une certaine théologie critique lui a confisqué l'accès, et à retrouver une conscience de soi confessionnelle (MEAD 1954, 300).[19] En sa nature, le fondamentalisme peut donc revêtir des formes très différentes et il est moins tributaire d'une époque ou d'une société donnée puisque ses chances de catalyser un retour à une civilisation chrétienne reposent sur un ensemble de décisions individuelles.

Il est intéressant de discuter cette distinction entre intégrisme et fondamentalisme à la lumière des mouvements islamistes. Pour ceux-ci, c'est bien évidemment sur la Loi *(Charîa)*, considérée comme parfaite, que tout le système de légitimation repose. L'islamiste s'y soumet totalement et n'imagine pas qu'il puisse en exister une autre puisqu'il y soumet également l'étranger (CLEMENT 1980, 42–43). Et certains islamistes affirment vouloir se passer de toute instance définissant l'orthodoxie en revendiquant pour eux un accès direct à la divinité (BELHASSEN 1979: 591, 91). De par sa nature le régime islamiste paraît donc davantage structuré suivant le modèle fondamentaliste que suivant le modèle intégriste que nous avons passé en revue. Le texte suivant achèvera de nous en persuader:

> "l'exemple de l'Iran est là pour nous le prouver. Le temps de l'éveil est venu: luttons contre le laisser-aller. L'austérité et l'effort ont valeur d'exemple; c'est en donnant l'exemple que le prophète a pu exiger

19) POULAT (1977b, 213) a des formules particulièrement heureuses pour distinguer l'intégrisme et le fondamentalisme:

> Si l'intégrisme s'attache à la *Tradition* et si le modernisme en appelle à l'*Histoire*, le fondamentalisme se réfère directement à l'*Ecriture*. Hostile à tout historicisme, sévère à l'intellectualisme, il se sent de plein-pied avec elle. Pourquoi la Bible serait-elle le domaine réservé des professionnels, intermédiaires obligés et spécialistes qualifiés qui la surchargent d'épais commentaires, en compliquent la lecture et n'aboutissent qu'à une lettre morte, ou pire à un sens altéré? La Parole de Dieu s'adresse à tous les croyants: elle doit être à leur portée immédiate; il leur appartient de la défendre contre ces menaces et de défendre leur droit à s'en nourrir. Elle ne se trompe pas, elle ne peut pas tromper ceux qui la prennent comme elle est pour ce qu'elle est.

des autres tant de sacrifices. Pour corriger les autres et faire notre révolution, il faut d'abord se corriger soi-même et adorer Dieu. Si les révolutions de gauche ou de droite n'ont pas réussi, c'est parce que l'homme n'a pas fait sa révolution . . . Il a toujours cédé à ses tentations. Un musulman croyant puise dans la force de sa foi l'esprit de sacrifice pour des lendemains meilleurs. En lui se trouvent de formidables éléments de progrès."

"Nous œuvrons pour faire renouer cette société avec ses racines profondes et pour l'épanouissement d'une culture islamique. En transformant la base sociale, c'est-à-dire les jeunes hommes et femmes de notre société, en y propageant l'Islam pour fonder une société islamique, la politique et l'économie suivront." [20]

Ce texte est constitué de deux extraits de déclarations faites par des contestations islamistes tunésiens. Le ton rappelle très fortement celui du revivalisme anglo-saxon. Si, avec P. Von SIVERS (1981, 369–370) on peut y voir une expression typique d'intégralisme, on remarque aussi et surtout que pour les auteurs, la rénovation culturelle passe d'abord par un processus de conversion individuelle. [21] De plus, ces déclarations révèlent que les mouvements islamistes procèdent également d'un retour à un éthos de l'effort et du sacrifice à l'image de l'éthos des pionniers protestants américains. Et l'analyse de Von SIVERS nous oblige à reconnaître que nous sommes en présence d'un véritable éthos puritain, ce que confirme d'autres sources d'ailleurs (citées par CLEMENT 1982); l'islamisme est pour cet auteur l'expression des revendications sociales du bazaar pour une éthique d'austérité, la division stricte du travail entre hommes et femmes et surtout l'intégration des temps de travail et des temps de loisir en une seule activité entièrement consacrée à Dieu. La résonnance weberienne de cette remarque n'échappera pas. On peut constater aussi que tout comme le fondamentalisme protestant, l'islamisme se développe (jusqu'à prendre une dimension nationale comme en Iran) sur la base d'une fraction grandissante de la population qui émigre vers les villes et se trouve marginalisée par une modernisation imposée de

