

Sécularisation et orthodoxie dans la Russie contemporaine : pour une hypothèse continuiste ?

Kathy Jeanne Rousselet

► **To cite this version:**

Kathy Jeanne Rousselet. Sécularisation et orthodoxie dans la Russie contemporaine : pour une hypothèse continuiste ?. 2013. hal-01070446

HAL Id: hal-01070446

<https://hal-sciencespo.archives-ouvertes.fr/hal-01070446>

Preprint submitted on 1 Oct 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Questions de Recherche / Research Question
N°42 – mai 2013

**Sécularisation et orthodoxie dans la Russie
contemporaine : pour une hypothèse continuiste ?**

Kathy Rousselet

Centre d'études et de recherches internationales
Sciences Po

Sécularisation et orthodoxie dans la Russie contemporaine : pour une hypothèse continuiste ?*

Résumé

Au vu des évolutions de la Russie postsoviétique et de la place qu'occupe l'Église orthodoxe dans la vie politique russe, de nombreux chercheurs ont mis en évidence un processus de désécularisation en Russie. Observable dans d'autres parties du monde, ce processus en cours présente cependant certaines spécificités en Russie, s'inscrivant à la fois dans une histoire sociopolitique et dans un contexte confessionnel particuliers. Plutôt que d'opposer ce processus de désécularisation au processus de sécularisation à l'œuvre pendant la période soviétique, cette étude avance l'idée d'une persistance de pratiques de gouvernement. Le religieux est aujourd'hui l'élément intrinsèque d'un certain mode de gouvernement, rendu possible par une reconstruction identitaire entamée par les élites. Paradoxalement, ce mode de gouvernement s'inscrit, dans une certaine mesure, dans la continuité du gouvernement soviétique, marqué par une idéologie unanimiste.

Summary

Due to the growing importance of religion in post-Soviet Russia and the prevalent place of the Orthodox Church in Russian politics, certain analysts have argued that Russia is undergoing a process of desecularization today. While this phenomenon is also occurring in other parts of the world, Russia is different from these cases—notably because of its sociopolitical history and its particular religious context. Instead of opposing this trend toward desecularization to the earlier trend toward secularization at the time of the Soviet Union, the emphasis is put on the continuity of governmental practices. Religion today has become an essential part of a mode of governing that was made possible through a form of identity-building reinvented by the elites. This mode of governing reflects to a certain extent the continuity of the Soviet mode of governing characterized by a non pluralist ideology.

Kathy Rousselet est directrice de recherche au CERI-Sciences Po. Elle a publié de nombreux travaux sur la société russe postsoviétique. Ses recherches portent plus particulièrement sur les relations entre l'Église orthodoxe russe et l'État, et sur les pratiques religieuses. Elle vient de coordonner un dossier sur l'orthodoxie russe dans les *Archives de sciences sociales des religions* (vol.162, n°2, 2013) ainsi qu'un numéro spécial de *Slavica Occitania* sur les pèlerinages en Eurasie et au-delà (vol. 36, à paraître).

* Nous remercions tout particulièrement Alexandre Agadjanian et Silvia Serrano pour leurs remarques sur une première version de ce texte. Nous avons utilisé un système de translittération internationale pour les notes de bas de page et un système de transcription francisée dans le corps du texte, sauf pour les noms de revue et pour les expressions en russe mises entre parenthèses. Les citations ont été traduites par nos soins.

TABLE DES MATIÈRES

LA SÉCULARISATION DE LA SOCIÉTÉ SOVIÉTIQUE EN QUESTION	7
LE CONTEXTE CONFESSIIONNEL	9
LA PLACE DU RELIGIEUX DANS LA CONSTRUCTION DE L'ÉTAT POSTSOVIÉTIQUE	11
La liberté de conscience et la laïcité comme instruments de la modernisation politique	12
La religion comme entreprise de moralisation de l'espace public	14
L'utilisation d'une matrice religieuse sécularisée par le politique	16
Les formes et les limites de l'héritage soviétique	17
CONCLUSION	19
BIBLIOGRAPHIE	21

Après soixante-dix ans d'athéisme d'État et de sécularisation forcée de la société, les institutions religieuses sont de plus en plus visibles dans la sphère publique en Russie, et les lieux de culte en activité se sont multipliés. Le nombre de personnes qui se disent orthodoxes a très fortement augmenté depuis la perestroïka.

On peut certes relativiser l'ampleur du processus généralement décrit. Si d'après les sondages réalisés à la fin des années 1990 et dans la première décennie des années 2000, le pourcentage de personnes se déclarant orthodoxes oscillait entre 60 % et 80 %, celui effectué en 2012 par l'institut Sreda sur un échantillon de 56 900 personnes réparties sur l'ensemble du territoire établissait que seulement 41 % des personnes interrogées se disaient « orthodoxes dans l'Église ». Selon ce même sondage, seul 16 % de l'ensemble des personnes interrogées et 29 % des personnes se disant orthodoxes faisaient confiance au patriarche. Par ailleurs, le pourcentage de pratiquants réguliers reste très faible¹ et la situation dans les campagnes est différente de celle observée dans les villes² : de nombreuses églises restent désaffectées et les paroisses rurales ne se remplissent généralement qu'en été, avec la venue des citadins dans leurs datchas. En outre, 13 % des personnes interrogées se disaient athées. Le pourcentage est particulièrement élevé dans les régions de Sibérie (35 % dans le Primorié). Quant à l'anticléricisme, il se maintient au sein d'une partie de la population, même s'il est encore difficile de l'évaluer précisément.

Pourtant, pour certains analystes, une désécularisation semble à l'œuvre, si toutefois la société soviétique était sécularisée. Ne serait-ce que sur le plan juridique, la loi sur le « transfert aux organisations religieuses de biens de nature religieuse, propriétés de l'État ou des municipalités », entrée en vigueur le 3 décembre 2010, en serait le signe. Et depuis, d'autres lois, tout aussi significatives, ont suivi. Pour expliquer la nouvelle place du religieux en Russie, certains observateurs invoquent une tradition religieuse russe ancienne comme explication ultime empreinte de culturalisme. Ils considèrent qu'une parenthèse athée, imposée par le système soviétique, se referme. Cette hypothèse nous semble devoir être définitivement écartée tant elle occulte la dimension historique du phénomène. D'autres envisagent l'évolution du fait religieux en Russie dans le cadre du débat sur les relations entre modernité et dé/sécularisation. Longtemps, les sciences sociales ont affirmé que la modernisation conduisait à une sécularisation des sociétés. De même, une partie des chercheurs soviétiques affirmaient que le religieux était appelé à disparaître de lui-même en URSS, au rythme de l'urbanisation et de l'éducation des masses. Au cours de ces dernières décennies, avec l'essor du religieux dans différentes parties du monde (dont l'ancien espace soviétique), les thèses de la sécularisation ont évolué³. Nombreux sont les chercheurs à avoir constaté que l'appréciation de la sécularisation dépendait largement des indicateurs choisis : pratiques religieuses institutionnelles ou discours religieux, la religion discursive visible en particulier dans les médias contredisant la différenciation des sphères propre à la sécularisation⁴. Certains ont quant à eux remis en cause le paradigme de la sécularisation de façon plus ou moins radicale. Peter Berger, après avoir défendu la théorie de la sécularisation comme conséquence de la modernisation, parle désormais d'un processus généralisé de désécularisation et envisage la sécularisation comme une

1. Deux pourcent disent se confesser au moins une fois par mois, 3 % participer à la vie de la communauté (*obščina*). Les résultats de ce sondage ont été publiés sur le site <http://sreda.org/> (consulté le 16 mars 2013) dans l'*Atlas religij i nacional'nostej Rossijskoj Federacii*. Les sondages du centre Levada confirment cette tendance puisque si 80 % des personnes interrogées en 2009 disaient appartenir à l'Église orthodoxe russe, en novembre 2012, ils n'étaient plus que 74 % ; le pourcentage des musulmans est en revanche passé de 4 à 7 % ; celui des juifs, des catholiques et des protestants s'élève à 1 % ; enfin, le nombre des personnes se disant athées est passé de 6 à 5 % (voir www.levada.ru/17-12-2012/v-rossii-74-pravoslavnykh-i-7-musulman, consulté le 16 mars 2013).

2. Ceci est dû, en premier lieu, au dépeuplement des campagnes, mais il semble également que celles-ci soient tout particulièrement déchristianisées. Des recherches devront être menées sur ce point.

3. Voir l'article de Jean-Paul Willaime, « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, vol. 47, n°4, 2006, pp. 755-783.

4. David Herbert, *Religion and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World*, Aldershot et Burlington, Ashgate, 2003.

exception européenne⁵. D'autres le suivent, comme Vyacheslav Karpov. Celui-ci, après avoir analysé l'évolution de la place du religieux en Russie à travers la question de l'introduction dans les écoles de cours sur les fondements de la culture orthodoxe et de la culture islamique⁶, est sans doute le premier à avoir cherché à conceptualiser la désécularisation qu'il observe dans différents pays du monde. Il la définit comme :

« (a) le rapprochement entre les institutions qui étaient précédemment sécularisées et les normes religieuses ; (b) la renaissance des croyances et pratiques religieuses ; (c) le retour de la religion dans la sphère publique ; (d) la réapparition d'un contenu religieux dans divers domaines [*subsystems*] de la culture, dont les arts, la philosophie et la littérature, et le déclin de la place des sciences par rapport à la religion dans le processus de construction et de consolidation du monde ; (e) des changements liés à la religion dans le substrat social (changements démographiques dus à des comportements religieux, redéfinition des territoires et de leurs populations selon des lignes religieuses, réapparition de structures matérielles liées à la foi, parts croissantes de biens liés à la religion sur le marché, etc.)⁷.

Il précise que c'est un processus éclaté :

Point important, les processus de contre-sécularisation peuvent être peu ou pas intégrés, tout comme les tendances sécularisantes [...]. Par exemple, le développement des croyances religieuses peut ou non conduire à un rôle plus grand de la religion dans les institutions publiques. Ou, au contraire, un rôle public plus grand de la religion n'implique pas nécessairement une religiosité populaire accrue. Les processus qui composent la désécularisation peuvent se développer de façon décalée et à des rythmes différents. En théorie, les tendances sécularisantes dans une sphère de la société (par exemple, l'engagement religieux au niveau individuel) peuvent coexister avec des tendances désécularisantes dans d'autres domaines (par exemple, les institutions publiques)⁸.

S'appuyant sur l'approche méga-historique de Pitirim Sorokin, il appréhende l'histoire en termes de cycles socioculturels. Alors qu'une culture matérielle aurait dominé en Europe du XVI^e au XX^e siècle – une période habituellement associée à un processus de sécularisation –, par un effet de balancier, l'époque actuelle serait à nouveau marquée par une culture idéelle, liée à des processus de désécularisation⁹.

Toutefois, il est permis de s'interroger sur le bien-fondé de cette réflexion en termes de cycles, et surtout sur la pertinence, dans le contexte russe, des paradigmes de la sécularisation ou de la désécularisation développés par une sociologie née dans une modernité occidentale travaillée par des religions tout à fait spécifiques¹⁰. On retrouve certes des processus partiellement similaires dans différents contextes sociopolitiques, ce qui conduit des analystes à étudier de façon très générale l'évolution des religions dans le monde, mais on peut douter qu'une telle approche suffise à l'explication. Sans tomber dans un excès de particularisme, il nous semble indispensable de replacer au cœur de l'analyse l'expérience spécifique de la Russie dont l'évolution est au croisement de dynamiques nationales et globales¹¹.

5. Peter L. Berger (dir.), *The Desecularization of the World*, Grand Rapids, Ethics and Public Policy Center et Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1999.

6. Voir son article co-écrit avec Elena Lysovskaia, « Orthodoxy, Islam, and the Desecularization of Russia's State Schools », *Politics and Religion*, vol. 3, n°2, 2010, pp. 276-302.

7. Vyacheslav Karpov, « Desecularization: A Conceptual Framework », *Journal of Church and State*, vol. 52, n°2, 2010, p. 240.

