

Religion et sentiment national

par Georges GORIELY,

Professeur ordinaire à l'Université Libre de Bruxelles.

★

Voyons le problème des liens entre la religion et le nationalisme, tel qu'il se présente au XIX^e siècle et au-delà, quelque peu diachroniquement. Au premier abord, il apparaît très évident. On ne peut séparer la cause de la Pologne des liens de celle-ci avec l'Eglise catholique. De même la lutte de l'Irlande a toujours été vécue comme une lutte religieuse. C'est le triomphe de la réforme dans les Pays-Bas du Nord et son échec dans les Pays-Bas du Sud qui ont donné une spécificité telle à chacun des deux pays que l'essai d'amalgame de 1815 n'a fait que révéler avec éclat leur altérité. De même le caractère catholique des Croates et orthodoxe des Serbes les a tragiquement opposés et fait douter encore aujourd'hui de l'existence d'une véritable nation yougoslave. N'eût-ce été la très forte emprise de l'Eglise, les Canadiens français auraient vraisemblablement perdu leur personnalité, se seraient laissés absorber comme tant d'autres groupes ethniques dans l'immense ensemble anglo-saxon. De même, la conscience tchèque est inséparable de la Réforme de Jean Hus. Le nationalisme allemand a souvent voulu retrouver sa forme spécifique de religiosité dans le luthéranisme. Et c'est l'anglicanisme qui a marqué les débuts de l'insularisme et de l'expansionnisme maritime anglais.

La situation n'est pas différente hors de l'espace culturel européen. La conquête de l'Islam sur l'Afrique du Nord et sur le Proche-Orient a cassé le sentiment d'unité méditerranéenne qu'imposaient la géographie et l'histoire, telle qu'elle s'était déroulée jusque là. Toute l'assise géographique de la chrétienté, tout son système d'échanges et de communications issu de l'Empire romain se sont trouvés bouleversés par la conquête musulmane, au point que c'est là que Pirenne fait remonter, dans « Mahomet et Charlemagne », le véritable avènement du moyen âge. Et que dire du partage en 1947 de l'empire des Indes ? Musulmans penjabis et bengalis avaient mis le prix en massacres et atrocités pour

se séparer de leurs voisins Hindous — eux aussi penjabis et bengalis — et pour se réunir entre eux dans le plus biscornu des Etats.

Et pourtant, à ce qui, au premier abord apparaît comme une règle, nous découvrons tellement d'exceptions qu'elle cesse très vite de s'imposer. Il y a au moins un des principaux mouvements nationaux en Europe qu'on ne peut lier à quelque situation religieuse : c'est le Risorgimento italien. Celui-ci a en effet connu comme principal adversaire la papauté, dont il vise à abolir le pouvoir temporel, et des puissances aussi typiquement catholiques que l'Empire autrichien ou la monarchie des Bourbons de Naples. Et pourtant, même si la lutte pour l'indépendance et l'unité nationale met dans l'embarras beaucoup de catholiques, et si ce sont des non-croyants qui engagent le combat, la victoire de la cause nationale n'altère nullement la situation religieuse de la Péninsule, le pays reste foncièrement catholique.

De même l'unité théologique et liturgique qui caractérise les diverses églises orthodoxes n'a jamais été une source d'unité nationale ou même de solidarité entre ces divers pays. On sait d'ailleurs que l'Eglise d'Orient n'a jamais pu imposer l'unité d'autorité, caractéristique de la catholicité romaine. Voilà qui au premier abord est assez paradoxal, car l'unicité de l'Empire byzantin aurait dû logiquement rejaillir sur l'organisation interne et sur la langue liturgique de l'Eglise. Mais c'est peut-être dans la mesure où le pouvoir politique était centralisé et unificateur que nous voyons dès le début se manifester, à travers le besoin d'autocéphalie des diverses communautés orthodoxes, des diversités ethniques et linguistiques que la prépondérance grecque semblait avoir refoulées, alors que dans l'Occident, où l'autorité s'est fragmentée au maximum, c'est l'Eglise qui maintient un certain besoin d'unité dans la foi, la culture et la langue.

S'il existe, en effet, d'incontestables liens entre les divers aspects de la vie sociale, si les régimes politiques, économiques et religieux, si les expressions idéologiques et esthétiques ne peuvent pas être sans liens entre eux, l'un n'est pas sans plus le reflet de l'autre, mais peut aussi bien émaner d'un besoin réactionnel à son endroit.