20) Cité par BELHASSEN (1979, no 950, 67; no 951, 90).
Le premier extrait est de Rached el-Ghanouchi (professeur à la faculté de théologie Ez-Zitouna de Tunis). Le second est de Slaheddine Jourchi (rédacteur de la revue *El Maarifa*).

21) CLEMENT (1980, 41) confirme qu'en général le musulman qui décide de respecter rigoureusement la Loi islamique le fait après une conversion brutale; il ajoute que celle-ci constitue le projet individuel qui sous-tend le projet social de réaliser un Etat musulman.

l'extérieur par une classe dirigante "moderniste" menaçante pour l'éthos traditionnel.

M. RODINSON (1972, 7 déc.) précise que le réveil (ce mot mérite donc pleinement sa place ici) de l'intégrisme musulman est porteur d'une contestation populaire qui, tout comme la contestation fondamentaliste, projette à l'extérieur ses ennemis qu'elle stigmatise (L'Europe, les Etats-Unis), accusé de "saper et de corrompre l'Islam par leurs richesses et leur suprématie technologique, à la faveur de leurs mœurs impies, de leur luxure et de leur ivrognerie . . ."; on croirait reconnaître l'argument que les fondamentalistes utilisent contre les immigrés catholiques du siècle dernier.

Plus généralement, on peut se demander avec MARSDEN si le fondamentalisme islamique et chrétien ne se caractérise pas d'abord par une réaction sociale propre aux pays où le processus de modernisation s'est implanté par l'entremise d'une culture étrangère plus puissante, mais qui ont gardé la mémoire vive d'un âge d'or (1980, 227). D'où une sensibilité particulière au thème du complot contre la nation, et à l'exacerbation de la menace étrangère; CLEMENT (1980, 42) a aussi remarqué la présence de ce signe distinctif en construisant son type idéal de l'islamiste.

Mais quel est le destin des mouvements fondamentalistes? SANDEEN (1970a, 63–65) se livre au raisonnement suivant: le fondamentalisme américain a réussi à projeter, à un certain moment de son développement, les contradictions sociales qui l'ont fait naître à l'extérieur de son milieu d'émergence; (ayant perdu toute chance d'exercer un quelconque contrôle sur leur dénomination d'origine, les fondamentalistes se scindent, créent leur propres Eglises parallèlles et de ce fait, ne polémiquent plus que sur une base nationaliste à partir de 1930). Cette situation témoigne de son absence de conflit avec la société dans laquelle il est désormais reconnu comme une authentique tradition conservatrice. Son intégration prouverait même, toujours d'après SANDEEN, que le consensus protestant (fondé sur l'idée qu'il existe une alliance privilégiée entre la religion dominante et le développement social à chaque moment de l'histoire ou pays, Mc LOUGHLIN 1967) vole en éclat.

Par analogie, on peut se demander si l'apparition de groupes islamistes structurés ne correspond pas dans les pays musulmans à l'érosion du consensus social basé sur un nationalisme d'Etat propre à la période post-coloniale et à la possibilité que se constitue à l'intérieur même de l'Islam une pluralité d'approches culturelles, de projets politiques et de modèles de société qui s'en réclament. Dans cette pluralité, le courant fondamentaliste revendique présentement le rôle de gardien de la pureté de l'héritage religieux, insistant sur le fait que les préceptes du Coran restent totalement pertinents dans un environnement radicalement transformé (HUMPHREYS 1979, 3).