8. *Ibid.*

9. Pitirim Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, New York, Bedminster Press, 1962 [1937], 4 vol. L'auteur parle de *sensate culture* et d'*ideational culture*.

10. Sur la nécessité de la contextualisation pour analyser les processus de sécularisation, voir, entre autres, David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Aldershot, Ashgate, 2005.

11. C'est un point que souligne d'ailleurs également Vyacheslav Karpov.

Comme de nombreuses autres sociétés, la société soviétique, puis postsoviétique, connaît un mouvement d'individualisation. Avec l'ouverture des frontières, on observe ainsi un rapprochement des styles de vie, du moins dans les grandes villes de Russie. Mais les espaces et les temps sociaux restent très divers. La modernisation de la société russe est un paramètre important à considérer pour la compréhension du « retour du religieux », mais le terme même de modernisation doit être défini de façon précise dans les contextes soviétique et post-soviétique. En outre, ce « retour » du religieux en Russie ne peut être appréhendé sans une prise en considération des processus d'athéisation et des modes de socialisation à l'œuvre pendant la période soviétique. Les phénomènes religieux actuels sont en partie des réactions à l'athéisation forcée de la société soviétique¹².

L'analyse doit également prendre en compte les spécificités de la religion orthodoxe, les modes de différenciation dans la société russe ainsi que les formes de confessionnalisation prises par l'État tsariste. La nécessité de considérer la longue durée a été tout particulièrement soulignée par José Casanova :

« En fait, si on ne tient pas compte des formes historiques, sur la longue durée, de la confessionnalisation des États, des peuples et des territoires, il n'est pas possible de comprendre les difficultés rencontrées par chacun des États européens, qu'ils aient maintenu formellement une Église établie ou qu'ils soient laïques par leur Constitution, les difficultés traversées par les sociétés européennes, des plus laïques au plus religieuses, dans la gestion de la diversité religieuse, et en particulier dans la reconnaissance des religions de populations immigrées. Au cours de ces deux derniers siècles, tous les États européens ont traversé des processus de sécularisation et tous sont aujourd'hui laïques, sur le fond et/ou sur la forme. Mais le modèle de régulation césaro-papiste et le contrôle des religions établi par les États absolutistes confessionnels au début de la modernité, qu'ils soient catholiques, anglicans, luthériens, calvinistes ou orthodoxes, s'est maintenu et n'a pratiquement pas été contesté jusqu'à aujourd'hui¹³. »

Mais les phénomènes s'inscrivent aussi et surtout dans le contexte spécifique de la gouvernance postsoviétique. Le religieux est un élément intrinsèque d'un certain mode de gouvernement, rendu possible par une reconstruction identitaire entamée par les élites et rapidement poursuivie par l'ensemble de la société. Paradoxalement, ce mode de gouvernement s'inscrit dans la continuité du gouvernement soviétique. Il nous paraît ainsi judicieux de mettre en avant une persistance de pratiques plutôt que d'insister sur un processus de désécularisation ou de contre-sécularisation qui s'opposerait au processus de sécularisation de la période soviétique. Après avoir posé la question de l'usage du paradigme de la sécularisation pour expliquer les évolutions en Russie soviétique¹⁴, puis donné des éléments de contexte confessionnel, nous verrons comment la matrice d'un ordre religieux sécularisé intervient dans la construction de l'État postsoviétique¹⁵.

12. D'où d'ailleurs la nécessité éprouvée par des chercheurs comme Catherine Wanner d'effectuer un travail sur les processus de « sécularisation » en Ukraine soviétique.

13. José Casanova, « Public Religions Revisited », in Hent de Vries (dir.), *Religion: Beyond the Concept*, New York, Fordham University Press, 2008, pp. 101-119.

14. Nous nous limiterons ici à une analyse de la situation en Russie soviétique, celle dans les pays baltes, en Asie centrale et dans le Caucase étant différente. Nous nous intéresserons uniquement à la religion orthodoxe, les autres religions suivant partiellement d'autres logiques.

15. Ce texte est largement un dialogue avec les auteurs d'un numéro spécial de *Gosudarstvo, religiâ, cerkov' v Rossii i za rubežom*, n°2, 2012. On lira également sur ce sujet Alexander Agadjanian, « Russia's 'cursed issues', Post-Soviet Religion and the Endurance of Secular Modernity », in Massimo Rosati et Kristina Stoeckl (dir.), *Multiple modernities and Post-Secular Societies*, Farnham, Ashgate, 2012, pp. 79-96.

LA SÉCULARISATION DE LA SOCIÉTÉ SOVIÉTIQUE EN QUESTION

Dans son article précédemment cité, Vyacheslav Karpov insiste sur le fait que la désécularisation doit se comprendre comme un processus de contre-sécularisation et donne en exemple la situation en Russie. Celle-ci devrait donc être analysée au regard de la sécularisation en Union soviétique. Certes, la place du religieux aujourd'hui ne peut s'apprécier sans une compréhension de ce qu'elle fut à la période soviétique, mais les processus à l'œuvre en Russie soviétique, que les spécialistes de l'athéisme scientifique ont inscrits dans ce qu'ils appellent la « modernité soviétique », ne se réduisent pas à un dépérissement du religieux. La sécularisation, si toutefois on peut utiliser ce concept, est, en Union soviétique aussi, un processus complexe et multidimensionnel.

Les évolutions du religieux doivent certes être analysées à l'aune de l'athéisme d'État et de la politique antireligieuse de l'État soviétique, désormais assez bien documentée. La « sécularisation forcée » (*nasil'stvennaâ sekulârizaciâ*) est un paramètre fondamental de ces évolutions, même si l'on doit s'interroger sur la pertinence de l'utilisation du terme de sécularisation pour qualifier le processus qui a conduit à la destruction d'églises, aux persécutions religieuses et à la propagande de l'athéisme. Toutefois, de nombreux travaux attestent de la survivance de pratiques religieuses dans cette période soviétique, phénomène qui ne s'explique pas uniquement par des résistances au pouvoir, ce que le samizdat nous avait déjà permis d'étudier il y a de nombreuses années. Le religieux s'est conservé, en dehors même des considérations politiques, dans les plis des évolutions sociales. On observe certes une baisse de la pratique religieuse, mais aussi une transformation de celle-ci dans le sens d'une désinstitutionalisation et d'une coexistence, moins conflictuelle qu'on a pu souvent l'écrire, des rites soviétiques et religieux¹⁶. Comme l'ont souligné certains observateurs soviétiques à la fin des années 1980, les années 1970-1980 ont été marquées par un renouveau religieux spécifique, dans un contexte de « postathéisme ». Ainsi Vladimir Porech a-t-il souligné avec beaucoup de pertinence en 1989, dans le quatrième numéro de la revue informelle *Amin*¹⁷, que le christianisme en Union soviétique devait prendre en compte le fait qu'il se reconstruisait dans une société nourrie d'athéisme. L'auteur ne parlait pas ici de l'athéisme militant, élément organique du système d'oppression de l'individu, mais des conséquences philosophiques de l'incroyance. Tout comme l'athéisme trouvait ses racines dans le christianisme, celui-ci ne pouvait négliger les apports de l'athéisme ; la modernité religieuse exigeait un dialogue avec l'athéisme qui permettait un approfondissement du christianisme lui-même. L'athéisme donnait à l'individu une place centrale, de telle sorte que le christianisme postathée ne pouvait ignorer cette nouvelle donnée, écrivait-il à l'époque.

La société russe soviétique a-t-elle également été marquée par la sécularisation, telle qu'elle est entendue en Occident ? De nombreux spécialistes de l'athéisme scientifique ont étudié l'impact de l'urbanisation et de l'éducation sur l'évolution des groupes religieux en URSS. Les débats théoriques qui animent cette recherche soviétique à la fin des années 1970 attestent d'une certaine convergence avec des discussions en Occident. En témoigne, par exemple, le débat ouvert en 1979-1981 dans la revue *Sovetskaâ Ètnografiâ*, où neuf philosophes, sociologues et ethnologues répondaient à un article provocant de Sergueï Aleksandrovitch Tokarev, un des plus éminents ethnologues soviétiques, qui suggérait, à la suite du sociologue Iouri Levada¹⁸, une nouvelle compréhension de la religion comme

16. Voir les récents travaux d'historiens sur l'histoire des mouvements religieux à la période soviétique, en particulier l'article d'Ulrike Huhn, « Komu vodička, a komu vodočka ili čto delaût smotriteli na Svâtom ozere : prazdničnaâ kul'tura i religiâ v sovetskom poslevoennom obščestve », *Cahiers du monde russe*, vol.52, n°4, 2011, pp. 691-618, ainsi que le numéro spécial de *Gosudarstvo, religiâ i Cerkov' v Rossii i za rubežom*, n°3-4, 2012. Voir aussi les travaux de Victoria Smolkin-Rothrock sur les rituels soviétiques et en particulier « 'A Sacred Space is Never Empty': Atheist Education in the Soviet Union, 1964-1968 », *Neprikosnovennyj Zapas : debaty o politike i kul'ture*, n°65, été 2009, pp. 36-52, et « Cosmic Enlightenment: Scientific Atheism and the Soviet Conquest of Space », in James T. Andrews et Asif A. Siddiqi (dir.), *Into the Cosmos: Space Exploration and Soviet Culture in Post-Stalinist Russia*, Pittsburgh, University of Pittsburgh, 2011, pp. 159-194.

17. Archives personnelles.

18. Sergeï Aleksandrovič Tokarev, « O religii kak social'nom âvlenii », *Sovetskaâ Ètnografiâ*, n°3, 1979, pp. 97-104. En appui

phénomène social et une interprétation de la théorie marxiste de l'aliénation religieuse différente de celle traditionnellement donnée en URSS. Pour la plupart des philosophes soviétiques, la religion n'était qu'une représentation illusoire de la réalité sociale, dont l'origine était dans la conscience subjective de l'individu, et qui servait les intérêts de classe. Tokarev, en revanche, voyait dans les phénomènes religieux une manière de survivre dans un monde aliéné. Pour lui, la religion s'objectivait dans un contexte historique et social et constituait un produit du développement des sociétés dans lesquelles elle s'inscrivait. Iakov Vassilievitch Minkivitchious, un des seuls partisans de Tokarev, écrivait ainsi dans cette revue :

Afin de définir la situation religieuse actuelle, on peut conventionnellement parler de trois zones. Il y a les pays du système socialiste, où la religion a perdu sa position d'idéologie dominante et majoritaire, et l'Église son puissant statut sociopolitique. Il y a les pays capitalistes développés où la vie sociale, politique et culturelle est plus ou moins sécularisée et où la religion et l'Église se trouvent en crise. Il y a les pays en voie de développement d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine, où la religion tient une place importante dans la conscience des croyants et dans le mode de vie de peuples entiers (surtout chez les musulmans, les bouddhistes, etc.), dans leur tradition culturelle et dans la politique des États. Et pourtant, malgré ces différences essentielles, une même situation domine dans ces trois zones [...] Le dynamisme social et le progrès scientifique et technique, avec leurs conséquences contradictoires, ont mis l'humanité devant des problèmes cruciaux [...]. Ce phénomène provoque certes une rupture de la tradition multiséculaire de la religion mais il la renouvelle également en lui offrant de nouvelles bases pour une existence sous des formes différentes [...]¹⁹.

La recherche historique actuelle s'inscrit dans le prolongement de ces réflexions. Certains chercheurs, comme Nikolaï Mitrokhine, considèrent en effet que la Russie n'a pas échappé aux grandes évolutions sociales qui ont marqué l'Occident depuis les années 1960²⁰. Il est vrai que l'on observe des convergences paradoxales : affirmation d'une religion-patrimoine, alimentée par des intellectuels dès les années 1960, et bricolage/dissémination du religieux.

Ces convergences sont-elles effectivement dues à des changements sociaux similaires ou ne sont-elles qu'apparentes, la patrimonialisation du religieux étant la seule forme légitime et la seule condition de sa visibilité dans le contexte soviétique ? Et la dissémination religieuse n'est-elle que la simple conséquence de l'affaiblissement de l'institution ecclésiastique ? S'il y a eu des formes de modernité en Union soviétique²¹, et qu'elles ont sans doute en partie façonné la place du religieux dans la société russe dans un sens proche de celui observé en Europe occidentale, on peut avancer que celle-ci est aussi liée à des évolutions spécifiques au système soviétique. Ce dernier a, en particulier, provoqué le renforcement des solidarités (familiales, locales, ethniques...)²², dont certaines ont joué un rôle incontestable dans le développement du religieux.