Quoi qu'il en soit, l'identité des conceptions théologiques, liturgiques, organisationnelles n'a nullement entraîné dans le monde orthodoxe une solidarité d'appartenance nationale, au contraire. Les Eglises de Grèce, de Serbie, de Bulgarie, de Roumanie et même de Russie ont beau être conçues sur le même modèle, provenir d'une même autorité originelle, cela n'a nullement entraîné un sentiment de communauté de destin, mais au contraire, les plus dramatiques antagonismes.

Mieux que cela, lorsque nous suivons la lutte des Bulgares pour leur indépendance, elle nous apparaît moins dirigée contre les tributs, les

pillages et les exactions de toutes sortes qu'imposent les Turcs, que contre l'œuvre de dénationalisation, d'hellénisation forcée que, même sous la dépendance de la Porte, continue à poursuivre le patriarcat de Constantinople.

Mais même là où le lien semble s'imposer entre religion et sentiment national, tant de restrictions surgissent que le principe perd beaucoup de son évidence.

La Réforme est à l'origine de la rupture entre Nord et Sud des Pays-Bas, mais l'on sait quel développement a pris dans la région qui a conservé le nom de Pays-Bas une communauté catholique longtemps discriminée et brimée, mais dont le poids n'a cessé de croître, et qui aujourd'hui se veut peut-être plus intégralement hollandaise que les diverses communautés protestantes.

Il y a au Canada presque autant de catholiques anglophones ou anglicisés, d'origine irlandaise, polonaise, italienne, que de catholiques francophones, et c'est même souvent à leur endroit que l'hostilité des francophones est la plus véhémente. L'idée nationale allemande n'a pas été moins forte dans les Etats catholiques, tels la Bavière et plus encore l'Autriche, que dans les Etats évangéliques. Mieux que cela : le défi le plus grave auquel se heurta la conscience nationale allemande provint de la prise de conscience nationale des Tchèques. Or, la superposition culturelle allemande et l'étouffement, deux siècles durant, de la culture tchèque furent dus surtout à l'action des Jésuites, et les plus sensibilisés nationalement d'entre tous les Allemands (de manière finalement si fatale pour eux), ceux des Sudètes, sont restés dans leur majorité catholiques. Quant aux Tchèques, l'invocation constante de Jan Hus a, tout comme celle de l'humaniste Comenius, une signification plus historique et morale que proprement religieuse, les Frères Moraves n'ayant jamais été plus qu'une secte. La grande masse s'est soumise à l'action de la Contre-Réforme, même si ce fut avec un fort ressentiment contre l'aspect germanisateur de celle-ci, d'où un fort courant d'incroyance et la création d'une Eglise nationale.

Dans le développement du panarabisme, les Arabes chrétiens semblent avoir tenu un rôle disproportionné à leur nombre. C'est même eux qui lui ont donné une signification proprement nationale, clairement distincte de l'idée panislamique. Si le Pakistan a pu se créer sur la seule base de la communauté confessionnelle, chacun sait combien dramatique a été son destin et dans quelles conditions il a éclaté. D'ailleurs, de son côté, l'hindouisme ne paraît pas garantir la permanence de l'unité indienne et n'empêche pas d'âpres et souvent violentes rivalités entre Etats et groupes linguistiques.

En fait, dans la forme que prend le XIX^e siècle et d'ailleurs encore au XX^e siècle le mouvement des nationalités, on a l'impression que la référence religieuse n'est jamais totalement absente, mais qu'elle n'est pas non plus entièrement explicative du phénomène, que celui-ci est même généralement lié à quelque crise des formes traditionnelles de la foi, à une distanciation, voire même à une hostilité, à une recherche de substitut.

Pour comprendre cette relation certaine, mais quelque peu ambiguë, entre religion et nationalisme, il faut comprendre l'ambiguïté propre à l'une et l'autre de ces notions. Ambiguïté du nationalisme d'abord. Celui-ci s'inspire à la fois des passions révolutionnaires et de l'idéologie contre-révolutionnaire. Des premières, il retient surtout la contestation de l'ordre dynastique, le droit des peuples à prendre en main leur destin, à décider non seulement de l'ordre politique interne de l'Etat, mais de l'extension que celui-ci doit prendre. Mais, d'autre part, c'est la contre-révolution qui a remis en question toute la conception individualiste, universaliste, rationaliste des relations sociales, souligné le primat et la transcendance du social, la dépendance de l'individu par rapport à son passé, à sa tradition, à la forme établie des croyances et de l'autorité.