Nous touchons ici à l'un des traits essentiels de tous ces mouvements; sont-ils condamnés à devenir tôt où tard conservateurs, et perdre ainsi toute capacité de subversion? Nous avons avancé suffisamment d'arguments pour

démontrer que l'intégralisme et le fondamentalisme ne pouvaient être assimilés à des mouvements traditionalistes; l'un et l'autre se veulent attaquer de front la modernité, la subvertir en lui opposant un projet de société fondé sur une temporalité sociale discordante par rapport au modèle dominant d'adaptation automatique au changement imposé par la modernisation culturelle. A. GRAS note très justement que ce n'est que lorsqu'il y a lutte pour synchroniser, dans le présent, des temps discordants qu'il y a potentialité de rupture (1979, 165–166). Le potentiel de rupture (révolutionnaire ou contre-révolutionnaire) des mouvements de type intégriste est donc lié à leur capacité de maintenir au cœur de la société en mutation, l'exigence de leur modèle initial, c'est-à-dire une temporalité autre que la temporalité dominante, une inadaptation fondamentale au progrès.

Or l'Islam contestataire tunisien, on l'a lu, se veut "progessiste". Il croit à la possibilité d'une transformation sociale graduelle vers plus de justice, plus de technique et plus de richesse, choses que refusent avec la plus grande vigueur l'intégrisme catholique comme le mouvement fondamentaliste protestant au nom d'ailleurs d'un commun antiévolutionisme.

Nous avons vu que l'attitude de rupture par rapport au progressisme optimiste entraîne tant dans le fondamentalisme américain que dans l'intégrisme catholique une attente de type eschatolique à résonnance millénariste plus ou moins marquée. [22]

22) Il peut paraître exagéré et surprenant de parler de millénarisme à propos de l'intégrisme catholique de Benigni. Pourtant son entreprise répond bien semble-t-il aux critères retenus par J. BAECHLER ("Les phénomènes révolutionnaires", PUF, Paris, 1970 p. 105) pour caractériser les mouvements millénaristes: la disproportion entre fins poursuivies et moyens disponibles, le caractère illimité des buts et des promesses, la valorisation d'un conflit considéré comme le passage cataclysmique vers un univers transfiguré, l'aspect collectif du salut, qui est terrestre.

Pour le fondamentalisme, l'enracinement millénariste est plus explicite, nous l'avons vu, puisqu'il se rattache à une vision eschatologique prémillénariste (où la seconde venue doit advenir *ex abrupto*, sans que les hommes n'y puissent quoi que soit (cf. DESROCHE 1973, 125). Mais nous nous trouvons ici devant une difficulté qu'il faut lever; le fondamentalisme plonge ses racines dans le passé puritain de la *Redeemer Nation* et à ce titre il est lourd d'une nostalgie d'inspiration postmillénariste (le royaume de Dieu est vécu, dans ce cadre comme devant s'instaurer progressivement en s'intégrant au déroulement des faits historiques, au terme d'une aventure collective permise grâce à l'effort et à l'initiative humaine). Il y a donc ici ambivalence dans le projet fondamentaliste qui tantôt voit le monde comme courant à sa perte et dont on ne peut qu'espérer s'extraire à temps, tantôt croit au retour possible du modèle de la nation idéale bénie par Dieu.

Le fondamentalisme nous paraît précisément intégriste dans cet intervalle d'indétermination: il est assez pessimiste pour s'opposer à tout progressisme mais il est assez nostalgique pour faire involuer l'avenir dans un passé appré-

Pourtant, l'un et l'autre n'ont pas le même comportement dans la durée; par son engagement fasciste, Benigni veut hâter la solution finale et c'est pourquoi, en s'installant immédiatement dans le champ politique il avait peu de chances d'en réchapper. En ce sens il est un cas limite de prémillénarisme. Pour le fondamentalisme, l'attente du Seigneur peut fort bien être repoussée et s'accomoder de la survie d'ici-bas (*"Live as though Christ were returning today, but plan as though you were going to live forever"* dit la sagesse populaire dans ces milieux cf. SANDEEN 1980, 177). Le fondamentalisme posait moins de problèmes pour durer dans la mesure où il est plus facile de transformer les individus pour transformer la société (micro-millénarisme selon DESROCHE 1973, 127–128) que de transformer la société directement par une intervention collective globale (macro-millénarisme).