Ce sont ces différents paramètres qui expliquent les transformations complexes du religieux à la période soviétique, des transformations qui ne se réduisent donc pas à un simple déclin.

de ses thèses, il cite en particulier l'ouvrage de Ūrij Aleksandrovič Levada (*Social'naâ priroda religii*, Moscou, 1965) qui avait provoqué en son temps de sérieuses critiques de la part des marxistes orthodoxes ; on lui reprochait entre autres son approche fonctionnaliste des phénomènes religieux ainsi que son indifférence à la lutte des classes.

19. Pour plus de détails, voir Kathy Rousselet, « Un débat théorique en Union soviétique », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 65, n°1, 1988, pp. 47-53.

20. Tel était son propos lors du colloque sur les pratiques religieuses en Union soviétique qui a eu lieu en février 2012 à Moscou, à l'Université russe d'État des sciences humaines (RGGU).

21. Sur cette question de la modernité soviétique, on pourra lire, entre autres, Johann Arnason, *The Future that Failed: Origins and Destinies of the Soviet Model*, Londres, Routledge, 1993.

22. Voir par exemple Lev Gudkov, « Osobennosti modernizacii v Rossii i harakter russkoj ètnonacional'noj identičnosti », *Vybory v Rossijskoj Federacii*, Saint-Pétersbourg, Norma, 2002, pp. 69-71.

LE CONTEXTE CONFESSIONNEL

Dans le cas russe, le paradigme de la sécularisation tout comme celui de la désécularisation ne peuvent être envisagés sans tenir compte de l'anthropologie orthodoxe qui diffère en partie des anthropologies catholique et protestante, et renvoie à un rapport particulier au monde. Dans l'orthodoxie, la *théosis*, divinisation de l'homme, est au cœur du salut. Le mystère de la divino-humanité permet de penser l'unité, elle exclut tout dualisme qui séparerait l'Église du monde ou de la culture, le sacré du profane :

C'est un trait caractéristique de la pensée orientale de ne pas fractionner et fragmenter, mais de synthétiser et universaliser. Elle n'introduit pas des séparations, des oppositions et des divisions là où les réalités se complètent mutuellement et s'unissent sans perdre leur authenticité. L'historique et le transcendant, le terrestre et le céleste, le temporel et l'éternel, l'homme et Dieu – toutes ces réalités coexistent sans s'exclure et sans s'opposer²³.

En revanche, le terme « séculier » et ses dérivés sont avant tout liés à la tradition chrétienne latine occidentale et trouvent leur source dans l'ouvrage *De civitate Dei* de saint Augustin (354-430), qui n'occupe pas la même place dans la théologie orientale. C'est entre autres pour cette raison qu'Evert van der Zverde engage à la prudence lorsqu'il s'agit d'employer ce terme en dehors des limites du monde latin occidental²⁴.

Il n'est pas inutile de revenir ici sur les évolutions historiques de la Russie dans ce domaine. Comme le rappelle Françoise Lesourd²⁵, celle-ci se sécularise plus tardivement que les pays occidentaux, pas avant le xvii^e siècle²⁶. L'auteur souligne par ailleurs que « la Russie n'a pas connu cette sensation de nouveauté sans précédent apportée par la méthode cartésienne, cette 'auto-fondation rationnelle'²⁷ (qui est d'ailleurs souvent malgré tout mise en rapport avec la scolastique tardive – également inconnue en Russie avant la fin du xvii^e siècle) ». La dissociation entre foi et raison a du mal à s'établir tandis que les transformations se réalisent sous la pression extérieure et guère au sein même de la culture russe. Plus encore, les rapports entre foi et raison s'inversent puisqu'au xix^e siècle, positivisme, scientisme et matérialisme deviennent « l'objet d'une sorte de foi pour la majeure partie de l'intelligentsia²⁸ ». Cette tendance se prolonge avec le marxisme-léninisme. La sécularisation échoue aussi dans la mesure où la distinction judéo-chrétienne des deux royaumes est entravée par la fusion, qui remonte à l'Empire romain, de l'empereur et du chef de l'Église. On insiste volontiers sur la modernisation européenne importée par Pierre le Grand qui créa notamment un alphabet civil qui permit de distinguer textes séculiers et textes sacrés. Pourtant, en soumettant l'Église au contrôle bureaucratique, « la réforme pétroviennne aurait (donc) débouché sur le contraire de ce qu'elle cherchait : non une sécularisation sur le modèle occidental, mais une fusion encore plus forte du théologique et du politique, un renforcement de la particularité russe, d'origine byzantine²⁹ ».

Des travaux d'historiens montrent néanmoins une évolution de la Russie au xix^e siècle, dans le sens d'une certaine sécularisation. Critiquant les stéréotypes qui opposent l'Est à l'Ouest (tradition/modernité, instinct/raison, religieux/séculier, Russie/Europe), Laura Engelstein offre une image contrastée³⁰. Elle

23. W. Hryniewicz, « Le mystère de la divino-humanité. Signification herméneutique d'une notion de l'anthropologie orthodoxe », *Istina*, n°4, 1980, p.355.

24. Evert van der Zverde, « Osmyslivaâ sekularnost' », *Gosudarstvo, religiâ, cerkov' v Rossii i za rubežom*, n°2, 2012, p. 69-113.

25. Françoise Lesourd, « Sécularisation et culture russe », *Slavica Occitania*, n°36, 2013 (à paraître).

26. Françoise Lesourd cite Dmitrij Likhatchev qui précisément utilise le terme de « sécularisation » (Dmitrij S. Lihačev, *Razvitie russkoj literatury x-xvii vekov*, Léningrad, Nauka, 1973, p. 75)

27. Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisation*, Paris, Vrin, 2012 [2002], pp. 14-15.

28. Françoise Lesourd, *op. cit.*

29. *Ibid.* Georges Florovsky écrit quant à lui que « ce n'est pas l'occidentalisation qui constitue une innovation dans les réformes de Pierre, c'était la sécularisation qu'elles instituaient » (*Les Voies de la théologie russe*, Paris, L'Âge d'homme, 2001, p. 107).

30. Laura Engelstein, « Holy Russia in Modern Times: An Essay on Orthodoxy and Cultural Change », *Past and Present*, n°173,

souligne combien l'ensemble des couches sociales tout comme l'État sont traversés par d'importants changements. La redécouverte de la tradition religieuse parmi les élites cultivées y apparaît comme le fruit de la modernité. Tout en se présentant comme une force conservatrice, l'Église, quant à elle, est traversée par des influences étrangères et répond, elle aussi, de façon parfois paradoxale, aux transformations du pays. Ceci est plus particulièrement le cas à la fin du XIX^e siècle, avec l'essor des fraternités religieuses et des sociétés philosophico-religieuses, actrices d'un véritable changement social et culturel.

Reste que peu de théologiens orthodoxes se sont tournés vers une réflexion sur le monde : Alexandre Boukharev (1824-1871), Vladimir Soloviev (1853-1900), Serge Boulgakov (1871-1944), Marie Skobtsova (1891-1945), Paul Evdokimov (1901-1970)³¹. Qu'en est-il aujourd'hui en Russie ? Pour approfondir cette question, nous pourrions reprendre la typologie classique des rapports entre christianisme et culture élaborée par H. Richard Niebuhr³². Nous observons dans la théologie orthodoxe russe actuelle au moins deux types de rapports, au sens idéal-typique : celui du « Christ contre la culture », qui condamne la culture jugée corrompue et qui est particulièrement présent dans le monachisme russe ; celui du « Christ de la culture », qui s'inscrit dans la veine de Berdiaev ou encore de Boulgakov et qui cherche une harmonisation du Christ à la culture³³. Mais des recherches ultérieures devraient être menées pour cerner éventuellement d'autres types de rapport parmi les élites religieuses russes.

Le regard sociologique pose encore d'autres questions. Lina Molokotos-Liederman, travaillant sur l'orthodoxie grecque, s'est intéressée aux facteurs qui permettraient de penser les relations complexes entre orthodoxie et sécularisation. La structure décentralisée des Églises orthodoxes, la « flexibilité et l'adaptabilité de la foi orthodoxe », les « formes souples et diffuses de religiosité » qu'elle repère dans la moindre observance des pratiques religieuses, mais aussi dans ce qu'elle appelle les « attitudes ouvertes à l'égard des questions de société », à savoir le divorce, la contraception ou l'avortement, sont pour elle des indices d'une tendance à la sécularisation dans les pays orthodoxes. Il en serait de même de cette propension de l'orthodoxie à être avant tout un « genre identitaire » collectif. D'autres indices suggèreraient le contraire : l'« entrelacement de la religion et de la politique », et en particulier les relations entre institutions religieuses et institutions politiques. Ces facteurs indiquent « une plus faible différenciation institutionnelle et structurelle entre les sphères du sacré et du séculier dans de telles sociétés et donc un processus plus dilué de sécularisation. En outre, la force des liens entre l'Église et la nation dans de nombreux pays dont la majorité de la population est orthodoxe souligne les relations étroites entre religion et citoyenneté et, de ce fait, la tendance à pouvoir exclure ou inclure les individus et les groupes sur la base d'une corrélation entre religion, ethnicité et nationalité³⁴. »

Au vu de ces différents points et insistant sur le fait que la sécularisation est un processus multidimensionnel, Lina Molokotos-Liederman parle d'une sécularisation « sélective » en Grèce. À quel point l'expérience russe rejoint-elle celle de la Grèce ? Sans doute devrait-on mener une comparaison pour mieux saisir ce qui relève de la spécificité ou non des contextes confessionnels. On retrouve en particulier en Russie une moindre différenciation structurelle et institutionnelle entre le sacré et le séculier, mais aussi le caractère peu contraignant de la pratique religieuse et des formes de religion diffuse, que Lina Molokotos-Liederman associe à des formes de sécularisation³⁵. Nous pensons néanmoins que ces évolutions s'expliquent au moins autant par le contexte postsoviétique que par le contexte confessionnel.

novembre 2001, pp. 155-156. Sur ces questions, voir les travaux de Gregory Freeze.

31. Paul Valliere, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov*, Grand Rapids, William Eerdmans, 2000.

32. H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York, Harper Collins, 2001 [1951].

33. Dimitrios Bathrellos, « Typologie des rapports entre christianisme et culture selon H. Richard Niebuhr et la théologie orthodoxe contemporaine », *Istina*, vol. 55, n°1, 2010, p. 105.

34. Lina Molokotos-Liederman, « Greece: Selective Secularization and the Deprivatization of Religion? », in Barry A. Kosmin et Ariela Keysar (dir.), *Secularism, Women and the State: The Mediterranean World in the 21st Century*, Hartford, Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, 2009, pp. 43-44.

35. En Russie, c'est en partie au nom de la culture que les rites orthodoxes se maintiennent et se répandent. Ainsi, un prêtre orthodoxe m'expliquait un jour que pour légitimer la bénédiction d'une table, il avait mis en avant non pas des arguments théologiques, mais la tradition russe ; et la pratique fut acceptée.

LA PLACE DU RELIGIEUX DANS LA CONSTRUCTION DE L'ÉTAT POSTSOVIÉTIQUE

En 2006, l'historien Nikolai Mitrokhine, fin observateur des relations entre l'Église et l'État, écrivait que le soutien que l'État accordait à l'Église orthodoxe en Russie n'était qu'un « mythe utile aux deux parties » :

Il est utile à Vladimir Poutine d'être considéré comme le 'père de la nation', reconnu comme tel par le pouvoir sacré (ainsi que par les unions d'écrivains et les acteurs de théâtre) [...] La hiérarchie de l'Église reçoit sans conteste beaucoup plus d'attention de la part du président et de l'État que toutes les autres confessions présentes en Russie. Elle utilise activement le capital symbolique de l'attention qui lui est accordée par la première figure de l'État et nombre de ses représentants (mais pas tous) au niveau local. Mais c'est loin de répondre à toutes ses attentes [...] Pas une des propositions sérieuses de l'Église à l'État, qui lui permettrait de devenir un 'partenaire stratégique' dans une des sphères de la vie sociale et politique n'a été adoptée au cours de ces huit dernières années³⁶.

Il mentionnait également les mesures auxquelles le pouvoir politique avait jusque-là apposé son veto : l'introduction de l'impôt ecclésiastique, la création d'une chaîne de télévision orthodoxe, accessible à tous, la restitution de la terre et des propriétés ecclésiastiques, la chasse aux « sectes », la création de postes d'aumôniers militaires, la promotion des fondements de la culture orthodoxe à l'école.

Depuis, la situation a considérablement évolué et de plus en plus d'observateurs parlent de « cléricisation ». Sous le mandat présidentiel de Dmitri Medvedev (2008-2012), et alors que le patriarche Kirill a été nommé à la tête du patriarcat en 2009, des mesures politiques significatives ont en effet été adoptées. D'une part, la loi élaborée par le ministère du Développement économique sur le « transfert aux organisations religieuses de biens de nature religieuse, propriétés de l'État ou des municipalités », entrée en vigueur le 3 décembre 2010, a fait de l'Église le plus grand propriétaire de Russie et a renforcé son poids économique. Cette loi a suscité d'âpres discussions entre les membres de l'Église orthodoxe russe et les personnels des musées, les restaurateurs et les historiens de l'art. D'autre part, une loi sur l'enseignement du religieux à l'école a fait craindre à certains que l'esprit de la laïcité ait été condamné. Des facultés de théologie ont été créées dans des universités d'État.

En 2012, les promesses électorales de Vladimir Poutine sont allées dans le même sens d'une place accrue de l'Église dans les différentes institutions. Il affirmait alors vouloir favoriser la présence de prêtres comme professeurs de religion dans les écoles, développer les aumôneries militaires, encourager l'action de représentants des religions traditionnelles dans les orphelinats, les maisons de retraite et les prisons et assurer une présence plus forte de l'Église dans les médias. Il déclarait début février 2013 qu'il fallait « s'éloigner d'une compréhension vulgaire et primitive de la laïcité³⁷ ». Par ailleurs, un projet de loi sur le blasphème (ou plus exactement, l'offense aux sentiments religieux), envisagé après l'affaire Pussy Riot³⁸, est en cours d'adoption. Cependant, la politique religieuse n'est pas si explicite et cohérente qu'il pourrait paraître à première vue. S'agissant des aumôniers de prison, un accord a été signé entre l'Église orthodoxe russe et le Service fédéral d'exécution des peines en février 2011, mais la question de leur rémunération a été posée en juillet 2012 à la Chambre sociale, tout comme celle de l'institution devant la prendre en charge : l'Église ou l'État³⁹. Le principe de la laïcité a été réaffirmé

36 Nikolaj Mitrohin, « Cerkov' posle krizisa », *Neprikosnovennyj zapas*, vol. 6, n°50, 2006, <http://magazines.russ.ru/nz/2006/50/mi22-pr.html> (consulté le 16 mars 2013).

37. <http://lenta.ru/news/2013/02/01/putin/> (consulté le 16 mars 2013).

38. Le 21 février 2012, en pleine campagne présidentielle, ce groupe de punk-rock organise une prière contre Vladimir Poutine dans la cathédrale du Christ-Sauveur, à Moscou. Trois jeunes femmes ont été arrêtées et condamnées à deux ans d'emprisonnement en camp pour vandalisme et incitation à la haine religieuse. Après un appel le 27 août 2012, l'une d'elle a vu sa peine commuée en sursis. L'action des Pussy Riot a été jugée blasphématoire par l'Église orthodoxe russe.

39. www.newsru.com/religy/08jun2012/kannabich.html (consulté le 16 mars 2013). Nous ne savons pas si cette question a été tranchée.

suite à des manifestations sociales de l'islam. Lors d'une polémique sur les signes religieux extérieurs à l'école à Stavropol, le ministre de l'Éducation s'est exprimé contre le port du hijab en octobre 2012⁴⁰ et Vladimir Poutine a appelé à considérer l'expérience des pays européens en la matière⁴¹ ; d'autres débats sur le sujet ont suivi dans les régions de Krasnoïarsk, d'Astrakhan et au Tatarstan. Le 28 mars 2013, le ministère de l'Éducation a envoyé une lettre à l'ensemble des sujets de la fédération à propos des vêtements portés à l'école, demandant que tout signe de distinction soit interdit, qu'il soit social, économique et religieux⁴². Ainsi, les relations entre Églises et État se construisent en empruntant aux modèles occidentaux⁴³, tout en s'inscrivant dans le contexte historique et confessionnel de la Russie.

Quant à la hiérarchie de l'Église orthodoxe, elle affirme, par la voix du responsable du département des relations entre l'Église et la société Vsevolod Tchaplina, que « l'Église, comme *Weltanschauung*, la religion comme phénomène, ne peuvent pas être séparées de l'État, tout comme le peuple ne peut pas être séparé de l'État⁴⁴ ».

Faudrait-il, au vu de ces évolutions, conclure à une désécularisation ? Il convient de distinguer, à la suite de Bryan Turner⁴⁵, (dé)secularisation politique et (dé)secularisation sociale : même si l'Église orthodoxe voit son rôle public s'accroître, son influence est moins fondée sur son autorité spirituelle que sur la relation qui se construit entre religion et nation. Bien plus, nous souhaiterions montrer ici comment le religieux entre dans la fabrique de l'État postsoviétique, de la même manière que l'athéisme d'État était entré dans celle de l'État soviétique. Et tout comme les conséquences de l'athéisme d'État ne peuvent être assimilées à un processus de sécularisation, les formes actuelles de présence du religieux dans la fabrique de l'État postsoviétique ne peuvent sans doute pas conduire à conclure à une désécularisation. Cet État est marqué à la fois par l'autoritarisme, l'affirmation d'une spécificité nationale et une volonté de modernisation. La place et le traitement du religieux ont évolué au cours des deux dernières décennies en fonction de ces différents paramètres.

La liberté de conscience et la laïcité comme instruments de la modernisation politique

À la fin des années 1980, la liberté de conscience était un enjeu politique important de l'État en voie de modernisation. Bien que formellement inscrite dans la législation soviétique, elle est rapidement apparue comme un produit occidental importé en Russie en même temps que la « démocratie de marché » (*rynočnaâ demokratiâ*) et la « société civile » (*graždanskoe obščestvo*). Il s'agissait alors de transférer les normes et règles des pays dits civilisés. La première loi sur la liberté de conscience adoptée en 1990 annonçait à la communauté internationale un processus de libéralisation politique. La Constitution de 1993 a quant à elle fait de la Fédération de Russie un des États les plus laïques au monde⁴⁶.

40. « Les écoles d'État offrent un enseignement laïque ; elles doivent être en dehors de la religion. En ce sens, les attributs religieux, et en particulier les vêtements religieux, ne peuvent pas être utilisés par les enfants dans les écoles. Ceci concerne en tout premier lieu les hijabs » (« Livanov : učeniiki ne dolžny nosit' v škole religioznye atributy » (www.rg.ru/2012/10/25/livanov-anons.html), consulté le 16 mars 2013).

41. À propos des aumôniers militaires, Vladimir Poutine encourageait dès mai 2006 à s'inspirer de l'expérience des autres pays (www.patriarchia.ru/db/text/110910.html), consulté le 16 mars 2013).

42. « Ministerstvo obrazovaniâ predlagaet ustanovit' trebovaniâ k odežde škol'nikov "s cel'û ustraneniâ religioznyh različij" meždu nimi », 5 avril 2013 (www.sova-center.ru/religion/news/authorities/legal-regulation/2013/04/d26835/), consulté le 16 mars 2013).

43. Pour une juste analyse de cette politique, il est nécessaire de rappeler que les laïcités dans le monde sont plurielles, allant de la reconnaissance restreinte ou « négative » du religieux, à sa reconnaissance positive ; le modèle allemand diffère largement du modèle français ou états-unien. Voir Philippe Portier, « Modernités plurielles ? Une analyse longitudinale des régimes de régulation du croire dans les démocraties stabilisées », in Micheline Milot, Philippe Portier et Jean-Paul Willaime (dir.), *Pluralisme religieux et citoyenneté*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, pp. 220-255.

44. Vsevolod Čaplin, « RPC : Cerkov' v Rossii ne možet byt' otdelena ot gosudarstva » (<http://vz.ru/news/2012/6/25/585400.html>). Vsevolod Tchaplina ajoute que l'État s'est effondré en 1917 parce que le peuple avait été séparé de l'Église par les réformes de Pierre le Grand. « Avant lui, les hommes étaient heureux. Après lui, ils devinrent malheureux ».

45. Bryan Turner, *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010.

46. Voir John D. Basil, « Church-State relations in Russia: Orthodoxy and Federation Law, 1990-2004 », *Religion, State and Society*, vol. 33, n°2, 2005, p. 153.

Mais face à la crise économique et devant le constat que la Russie n'était pas un acteur déterminant sur la scène internationale, le discours sur la puissance russe a fini par prévaloir sur la volonté de se moderniser et d'obtenir une reconnaissance de la part de la communauté internationale. C'est ce qui explique l'efficacité du lobbying de certains courants de l'Église orthodoxe russe dès le milieu des années 1990 (en particulier autour du Congrès mondial populaire russe) et les divergences au sein de l'appareil d'État sur la politique religieuse à mener. L'affirmation croissante d'un pluralisme limité et le poids accordé, de manière explicite dans les discours et assez largement dans la pratique, aux religions traditionnelles sur la scène publique sont alors apparus comme une juste réponse à la crise identitaire et aux processus de globalisation qu'une partie de la classe politique cherchait à freiner. Le 26 septembre 1997, une nouvelle loi sur la liberté de conscience et les organisations religieuses était adoptée⁴⁷.

L'instrumentalisation de la liberté de conscience et de la laïcité à des fins de modernisation politique demeure en partie visible au cœur du régime de Vladimir Poutine. Selon plusieurs observateurs, les élites au pouvoir sont relativement sécularisées et ont intégré le principe de la séparation de l'Église et de l'État⁴⁸. Une étude du rôle et de l'influence des experts dans différentes instances au service du président et du gouvernement nous éclairerait sur le poids de ces idées dans la prise de décision politique au cours de ces dernières années. Une analyse des modèles empruntés par ces mêmes experts permettrait de réfléchir à la dimension globalisée de la gestion du religieux en Russie.

Mais la laïcité est surtout le cheval de bataille de l'opposition à Vladimir Poutine. Les instances de défense de la liberté de conscience, parfois empreintes d'anticléricalisme, se sont multipliées : Institut de la liberté de conscience, Comité social de défense de la liberté de conscience... De son côté, l'homme politique Mikhaïl Prokhorov a proposé la mise en place d'une plateforme de défense d'un État laïque. Il reprend l'idée du philosophe Vladimir Soloviev pour qui la culture laïque et la culture religieuse sont les deux poumons de la civilisation russe, et soutient que la paix civile passe par la paix laïque.

Il y a une chose que nous ne pouvons faire qu'ensemble. C'est la restauration du travail en commun de l'Église, de l'État et de la société pour surmonter les vestiges pernicious du régime soviétique qui n'ont épargné ni la société ni l'Église. L'idéocratie soviétique qui a remplacé l'orthodoxie d'État jusqu'à la révolution n'a pas laissé de place à une politique laïque [...] J'appelle à lancer rapidement un dialogue sur la régulation des relations entre l'Église (je pense bien sûr à toutes les Églises et confessions, à la religion de façon générale), l'État et la société. Cela peut être fait sur la base d'une « plateforme civile », avec les outils du *crowdsourcing* et du débat public. Une telle initiative doit permettre de concevoir un Code des Églises et des religions de la Fédération de Russie ou un Code religieux – analogue au Code civil ou au Code de la famille [...] C'est ainsi que nous établirons une base laïque solide pour une coopération entre l'État, la société, l'ensemble des confessions pour la construction d'une Russie renouvelée et guérie de tous ses maux⁴⁹.