Le fondamentalisme islamique peut-il réussir à transformer les sociétés musulmanes contemporaines, en investissant directement le champs politique? Ne risque-t il pas, comme le souligne A. MAROUN (1980, 36–37) d'empêcher toute prise en charge des problèmes sociaux et économiques de ces pays en "confondant Islam institutionnel, Islam idéologique et foi religieuse dans un bloc solide et immuable qui soustrait la société aux lois de l'évolution et du contact réussi des cultures"?

Cet article prenait pour point de départ une question de vocabulaire posée par les islamologues. Nous leur laisserons volontiers le soin de conclure le débat en précisant ceci: notre article semble établir que l'intégrisme est potentiellement millénariste. La prétention commune à beaucoup de groupes islamistes d'affronter la modernité les mains nues au nom de l'" Islam vrai" n'est-elle pas grosse d'un risque de dérapage prémillénariste et si oui de quelle nature? Nous savons par exemple que l'Islam de Komeiny qui sert de modèle politique à beaucoup d'islamistes ailleurs dans le monde musulman, à commencer par certains contestataires tunisiens est millénariste. [23] Dès lors, ne serait-il pas urgent de prendre en compte la dimension eschatologique de ces mouvements dans la discussion pour savoir s'ils sont capables de constituer une alternative culturelle et politique à long terme à la modernisation induite de l'extérieur par la pression étrangère? Leur succès actuel ne vient-il pas d'abord de ce qu'ils remplissent temporairement un vide idéologique créé par l'absence de discours plausible de la part des élites technocratiques et occidentalisées de ces pays qui articulerait une vision de l'Islam compatible avec le mode de développement auquel ils sont soumis?

hendé normativement. Cette involution n'est-elle pas justement le signe distinctif de l'intégrisme ?

23) Rappelons que la branche duodécimaine du chiisme croit que le douzième Imam a disparu sur terre au cours de son règne et qu'il doit revenir pour y rétablir le paradis.

BIBLIOGRAPHIE

AHLSTROM, S. E. (1975), From Puritanism to Evangelicalism: A critical Perspective: "The Evangelicals" (D.F. Wells, J.D. Woodbridge Eds), (Abingdon Press, New York, Nashville).

BELLAH, R.N. (1973), La religion civile en Amérique, *Archives de Sciences Sociales des Religions* 35, 7–22.

BELLAH, R.N. (1975), "The Borken Covenant" (Seabury press, New York).

BELHASSEN, T.S. (1979), L'islam contestataire en Tunisie, *Jeune Afrique* 949–951, mars 14–28, 81–84, 65–69, 89–92.

BERGER, P.L. (1971), "La religion dans la conscience moderne" (Ed. du Centurion, Paris).

CLEMENT, J.F. (1980), Lectures du khomeinisme, Esprit, janvier 22–27, suivi de Pour une compréhension des mouvements islamiques, 38–51.

CLEMENT, J.F. (1982), Les théoriciens des sciences sociales face aux mouvements islamistes, communication présentée au XIème congrès de l'A.I.S.L.F., Paris; version écourtée: *Archives de Sciences Sociales des Religions,* A.S.S.R., 55/1 (1983) 85–104.

COLE, S.G. (1931), "The History of Fundamentalism" (R.K. Smith, New York).

DECONCHY, J.P. (1980), "Orthodoxie religieuse et sciences humaines" (Mouton, La Hague).

DESROCHE, H. (1973), "Sociologie de l'espérance" (Calmann-Lévy, Paris).

GANNON, T.M. (1981), The New Christian Right in America as a Social and Political Force, A.S.S.R., 52/1, 69–83.

GARRISON, W.E. (1968), Fundamentalism, *Encyclopaedia Britannica,* 1009–1011.

GASPER, L. (1963), "The fundementalist movement", (Mouton, La Hague).

GRAS, A. (1979), "Sociologie des ruptures" (PUF, Paris).

HANDY, R.T. (1955), Fundamentalism and Modernism in Perspective, *Religion in Life,* 24/3, 321–394.

HUMPHREYS, R.S. (2979), Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria, *The Middle East Journal,* 33/1, 1–19.