Selon Prokhorov, l'État permettrait actuellement aux religions traditionnelles, et en particulier à l'Église orthodoxe, de se situer au-dessus des lois, et ce serait là sa principale erreur. Le code religieux qu'il imagine comblerait un vide juridique et placerait chacun à égalité devant la loi. Il porterait entre autres sur le droit de l'enfant et le droit de la famille, l'éducation, la construction d'édifices religieux et les questions de propriété⁵⁰.

47. Elle est entrée en vigueur le 1^{er} octobre 1997. Elle a subi de nombreux amendements jusqu'à aujourd'hui. Voir pour les changements à venir, « Minjust RF predložil očerednuú redakciu popravok v stat'ú 16 Zakona o svobode sovesti », *Religiâ i pravo*, 13 mars 2013 (www.sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=&ELEMENT_ID=4874, consulté le 16 mars 2013). Sur cette question, voir aussi Kathy Rousselet, « Les figures de la laïcité post-soviétique en Russie », *Critique internationale*, n°44, 2009, pp. 51-64.

48. « Naučnyj sovet VCIOM: Èkspertnoe soobščestvo svâzyvaet "ataku na Cerkov'" c političeskimi processami i izmeneniami roli religii v obščestve (www.sova-center.ru/religion/discussions/society/2012/06/d24777/, consulté le 16 mars 2013).

49. « Platforma svetskogo gosudarstva. Mihail Prohorov predlagaet prinât' religioznyj kodeks » (www.kommersant.ru/doc/2020351, consulté le 16 mars 2013).

50. « Počemu â vystupaû za svetskoe gosudarstvo. Mihail Prohorov : 'Religioznyj kodeks dolžen obespeçit' regulirovanie teh sfer žizni čeloveka, v kotoryh religioznyje tradicii vohodât v protivoreçie s suščestvuûščej graždanskoj praktikoj' », *Vedomosti*,

La religion comme entreprise de moralisation de l'espace public

À cette instrumentalisation de la laïcité s'en ajoute une autre : celle du religieux dans une entreprise de moralisation de l'espace public postsoviétique. Cette entreprise a évolué au cours des deux dernières décennies : on est passé d'un besoin de « purification » et de détachement à l'égard du soviétisme à un souci d'affirmation de valeurs morales opposées à celles véhiculées par la globalisation. L'Église orthodoxe a accompagné ces différents mouvements⁵¹.

Au moment de la perestroïka, le religieux était déjà devenu l'un des moteurs de la transformation politique du pays en ce qu'il était utilisé par les autorités politiques comme le vecteur d'un renouvellement moral de la société. Par le religieux, la Russie faisait peau neuve. Il ne s'agissait pas alors de promouvoir la seule Église orthodoxe. Les élites politiques cherchaient à inventer une religion civile, véhiculant essentiellement des principes moraux ; certains imaginaient des synthèses religieuses. La religion était alors non seulement synonyme d'éthique, mais aussi de liberté individuelle. Elle devait par ailleurs se substituer à l'idéologie politique moribonde et servir de nouveau ciment social. Il fallait qu'une population jusque-là passive s'engage dans une lutte pour les « valeurs universelles »⁵².

On peut certes s'interroger sur les raisons pour lesquelles le religieux fut ainsi mobilisé par le politique. Trois raisons majeures peuvent être avancées pour expliquer cette mobilisation du religieux par le politique : la première tient au fait que le religieux n'avait pas été totalement éradiqué et qu'un regain des valeurs religieuses était même observable au sein des milieux de l'intelligentsia depuis les années 1970 au moins ; la seconde est liée aux transferts d'idées venues de l'Occident, encore trop peu étudiés, qui ont joué un rôle majeur dans le moment 1991 ; la troisième, enfin, renvoie à une perception de la gestion du religieux comme élément fondamental de l'inscription de l'URSS puis de la Russie dans la « civilisation », ce qui n'est pas sans lien avec la raison précédente. Dans un processus d'inversion symbolique, tout ce qui était interdit apparaît soudainement possible. La religion devient symbole de libération et de rupture avec l'ancien régime aux yeux de la population russe elle-même qui demande le baptême de façon massive. Des travaux récents d'anthropologie morale éclairent bien la place du religieux dans les bouleversements sociaux de ces années-là. Ainsi Jarrett Zigon, intéressé par la manière dont l'orthodoxie traverse les récits de vie de plusieurs Moscovites, reprend-il dans l'introduction d'un ouvrage récent la notion foucauldienne de problématisation pour caractériser la « transition » de la Russie postsoviétique. Celle-ci se définit comme « l'ensemble des pratiques discursives ou non discursives qui fait entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme objet pour la pensée (que ce soit sous la forme de la réflexion morale, de la connaissance scientifique, de l'analyse politique, etc.)⁵³ ». Tandis qu'à la fin des années 1980 et au début des années 1990, individus et institutions s'engagent dans un questionnement sur la morale (*morality*), les Églises et autres mouvements religieux deviennent les acteurs essentiels de ces débats. Ils appellent les individus à se transformer en de nouvelles personnes morales (*new moral persons*)⁵⁴. « De plus en plus de hauts fonctionnaires se présentent comme des croyants orthodoxes [...] Pour la

2 avril 2013 (www.portal-credo.ru/site/print.php?act=news&id=99832, consulté le 12 avril 2013).

51. Nous parlons ici avant tout de l'Église orthodoxe russe, mais les autres mouvements religieux dits traditionnels ont suivi le même mouvement.

52. Kathy Rousselet, « Engagement religieux, désengagement politique », in Anne de Tinguy (dir.), *L'Effondrement de l'empire soviétique*, Bruxelles, Bruylant, 1998, pp. 139-150.

53. M. Foucault, « Le souci de la vérité », *Magazine Littéraire*, n°207, mai 1984, repris in M. Foucault, *Dits et écrits*, T. IV, texte n°350 Paris, Gallimard, 1994, pp. 668-678. Voir également « Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview with Michel Foucault », in Paul Rabinow (dir.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 381-390 ; trad. fr. « Polémique, politique et problématisations », in M. Foucault, *Dits et écrits*, T. IV, texte n°342, Paris, Gallimard, 1994, pp. 591-598. Jarrett Zigon reprend aussi à Heidegger la notion d'« effondrement » pour caractériser le contexte russe de la fin des années 1980 et des années 1990.

54. Jarrett Zigon, « Multiple Moralities: Discourses, Practices, and Breakdowns in Post-Soviet Russia », in Jarrett Zigon (dir.), *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, New York et Oxford, Berghahn Books, 2011, pp. 3-5. Sur les relations entre religion et morale en Russie postsoviétique, voir aussi l'ouvrage édité par Mark D. Steinberg et Catherine Wanner (dir.), *Religion, Morality, and Community in Post-Soviet Societies*, Washington, DC, Woodrow Wilson Center Press, 2008.

nouvelle génération, devenir chrétien orthodoxe est une façon de se détacher (*otgorodit'sâ*) du passé soviétique », explique encore en 2009 Alexandre Siniakov, de l'Église orthodoxe russe⁵⁵.

Dans les années 1990, c'est largement à travers la question du repentir – soulevée par le film de Tenguis Abouladze *Le Repentir* en 1984, dans le contexte de la Géorgie soviétique – que se pose celle de la morale. Les allusions des élites politiques libérales russes, au milieu des années 1990, à l'assassinat de Nicolas II comme à un péché procèdent de cette logique. Boris Nemtsov, alors premier vice-ministre et président de la commission d'identification des restes de la famille impériale, écrivait en 1998 que quel que soit le sentiment que l'on éprouvait à l'égard du dernier tsar en tant que personnage historique, son assassinat ainsi que celui de ses proches étaient des crimes, et il ajoutait : « Notre longue endurance à l'égard de la terreur est aussi un péché qui exige repentance. Je me sens personnellement coupable de mon indifférence à l'égard de cette page de notre histoire. J'espère que vous aussi⁵⁶ ». Ainsi, société civile et société religieuse étaient alors à ce point indifférenciées dans les propos des élites politiques que c'est en termes de péché que celles-ci évoquaient la transgression de l'ordre moral⁵⁷.

Aujourd'hui, c'est à nouveau en inscrivant la morale au cœur du politique que Vladimir Poutine entretient des relations avec l'Église. Il déclarait ainsi en février 2012 :

Notre pays a vécu des processus difficiles et des turbulences depuis la chute de l'Union soviétique. Il ne pouvait pas, et chaque personne en particulier ne pouvait pas chercher le soutien moral ailleurs que dans les valeurs religieuses [...] Et les organisations religieuses, l'Église orthodoxe russe, les confessions traditionnelles et toutes les autres organisations religieuses ont joué un rôle très positif dans la renaissance de notre pays et surtout dans le fait que nos citoyens de la Fédération de Russie ont acquis des fondements moraux qui les soutiennent, ce qui est extrêmement important pour la stabilité de la société, le futur de l'État et pour chaque personne en particulier⁵⁸.

Le souci de certaines autorités politiques d'introduire dans les écoles, dès les années 1990, des cours sur les fondements de la culture orthodoxe et de les rendre éventuellement obligatoires procède en partie de cette même logique de moralisation. Jusqu'à récemment, l'éducation religieuse est restée néanmoins facultative, mises à part dans certaines régions comme celle de Voronej. La loi rendant obligatoire, dès l'automne 2012, l'enseignement des « fondements des cultures religieuses et de l'éthique laïque » à l'école aurait-elle remis en cause la laïcité scolaire⁵⁹ ? D'après les données fournies par le ministère de l'Enseignement et de la Science datant du 1^{er} septembre 2012, le pourcentage des parents qui ont souhaité que leurs enfants étudient les fondements de l'éthique laïque est plus élevé que le pourcentage de ceux qui ont choisi les fondements de la culture orthodoxe⁶⁰. Reste posée la question de l'application de la loi dans les régions et de l'influence éventuelle de certains évêques sur

55. Aleksandr Sinâkov, « Cerkov' mozet pomoč' preodolet' ideologičeskij raskol », 24 août 2009 (www.inosmi.ru/russia/20090824/251855.html, consulté le 16 mars 2013).

56. Pokaânîe. *Materialy pravitel'stvennoj Komissii po izučeniû voprosov, svâzannyh s issledovaniem i perezahoroneniem ostankov Rossijskogo Imperatora Nikolaâ II i členov ego sem'i*, Moscow, OOO « Bost-K », 2003, p. 1.

57. Sur la notion de péché dans l'ordre social, voir Robert Hertz, *Le Péché et l'expiation dans les sociétés primitives*, Paris, Éditions Jean-Michel Place, 1988 [Paris, Ernest Leroux, 1922].

58. « Vladimir Putin vstretilsâ v Svâto-Danilovskom monastyre s predstavitelâmi religioznyh konfessij Rossii », 8 février 2012 (<http://putin2012.ru/events/216>, consulté le 16 mars 2013).

59. Il s'agit d'un enseignement moral et patriotique introduit dans les 4^e et 5^e classes (enfants ayant 10-11 ans). À deux blocs portant sur les valeurs patriotiques, le dialogue entre les cultures et les confessions comme facteurs de paix sociale s'ajoutent deux autres blocs, beaucoup plus importants, choisis par les élèves parmi l'histoire des religions, les fondements de la culture d'une des religions traditionnelles (orthodoxie, islam, bouddhisme et judaïsme) et l'éthique laïque.

60. www.patriarchia.ru/db/text/1431130.html (consulté le 16 mars 2013). Des études récentes du centre Levada le confirment : 54 % des personnes interrogées considèrent que ce sont « la famille, les parents » qui sont responsables de l'éducation religieuse des enfants ; 11 % et 9 % estiment respectivement que c'est à l'école et à l'Église de s'en charger ; 29 % sont contre l'introduction du cours de culture religieuse et d'éthique. Voir « Naše "my" : Vspomnili o svetskom gosudarstve » (www.levada.ru/print/19-03-2013/nashe-my-vspomnili-o-svetskom-gosudarstve) ; « Rossiâne vyskazalis' protiv prepodavaniâ religii v škole » (www.levada.ru/print/01-03-2013/rossiyane-vyskazalis-protiv-prepodavaniya-religii-v-shkole) ; « Rossiâne o religioznom vospitanii » (www.levada.ru/print/01-03-2013/rossiyane-o-religioznom-vospitanii, consulté le 12 avril 2013).

la politique scolaire locale. Reste également posée la question des personnes susceptibles d'enseigner les fondements de la culture religieuse et de la place que pourraient occuper les prêtres dans le processus. Reste enfin celle du contenu même des manuels et de l'enseignement (certains craignent que l'enseignement des fondements de la culture orthodoxe ne devienne un cours de catéchèse). Devant les difficultés soulevées, une partie de l'Église s'est montrée défavorable à cette loi.

L'utilisation d'une matrice religieuse sécularisée par le politique

Pour analyser les relations entre religion et politique en Europe, Danièle Hervieu-Léger propose de cerner la persistance de l'influence du religieux dans le « style de la vie politique, le contenu du débat public sur les problèmes sociaux, la définition de la responsabilité de l'État et celle de la responsabilité de l'individu, la conception de la citoyenneté, les représentations de l'autorité, les visions de la nature et de l'environnement, le rapport à la science, les règles concrètes de la civilité, etc.⁶¹ ». La situation russe diverge de la situation en Occident.

Certes, la matrice religieuse soutient les grandes tendances idéologiques actuellement mises en avant par le pouvoir autour de la communauté et de l'identité collective. La pensée orthodoxe russe, qui définit la personne (*ličnost'*), et non l'individu, par sa relation avec la communauté, (*sobornost*, terme que l'on traduit par « conciliarité »), fait écho à la pensée politique officielle, voire la nourrit. Une partie importante des *Fondements de la doctrine sociale de l'Église orthodoxe russe* est consacrée aux relations entre Église et nation, ainsi qu'au patriotisme. Quant aux *Fondements de l'enseignement de l'Église orthodoxe russe sur la dignité, la liberté et les droits de l'homme* approuvés par le Concile épiscopal de l'Église orthodoxe russe réuni du 24 au 29 juin 2008 à Moscou, ils soulignent combien la tradition et les droits du groupe priment sur les droits de l'individu. Dans le domaine international, l'Église défend un modèle de cohabitation et de dialogue des civilisations qui s'oppose à une conception unipolaire du monde et fait écho à la politique extérieure défendue par le pouvoir. Elle aide d'ailleurs ce dernier à renforcer ses liens avec la diaspora russe en établissant des contacts avec la communauté russe dans le monde. Kirill avait considéré la disparition de l'URSS comme une « catastrophe » et il attache une importance toute particulière à la défense de la « Sainte Russie » et du territoire canonique de l'Église dans l'étranger proche.

Ceci dit, bien que la pensée religieuse soit en affinité avec la pensée politique, il est difficile de considérer que le religieux influe sur le politique : c'est sur un commun héritage soviétique que le religieux et le politique se rejoignent. L'Église n'impose pas sa matrice. En fait, c'est bien plutôt la matrice politique qui est imposée au religieux. Certains observateurs ont d'ailleurs noté que l'Église orthodoxe employait des catégories non religieuses pour entrer dans le débat politique :

La langue de l'Église est pénétrée de concepts qui non seulement sont nouveaux pour elle, mais qui posent problème et ont même un caractère destructeur pour la langue religieuse traditionnelle (on entend ici par traditionnelle la langue de l'Église d'avant la Révolution et de la période soviétique)⁶².

Analysant l'inscription de l'Église orthodoxe russe dans le débat sur les droits de l'homme, Alexandre Agadjanian est parvenu au même constat. Selon lui, à travers les *Fondements de l'enseignement de l'Église orthodoxe russe sur la dignité, la liberté et les droits de l'homme*, l'Église orthodoxe se cherche tout d'abord un espace institutionnel dans lequel affirmer les droits du clergé et des croyants ; en outre,

61. Atelier « Religion et sciences sociales » (éléments de proposition tout à fait provisoires), réseau Eurhist. Penser l'histoire de l'Europe, p. 4, EHESS, cité par Xabier Itçaina et Jacques Palard, « Institutions religieuses et espace public. Les relations croisées entre christianisme et politique », in Thierry Berthet, Olivier Costa, Rodolphe Gouin, Xabier Itçaina et Andy Smith (dir.), *Les Nouveaux espaces de la régulation politique : stratégies de recherche en science politique*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 299.

62. Aleksandr Verhovskij, « Ideologiâ patriarha Kirilla, metody ee proizvodženiâ i ee vozmožnoe vliânije na samosoznanie Russkoj pravoslavnoj Cerkvi », 17 octobre 2012 (www.sova-center.ru/religion/publications/2012/10/d25570/, consulté le 16 mars 2013).

elle veut protéger « le droit de défendre les valeurs orthodoxes dans un monde dominé par l'idéologie occidentale des droits de l'homme » et « rappelle aux élites politiques et à la société russe qu'elle peut proposer un ensemble de valeurs comme alternative à l'ethos occidental libéral ». Le chercheur en conclut que l'Église orthodoxe accepte, même si elle le rejette partiellement, le langage des droits de l'homme et qu'elle l'intègre dans son propre discours, le but étant d'« utiliser le discours sur les droits pour affirmer le droit d'être différent⁶³. »

S'agissant de l'organisation de l'Église, elle se sécularise au sens où elle reprend certains modes d'organisation de l'État russe. La tradition conciliaire (*sobornaâ*) s'efface devant des formes de gouvernement clientéliste en affinité avec le système politique⁶⁴.

Les formes et les limites de l'héritage soviétique

Ce que l'on observe aujourd'hui pourrait être un conflit entre plusieurs grammaires, pour reprendre la terminologie de Laurent Thévenot⁶⁵. Il y aurait d'un côté un mode « civique » de vivre ensemble auquel se rattachent les idées de liberté de conscience et de laïcité ainsi qu'une certaine forme de religieux (définie non pas tant par une confession que par une façon de penser la place du religieux dans la société)⁶⁶ ; et de l'autre, un mode de vivre ensemble autour d'une « cause commune », auquel sont liés patriotisme, morale unanimiste et une autre forme de religieux. Le traitement du religieux permet ainsi de discerner un conflit entre des formes anciennes et nouvelles de gouvernement, et le paradoxe réside dans le fait que la place actuelle de l'Église dans les pratiques de gouvernement marque plus une continuité qu'une rupture avec les modalités soviétiques.

La religion orthodoxe contribue à un objectif de moralisation, tout comme jadis l'idéologie communiste ; les mouvements religieux traditionnels sont mobilisés pour délivrer une nouvelle (est-elle d'ailleurs si nouvelle ?) pensée officielle, permettant, entre autres, d'opérer une distinction entre « eux » et « nous ». Certains chercheurs ont analysé les continuités entre morale soviétique et morale religieuse. Alexandre Agadjanian souligne en particulier les connotations religieuses du Code moral du constructeur du communisme, adopté par le XXII^e congrès du Parti communiste de l'Union soviétique (PCUS) en 1961, dans le cadre du troisième programme du parti⁶⁷. Et les continuités qui se révèlent dans les discours politiques se retrouvent chez les croyants d'aujourd'hui. Nous avons ainsi montré comment des vénérateurs de Nicolas II pouvaient vanter les films soviétiques et leur capacité à véhiculer les valeurs morales et comment, paradoxalement, la nostalgie de la période soviétique (et en particulier l'aspiration à l'ordre social tout comme le rejet des valeurs occidentales) nourrissait l'utopie religieuse des nouveaux croyants⁶⁸.

Il est intéressant de reprendre ici l'hypothèse avancée par Alexei Yurchak pour expliquer le fonctionnement du système soviétique tardif⁶⁹. Empruntant une approche pragmatique, celui-ci

63. Alexander Agadjanian, *Russian Orthodox Vision of Human Rights: Recent Documents and Their Significance*, Erfurt, Univ., Lehrstuhl für Religionswiss, p. 20.

64. Voir Kathy Rousselet, « L'autorité religieuse en contexte post-soviétique. Regard sur le fonctionnement des paroisses russes orthodoxes », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 162, n°2, 2013 (à paraître).

65. Voir les travaux de Laurent Thévenot, en particulier *L'Action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La Découverte, 2006. Sur une comparaison des grammaires, on lira également avec profit Olga Koveneva « Les communautés politiques en France et en Russie », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 66, n°3, 2011, pp. 787-817.

66. Celui de certains représentants des différentes religions, mais aussi celui de la catégorie des personnes qui « croient sans religion ». D'après le sondage de Sreda, leur pourcentage s'élèverait à 25 %. Au début des années 1990, on parlait des « chrétiens en général » (*hristiane voobšče*).

67. Voir, par exemple, Alexander Agadjanian, « Exploring Russian Religiosity as a Source of Morality Today », in Jarrett Zigon (dir.), *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, op. cit., p. 16-24.

68. Voir Kathy Rousselet, « Constructing Moralities around the Tsarist Family », in Jarrett Zigon (dir.), *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, op. cit., pp. 146-167.

69. Alexei Yurchak, *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

observe à partir des années 1960 un régime discursif qui semblerait perdurer en partie dans la Russie postsoviétique. Tout comme de nombreux chercheurs, l'anthropologue constate le décalage croissant au cours de la période brejnévienne entre l'adhésion formelle des Soviétiques à l'idéologie officielle – qui se manifeste, entre autres, par la participation à de grands rassemblements de masse ainsi que par des votes unanimes en faveur du régime – et le fond même de l'engagement de la population. Contrairement à ceux qui ont travaillé sur ce processus, et en particulier Oleg Kharhordine⁷⁰, il considère que ce décalage ne saurait être imputé à la moindre dissimulation ou résistance, ou encore à de l'opportunisme. Selon lui, « de nombreux Soviétiques, surtout les jeunes générations, réinterprétaient avec beaucoup de créativité la signification des symboles idéologiques, désidéologisant les dogmes figés et donnant aux valeurs communistes un sens qui leur convenait⁷¹ ». Alexei Yurchak appelle ce processus de reproduction de la forme avec une réinterprétation du sens un « déplacement hétéronymique » (*heteronymous shift*). Ce processus « permettait à de nombreux Soviétiques de continuer à adhérer aux idéaux communistes et à se considérer dans le même temps comme de bons citoyens soviétiques⁷² ». C'est cette réplique des formes idéologiques accompagnée d'une « affinité avec de nombreuses valeurs communistes » qui expliquerait que l'on ait cru à la stabilité de l'Union soviétique, mais Alexei Yurchak ajoute que c'est aussi ce processus de « déplacement hétéronymique » qui a permis l'implosion du système, même s'il n'en a pas nécessairement été la cause⁷³.

On pourrait ainsi considérer que la religion est devenue le socle d'un nouveau régime discursif pragmatique permettant un fonctionnement politique unanimiste. On a beaucoup écrit que la religion a comblé un vide idéologique⁷⁴. En fait, ce que l'on observe, c'est le remplacement d'un système formel par un autre. Et pour poursuivre la logique mise en avant par Alexei Yurchak, la religion est particulièrement sujette au « déplacement hétéronymique ». Dans une étude sur l'attitude des hommes d'affaire à l'égard de la religion orthodoxe en Russie, l'anthropologue allemand Tobias Köllner explique que les prêtres qu'il a rencontrés insistent généralement plus sur l'orthopraxie que sur l'orthodoxie, au sens propre du terme, des croyances ou encore du sens que les croyants donnent à leur action. La flexibilité de la religion orthodoxe, déjà soulignée par Lina Molokotos-Liederman, permettrait à celle-ci de s'adapter aux besoins des individus. Les pratiques, plus que les croyances, permettraient aux hommes d'affaire étudiés par Tobias Köllner de s'intégrer à la communauté orthodoxe⁷⁵. On peut alors se demander si le phénomène dit de cléricatisation ne fera pas aussi long feu que l'idéologie soviétique. Le sentiment religieux perdurera, sans doute, comme dans les sociétés européennes, mais c'est là une tout autre question.