KEDDIE, N.K. (1980), L'Ayatollah est-il un intégriste? *Le Monde* 22 août, 2.

KURTZ, L.R. (1983), The Politics of Heresy, *American Journal of Sociology,* 88/6, 1085–1115.

LEROY-MOORE, J.H. (1968), Another Look at Fundamentalism; A Response to Ernest R. Sandeen, *Church history* 37/2, 195–202.

LUCKMANN, T. (1967), "The Invisible Religion" (Mc Millan, New York, London).

LUCKMANN, T. (1972), La sécularisation: un mythe contemporain, *Bulletin du Centre Protestant d'Etude de Genève,* novembre.

MC LOUGHLIN, W.G. (1959), "Modern Revivalism", (The Ronald Press Company, New York).

MC LOUGHLIN, W.G. (1967), Is there a Third Force in Christendom? *Daedalus,* 96/1, 43–68.

MC LOUGHLIN, W.G. (1978), "Revivals, Awakening and Reform", (Univ. of Chicago Press).

MAROUN, A. (1980), Un Islam crispé, *Esprit,* janvier, 28–37.

MARSDEN, G.M. (1980), "Fundamentalism and American Culture", (Oxford Univ. Press, New York).

MEAD, S.E. (1954), Denominationalism: the Shape of Protestantism in America, *Church History,* 23 (march) 291–320.

MICHEL, A. (1967), Intégrisme, *Dictionnaire de théologie catholique* II, 2294–2303.
NIEBUHR, H.R. (1937), Fundamentalism, *Encyclopaedia of the Social Sciences,* (Mc Millan, New York) XI, 526–27.
OSSIPOW, W. (1979), "La transformation du discours politique dans l'Eglise" (l'Age d'Homme, Lausanne).
POULAT, E. (1969), "Modernisme" et "intégrisme": du concept polémique à l'irénisme critique, *Archives de Sociologie des Religions,* 27, 3–28.
POULAT, E. (1971), Intégrisme, *Encyclopaedia Universalis,* VIII, 1076–1079.
POULAT, E. (1977a), "Catholicisme, démocratie et socialisme" (Castermann, Tournai, Belgique).
POULAT, E. (1977b), "Eglise contre bourgeoisie" (Castermann, idem).
POULAT, E. (1978), Les racines de l'intégrisme contemporain, *Choisir* 228 (décembre) 8–10.
POULAT, E. (1980), "l'Eglise ébranlée" (Castermann, Tournai).
RODINSON, M. (1978), Réveil de l'intégrisme musulman? *Le Monde* 6-8 décembre.
RUSSEL, C.A. (1976), Voices of American Fundamentalism. Seven Biographical Studies (The Westminster Press, Philadelphia).
SANDEEN, E.R. (1967), Toward a historical interpretation of the origins of fundamentalism, *Church history,* 34 (march) 66–83.
SANDEEN, E.R. (1970a), Fundamentalism and American Identity, *The Annals of American Academy of Political and Social Sciences,* 387/1, 56–65.
SANDEEN, E.R. (1970b), "The Roots of Fundamentalism", (Univ. of Chicago Press, Chicago).
SANDEEN, E.R. (1980), The "Little Tradition" and the Form of Modern Millenarianism, *The Annual Review of the Social Sciences of Religion,* 4, 165–181.
SIVERS, P. von (1981), Work, Leisure and Religion: the Social Roots of Revival of Fundamentalism Islam in North Africa, *Islam et politique au Maghreb,* (CNRS, Paris) 355–370.
TOURAINE, A. (1973), "Production de la société" (Seuil, Paris).
TOURAINE, A. (1978), "La voix et le regard" (Seuil, Paris).
TUVESON, E.L. (1968), "Redeemer Nation", (Univ. of Chicago Press, Chicago and London).
WEBER, T. (1979), "In the Shadow of the Second Coming", (Oxford Univ. Press, New York, Oxford).
WILSON, B.R. (1966), "Religion in Secular Society", (Pelican Book, London).
ZWIER, R. (1982), "Born-Again Politics" (Inter-Varsity Press, Dowers, Grave, Illinois).