La continuité ici observée est rendue possible par la permanence des acteurs sociaux d'hier. Travaillant sur les évolutions du religieux dans la région des Maris, Sonja Luehrmann a analysé comment des enseignants, des journalistes et d'autres professionnels de la culture, imprégnés d'athéisme scientifique, se sont recyclés dans l'enseignement du religieux⁷⁶. Detelina Tocheva et Agata Ładykowska, ayant également étudié l'implication d'anciens professeurs soviétiques dans l'enseignement de la culture

70. Oleg Kharhordin, *The Collective and the Individual in Russia. A Study of Practices*, Berkeley, University of California Press, 1999.

71. Alexei Yurchak, « Soviet Hegemony of Form: Everything Was Forever, Until It Was No More », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 45, n°3, 2003, p. 504.

72. *Ibid.*

73. *Ibid.*

74. Des membres du clergé orthodoxe ont vu d'autres continuités encore entre l'orthodoxie et le soviétisme. Ainsi le père Meščerinov souligne que « la religiosité dans les familles postsoviétiques actuelles est souvent dénuée de tout contenu chrétien authentique, [elle serait] un mélange *sui generis* d'idéologie, de magie et de complexes 'soviétiques', mimant les mœurs orthodoxes (l'absence de responsabilité sous la forme de l'obéissance religieuse, l'absence de respect de soi et d'autrui sous celle de l'humilité, la division et la méchanceté sous celle de la lutte pour la pureté de l'orthodoxie, etc.) ». Voir « Razmyšleniâ o rascerkovlenii », *Pravoslavie i mir*, 22 septembre 2010 (www.pravmir.ru/razmyshleniya-o-rascerkovlenii/, consulté le 16 mai 2013). Si ces différents aspects ne sauraient être ignorés, c'est une autre continuité que nous souhaitons explorer ici.

75. Tobias Koellner, « Businessmen, Priests and Parishes. Religious Individualization and Privatization in Russia », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 162, n°2, 2013 (à paraître).

76. Sonia Luehrmann, « Cultural Construction: Deseccularisation in Post-Soviet Mari El », *Religion, State and Society*, vol. 33, n°1, 2005, pp. 35-56.

orthodoxe, ont quant à elles judicieusement montré que celui-ci est rendu possible par les capacités pédagogiques et organisationnelles de ces femmes, capacités ancrées dans leur engagement à la période soviétique. Cet exemple, comme d'autres, montre le lien paradoxal qui se noue entre les contextes religieux et séculier⁷⁷. De notre côté, nous avons observé comment des responsables du Komsomol sont devenus des membres actifs de leurs paroisses. À un autre niveau, la reconversion des structures institutionnelles contribue aussi à ce jeu subtil de la continuité et du renouvellement des esprits et des pratiques. C'est sur la base de l'Institut de l'athéisme scientifique à l'Académie des sciences sociales près le Comité central du PCUS qu'a été créé en 1994, au sein de la nouvelle Académie de la fonction publique⁷⁸, un Centre des relations entre État et religions (Centr gosudarstvenno-konfessional'nyh otnošenij) qui se consacre avant tout à l'analyse des relations entre les Églises et l'État, et à l'élaboration d'un modèle de laïcité à la russe⁷⁹. Les élites religieuses sont, quant à elles, encore largement soviétisées ; elles ont maintenu des pratiques anciennes et entretiennent des relations avec le personnel politique.

Il reste que cet héritage soviétique de gouvernement, nourri par la grammaire d'une « cause commune » entre en opposition avec cet autre modèle, de nature délibératif, celui de la société civile et de la laïcité. Émile Poulat l'écrivait dans un important ouvrage sur la laïcité en France : celle-ci est un « *Zeitgeist* » qui suppose une certaine « civilité des esprits et des mœurs », qui incite les gens à vivre ensemble malgré tout ce qui les sépare ; elle est « principe d'organisation publique d'une coexistence acceptable et acceptée par tous⁸⁰ ». Elle se trouve aux antipodes de la pensée unique. Ne devrait-on pas aujourd'hui s'interroger sur le développement de ce *Zeitgeist* en Russie ? On peut en particulier se demander dans quelle mesure la protestation civile de l'année 2012 a modifié la façon de penser les relations entre l'Église et l'État.

CONCLUSION

À l'issue de cette étude, il nous paraît difficile de parler de contre-sécularisation dans le contexte postsoviétique. Nous voudrions avancer ici l'hypothèse que ce que l'on appelle le renouveau religieux en Russie procède en fait d'une conjoncture très particulière. Nous marquons là notre divergence de vue avec ceux qui, s'inspirant de Peter Berger et de Samuel Eisenstadt, considèrent qu'il existe une pluralité de modernités, et qui suggèrent de réfléchir à une modernité des pays de tradition orthodoxe qui se combinerait avec une affirmation du religieux⁸¹. Certes, comme nous l'avons vu, les relations entre religion et politique se jouent différemment dans ces pays et le paradigme de sécularisation est sans doute difficile à utiliser. Mais les phénomènes observés aujourd'hui en Russie, et la place qu'y occupe le religieux, ne sont pas uniquement le fruit d'un changement social, mais aussi et surtout celui de pratiques de gouvernement. En cela, la thèse avançant l'idée d'une continuité avec la période soviétique explique aujourd'hui, mieux que toute autre, la situation actuelle. D'où l'intérêt, nous semble-t-il, de l'hypothèse revisitée d'Alexei Yurchak.

On pourra nous objecter qu'avec la socialisation religieuse par les médias et par l'école, la place du religieux pourrait se consolider et changer de statut. Pourrait-on alors effectivement parler d'un régime désécularisant, comme le suggère Vyacheslav Karpov ? La comparaison avec des pays d'Europe occidentale devrait nous inciter à la prudence. Ainsi, Yves Lambert tirait de ses recherches la conclusion suivante :

77. Detelina Tocheva, « Gendered authorities in religious education : women teachers of religion in the Russian Orthodox Church », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 162, n°2, 2013 (à paraître).

78. En 2010, cette académie a fusionné avec l'Académie de l'économie nationale ; elle s'appelle désormais Académie de l'économie nationale et de la fonction publique auprès du président de la Fédération de Russie.

79. Kathy Rousselet, « Les figures de la laïcité postsoviétique en Russie », *Critique internationale*, n°44, 2009, pp. 51-64.

80. Émile Poulat, *Notre laïcité publique*, Paris, Berg International, 2003, p. 21.

81. Voir par exemple l'article d'Inna Naletova sur la Roumanie, la Moldavie, la Serbie, la Bulgarie, la Biélorussie et l'Ukraine, « Other-Worldly Europe? Religion and the Church in the Orthodox Area of Eastern Europe », *Religion, State and Society*, vol. 37, n°4, 2009, pp. 375-402.

Le fait que des liens subsistent entre un État et une religion, entre l'école et la religion n'a pas d'effets particuliers sur les attitudes religieuses des individus. Même si cela ne remet pas forcément en cause le lien établi entre différenciation fonctionnelle et sécularisation, il est intéressant de constater qu'il n'y a pas de lien entre le niveau des pratiques religieuses et ce qui peut apparaître comme une moindre différenciation entre institutions religieuses et autres activités (éducatives par exemple)⁸².

La réflexion sur les concepts de sécularisation/désécularisation en contexte non occidental nous encourage à de nouvelles recherches. Elle nous incite en tout premier lieu à replacer au cœur de l'analyse l'héritage historique de la société russe et soviétique et les évolutions du religieux sur le long terme. Elle nous invite à étudier plus sérieusement, et au-delà des idées reçues sur la symphonie byzantine, comment la religion orthodoxe a influencé les relations entre religion et politique à l'Est de l'Europe. Il paraît également indispensable d'analyser les répercussions actuelles de l'histoire de l'Église orthodoxe au cours de la période soviétique – tant les persécutions que la politique de compromission de la hiérarchie. S'il y a désormais une abondante littérature sur le christianisme comme « religion de la sortie de la religion » (Marcel Gauchet) en Occident, aucune étude de cette ampleur n'a encore été entreprise sur l'impact profond de l'orthodoxie sur le devenir même du religieux dans les sociétés qu'elle a façonnées. Cette réflexion nous oblige aussi à aller au-delà du paradoxe de la similitude, plus ou moins grande, entre des situations religieuses en Occident, ou ailleurs, et en Russie et de mettre l'accent sur les pratiques du gouvernement postsoviétique. C'est donc une description la plus minutieuse possible des relations entre acteurs politiques, acteurs économiques et dignitaires orthodoxes, qu'il convient d'entreprendre, au risque d'obtenir un tableau brouillé et contradictoire. Car c'est à travers la stratégie des acteurs que doit s'analyser le processus que certains ont voulu qualifier de désécularisation. Dans la suite des travaux de Laurent Thévenot, il nous semble également important de développer une réflexion sur les affinités entre certains modes de liens religieux et les façons de vivre ensemble (ou les grammaires de la mise en commun) observables en Russie. Cette réflexion nous incite aussi et surtout à réaffirmer le statut même de l'approche comparative des sociétés dont l'ultime but est de mettre en valeur leur spécificité.

82. Cité par Jean-Paul Willaime, « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *art. cit.*, p. 776.

BIBLIOGRAPHIE

- AGADJANIAN, Alexander, « Exploring Russian Religiosity as a Source of Morality Today », in Jarrett Zigon (dir.), *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, New York et Oxford, Berghahn Books, 2011, pp. 16-24.
- AGADJANIAN, Alexander, « Russia's 'cursed issues', Post-Soviet Religion and the Endurance of Secular Modernity », in Massimo Rosati et Kristina Stoeckl (dir.), *Multiple Modernities and Post-Secular Societies*, Farnham, Ashgate, 2012, pp. 79-96.
- AGADJANIAN, Alexander, *Russian Orthodox Vision of Human Rights: Recent Documents and Their Significance*, Erfurt, Univ., Lehrstuhl für Religionswiss, 2008.
- ARNASON, Johann, *The Future that Failed: Origins and Destinies of the Soviet Model*, Londres, Routledge, 1993.
- Atlas religij i nacional'nostej Rossijskoj Federacii*, <http://sreda.org/>
- BASIL, John D., « Church-State relations in Russia: Orthodoxy and Federation Law, 1990-2004 », *Religion, State and Society*, vol. 33, n°2, 2005, pp.151-163.
- BATHRELLOS, Dimitrios, « Typologie des rapports entre christianisme et culture selon H. Richard Niebuhr et la théologie orthodoxe contemporaine », *Istina*, vol. 55, n°1, 2010, pp. 97-107.
- BERGER, Peter L. (dir.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Ethics and Public Policy Center and Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1999.
- CASANOVA, José, « Public Religions Revisited », in Hent de Vries (dir.), *Religion: Beyond the Concept*, New York, Fordham University Press, 2008, pp. 101-119.
- ENGELSTEIN, Laura, « Holy Russia in Modern Times: An Essay on Orthodoxy and Cultural Change », *Past and Present*, n°173, novembre 2001, pp. 129-156.
- FLOROVSKY, Georges, *Les Voies de la théologie russe*. Traduit du russe par Jean-Louis Palierne, Paris, L'Âge d'homme, 2001.
- FOUCAULT, Michel, « Le souci de la vérité », *Magazine Littéraire*, n°207, mai 1984, repris in Michel Foucault, *Dits et écrits*, T. IV, texte n°350 Paris, Gallimard, 1994, pp. 668-678.
- FOUCAULT, Michel, « Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview with Michel Foucault », in Paul Rabinow (dir.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 381-390 ; trad. fr. « Polémique, politique et problématisations », in Michel Foucault, *Dits et écrits*, T. IV, texte n°342, Paris, Gallimard, 1994, pp. 591-598.
- Gosudarstvo, religiâ, cerkov' v Rossii i za rubežom*, n°2, 2012.
- Gosudarstvo, religiâ, cerkov' v Rossii i za rubežom*, n°3-4, 2012.
- GUDKOV, Lev, « Osobennosti modernizacii v Rossii i harakter russkoj ètnonacional'noj identičnosti », *Vybory v Rossijskoj Federacii*, Saint-Pétersbourg, Norma, 2002.
- HERBERT, David, *Religion and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World*, Aldershot et Burlington, Ashgate, 2003.
- HERTZ, Rober, *Le Péché et l'expiation dans les sociétés primitives*, Paris, Éditions Jean-Michel Place, 1988 [Paris, Ernest Leroux, 1922].
- HRYNIEWICZ W., « Le mystère de la divino-humanité. Signification herméneutique d'une notion de l'anthropologie orthodoxe », *Istina*, n°4, 1980, pp. 350-364.
- HUHN, Ulrike, « Komu vodička, a komu vodočka ili čto delaût smotritel'i na Svâtom ozere : prazdničnaâ kul'tura i religiâ v sovetskom poslevoennom obščestve », *Cahiers du monde russe*, vol. 52, n°4, 2011, pp. 691-618.
- ITÇAINA, Xabier, PALARD, Jacques, « Institutions religieuses et espace public. Les relations croisées entre christianisme et politique », in Thierry Berthet, Olivier Costa, Rodolphe Gouin, Xabier Itçaina et Andy Smith (dir.), *Les Nouveaux espaces de la régulation politique : stratégies de recherche en science politique*, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 283-307.
- KARPOV, Vyacheslav, « Desecularization: A Conceptual Framework », *Journal of Church and State*, vol. 52, n°2, 2010,

- pp. 232-270.
- KARPOV, Vyacheslav, LYSOVSKAYA, Elena, « Orthodoxy, Islam, and the Desecularization of Russia's State Schools », *Politics and Religion*, vol. 3, n°2, 2010, pp. 276-302.
- KHARKHORDIN, Oleg, *The Collective and the Individual in Russia. A Study of Practices*, Berkeley, University of California Press, 1999.
- KÖLLNER, Tobias, « Businessmen, Priests and Parishes. Religious Individualization and Privatization in Russia », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 162, n°2, 2013 (à paraître).
- KOVENEVA, Olga, « Les communautés politiques en France et en Russie », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 66, n°3, 2011, pp. 787-817.
- LESOURD, Françoise, « Sécularisation et culture russe », *Slavica Occitania*, n°36, 2013 (à paraître).
- LEVADA CENTR « Naše "my" : Vspomnili o svetskom gosudarstve », 2013 (www.levada.ru/print/19-03-2013/nashe-my-vspomnili-o-svetskom-gosudarstve, consulté le 12 avril 2013).
- LEVADA CENTR, « Rossiâne o religioznom vospitanii », 2013 (www.levada.ru/print/01-03-2013/rossiyane-o-religioznom-vospitanii, consulté le 12 avril 2013).
- LEVADA CENTR, « Rossiâne vyskazalis' protiv prepodavaniâ religii v škole », 2013 (www.levada.ru/print/01-03-2013/rossiyane-vyskazalis-protiv-prepodavaniya-religii-v-shkole, consulté le 12 avril 2013).
- LIHAČEV, Dmitrij S., *Razvitie russkoj literatury x-xvii vekov*, Léningrad, Nauka, 1973.
- LUEHRMANN, Sonia, « Cultural Construction: Desecularisation in Post-Soviet Mari El », *Religion, State and Society*, vol. 33, n°1, 2005, pp. 35-56.
- MARTIN, David, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Aldershot, Ashgate, 2005.
- MEŠČERINOV, Petr, « Razmyšleniâ o rascerkovlenii », *Pravoslavie i mir*, 22 septembre 2010 (www.pravmir.ru/razmyshleniya-o-rascerkovlenii/, consulté le 16 mai 2013).
- MITROHIN, Nikolaj, « Cerkov' posle krizisa », *Neprikosnovennyj zapas*, vol. 6, n°50, 2006 (<http://magazines.russ.ru/nz/2006/50/mi22-pr.html>, consulté le 16 mars 2013).
- MOLOKOTOS-LIEDERMAN, Lina, « Greece: Selective Secularization and the Deprivatization of Religion? », in Barry A. Kosmin et Ariela Keysar (dir.), *Secularism, Women and the State: the Mediterranean World in the 21st Century*, Hartford, Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, 2009, pp. 41-55.
- MONOD, Jean-Claude, *La Querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2012 [2012].
- NALETOVA, Inna, « Other-Worldly Europe? Religion and the Church in the Orthodox Area of Eastern Europe », *Religion, State and Society*, vol. 37, n°4, 2009, pp. 375-402.
- NIEBUHR, H. Richard, *Christ and Culture*, New York, Harper Collins, 2001 [1951].
- Pokaânîe. Materialy pravitel'stvennoj Komissii po izučeniû voprosov, svâzannyh s issledovaniem i perezahoroneniem ostankov Rossijskogo Imperatora Nikolaâ II i členov ego sem'i*, Moscow, OOO « Bost-K », 2003.
- PORTIER, Philippe, « Modernités plurielles ? Une analyse longitudinale des régimes de régulation du croire dans les démocraties stabilisées », in Micheline Milot, Philippe Portier et Jean-Paul Willaime (dir.), *Pluralisme religieux et citoyenneté*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, pp. 220-255.
- POULAT, Émile, *Notre laïcité publique*, Paris, Berg International, 2003.
- ROUSSELET, Kathy, « Constructing Moralities around the Tsarist Family », in Jarrett Zigon (dir.), *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, New York et Oxford, Berghahn Books, 2011, pp. 146-167.
- ROUSSELET, Kathy, « Engagement religieux, désengagement politique », in Anne de Tinguy (dir.), *L'Effondrement de l'empire soviétique*, Bruxelles, Bruylant, 1998, pp.139-150.
- ROUSSELET, Kathy, « L'autorité religieuse en contexte post-soviétique. Regard sur le fonctionnement des paroisses russes orthodoxes », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 162, n°2, 2013 (à paraître).
- ROUSSELET, Kathy, « Les figures de la laïcité post-soviétique en Russie », *Critique internationale*, n°44, 2009, pp. 51-64.

- ROUSSELET, Kathy, « Un débat théorique en Union soviétique », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 65, n°1, 1988, pp. 47-53.
- SINÁKOV, Aleksandr, « Cerkov' možet pomoč' predolet' ideologičeskij raskol », 24 août 2009 (www.inosmi.ru/russia/20090824/251855.html, consulté le 16 mars 2013).
- SMOLKIN-ROTHROCK, Victoria, « 'A Sacred Space is Never Empty' : Atheist Education in the Soviet Union, 1964-1968 », *Neprikosnovennyj Zapas : debaty o politike i kul'ture*, n°65, été 2009, pp. 36-52.
- SMOLKIN-ROTHROCK, Victoria, « Cosmic Enlightenment: Scientific Atheism and the Soviet Conquest of Space », in James T. Andrews et Asif A. Siddiqi (dir.), *Into the Cosmos: Space Exploration and Soviet Culture in Post-Stalinist Russia*, Pittsburgh, University of Pittsburgh, 2011, pp. 159-194.
- SOROKIN, Pitirim, *Social and Cultural Dynamics*, New York, Bedminster Press, 1962 [1937], 4 vol.
- STEINBERG, Mark D., WANNER, Catherine (dir.), *Religion, Morality, and Community in Post-Soviet Societies*, Washington, DC, Woodrow Wilson Center Press, 2008.
- THÉVENOT, Laurent, *L'Action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La Découverte, 2006.
- TOCHEVA, Detelina, ŁADYKOWSKA, Agata, « Women Teachers of Religion in Russia. Gendered Authority in the Orthodox Church », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 162, n°2, 2013 (à paraître).
- TOKAREV, Sergei Aleksandrovič, « O religii kak social'nom âvlenii », *Sovetskaâ Ètnografiâ*, n°3, 1979, pp. 97-104.
- TURNER, Bryan, *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010.
- VALLIERE, Paul, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov*, Grand Rapids, William Eerdmans, 2000.
- VAN DER ZVEERDE, Evert, « Osmyslivaâ sekulârnost' », *Gosudarstvo, religiâ, cerkov' v Rossii i za rubežom*, n°2, 2012, pp. 69-113.
- VERHOVSKIJ, Aleksandr, « Ideologiâ patriarha Kirilla, metody ee prodviženii i ee vozmožnoe vliânii na samosoznanie Russkoj pravoslavnoj Cerkvi », 17 octobre 2012 (www.sova-center.ru/religion/publications/2012/10/d25570/, consulté le 16 mars 2013).
- WILLAIME, Jean-Paul, « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, vol. 47, n°4, 2006, pp. 755-783.
- YURCHAK, Alexei , « Soviet Hegemony of Form: Everything Was Forever, Until It Was No More », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 45, n°3, 2003, pp. 480-510.
- YURCHAK, Alexei, *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- ZIGON, Jarrett, « Multiple Moralities : Discourses, Practices, and Breakdowns in Post-Soviet Russia », in Jarrett Zigon (dir.), *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, New York et Oxford, Berghahn Books, 2011, pp. 3-15.
- « Itogi i perspektivy aprobacii kursa 'Osnovy religioznyh kul'tur i svetskoj ètiki' », 3 octobre 2012 (www.patriarchia.ru/db/text/1431130.html, consulté le 16 mars 2013).
- « Ministerstvo obrazovaniâ predlagaet ustanovit' trebovaniâ k odežde škol'nikov "s cel'û ustraneniâ religioznyh različij" meždu nimi. », 5 avril 2013 (www.sova-center.ru/religion/news/authorities/legal-regulation/2013/04/d26835/, consulté le 16 mars 2013).
- « Minjust RF predložil očerednuû redakciû popravok v stat'û 16 Zakona o svobode sovesti », *Religiâ i pravo*, 13 mars 2013 (www.sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=&ELEMENT_ID=4874, consulté le 16 mars 2013).
- « Naučnyj sovet VCIOM: Èkspertnoe soobščestvo svâzyvaet "ataku na Cerkov'" c političeskimi processami i izmeneniami roli religii v obščestve (www.sova-center.ru/religion/discussions/society/2012/06/d24777/, consulté le 16 mars 2013).
- « Platforma svetskogo gosudarstva. Mihail Prohorov predlagaet prinât' religioznyj kodeks » (www.kommersant.ru/doc/2020351, consulté le 16 mars 2013).
- « Počemu â vystupaû za svetskoe gosudarstvo. Mihail Prohorov : "Religioznyj kodeks dolžen obespečit' regulirovanie teh sfer žizni čeloveka, v kotoryh religioznye tradicii vhodât v protivorečie s suščestvuûščej graždanskoj praktikoj" »

- », Vedomosti, 2 avril 2013 (www.portal-credo.ru/site/print.php?act=news&id=99832, consulté le 12 avril 2013).
- « Putin predložil otkazat'sâ ot 'vul'garnogo primitivnogo ponimaniâ svetskosti », 1er février 2013 (<http://lenta.ru/news/2013/02/01/putin/>, consulté le 16 mars 2013).
- « RPC : Cerkov' v Rossii ne možet byt' otdelena ot gosudarstva » (<http://vz.ru/news/2012/6/25/585400.html> consulté le 12 avril 2013).
- « V Obščestvennoj palate RF hotât, čtoby tûremnye kapellany polučali zarplatu » (www.newsru.com/religy/08jun2012/kannabich.html, consulté le 16 mars 2013).
- « Livanov : učeniki ne dolžny nosit' v škole religioznye atributy » (www.rg.ru/2012/10/25/livanov-anons.html, consulté le 16 mars 2013).
- « V Rossii 74 % pravoslavnyh i 7 % musul'man », 17/12/2012 (www.levada.ru/17-12-2012/v-rossii-74-pravoslavnykh-i-7-musulman, consulté le 16 mars 2013).
- « V.Putin podderžal iniciativu vvedeniâ v armii instituta voennyh svâščennikov », 10 mai 2006 (www.patriarchia.ru/db/text/110910.html, consulté le 16 mars 2013).
- « Vladimir Putin vstretilsâ v Svâto-Danilovskom monastyre s predstavitelâmi religioznyh konfessij Rossii », 8 février 2012 (<http://putin2012.ru/events/216>, consulté le 16 mars 2013).