Il y a dans le sentiment national une contestation des formes établies du pouvoir, une volonté d'affirmer des formes différentes de culture et d'expression linguistique, de promouvoir des couches sociales nouvelles, qui ne sont pas véritablement populaires, qui se situent généralement juste au-dessous des couches dirigeantes, mais qui dans un premier temps parlent volontiers au nom de l'ensemble du peuple. Tout cela ne peut assurément qu'inquiéter les Eglises établies. Mais il y a aussi dans les mouvements nationaux une aspiration à se sentir un passé spécifique, des liens particulièrement étroits et exclusifs, un besoin de solidarité, d'ordre et de paix sociale à l'intérieur du groupe national, un sentiment d'appartenance, d'identité culturelle spécifique, toutes choses à quoi églises et foi traditionnelles peuvent apporter une réponse.

Aussi, même quand ils sont en rupture avec les formes établies d'autorité, les mouvements nationaux ont-ils la plus grande difficulté à rompre avec la foi traditionnelle, car c'est là une source profonde d'adhésion et d'exclusivisme. Ce n'est pas l'Eglise, en tout cas pas le haut clergé, qui a animé la farouche résistance irlandaise ou polonaise. Et il suffit d'évoquer le nom du Cardinal Mercier pour comprendre ce qu'a pu être longtemps l'attitude de la prélature à l'égard du mouvement flamand. Quant à l'unité italienne, elle n'a pu se faire qu'en dépouillant la papauté de ce qu'elle tenait alors comme le plus sacré de ses droits, son pouvoir temporel. Le séparatisme québécois d'aujourd'hui est largement lié à un phénomène de déconfessionnalisation.

Des incroyants, des dissidents religieux ont trouvé dans chacune des luttes nationales une occasion de s'affirmer. Et pourtant dans chacun de ces cas, y compris celui de l'Italie, on ne pouvait s'affirmer vraiment national en rompant avec ce qui non seulement avait été la foi dominante du peuple, mais l'avait peut-être maintenu comme nation distincte. Et plus typique que tout est à cet égard le cas d'Israël. Car le sionisme n'a rien de religieux à son origine, constitue même une rupture avec la foi traditionnelle. Et pourtant (et c'est là un aspect qui choque souvent l'observateur étranger), dans ce pays où la majorité de la population est incroyante, où Dieu est fort peu présent dans la vie quotidienne, on voit maintenus la computation, le système férial, les interdits alimentaires (du moins en public) et, plus grave que tout, l'autorité des seules instances rabbiniques pour tout ce qui touche à l'état des personnes, c'est-à-dire qu'il leur appartient de décider qui est juif, c'est-à-dire citoyen de plein droit et de plein exercice, qui peut ou non se marier.

Tout cela constitue des manifestations non de foi religieuse, mais d'adhésion nationale. Aussi n'y a-t-il pas de force plus aisément récupérable pour tous les pouvoirs établis que le nationalisme. Les pouvoirs mêmes contre lesquels l'idée nationale semblait dirigée — dynastiques, religieux, économiques, militaires — font mieux que la récupérer ; ils en font le fondement de leur légitimité, ils en développent la dynamique totalitaire et agressive.

Mais de tels propos visent à présenter la religion comme force de conservation, comme défense des pouvoirs établis. Or, qui peut nier qu'il n'en ait été effectivement ainsi au XIX^e siècle et cela pour les confessions les plus diverses. Toute la philosophie des Lumières avait prétendu réduire la religion à des éléments de foi simples et rationnels, la purger de tout élément de superstition, de mystère, de tout élan mystique, de toute soumission à l'autorité. Le XIX^e siècle marque une réaction violente contre l'individualisme, le rationalisme, l'universalisme de la philosophie des Lumières, dans laquelle on voit l'origine de tous les bouleversements révolutionnaires. C'est incontestablement dans un contexte de romantisme contre-révolutionnaire, tel que le dégage, dès 1790, Ed. Burke, que vont se développer les divers réveils de la foi typiques du XIX^e siècle. C'est vrai pour le catholicisme comme pour l'orthodoxie russe, pour Schleiermacher comme pour le futur cardinal Newman, comme ce l'est pour l'Eglise réformée hollandaise qui fera de l'anti-révolution son slogan politique. Et ce l'est aujourd'hui encore pour l'intégrisme islamique ou hindouiste. Pour tous ces mouvements, toutes les valeurs rejetées par la Révolution se trouvent, au contraire, magnifiées : subordination, obéissance, hiérarchie !

Les liens entre bouleversements révolutionnaires et réaction religieuse sont tellement connus qu'il est vain de s'étendre là-dessus. C'est vrai au lendemain de 1789 comme ce l'est encore plus brutalement après les commotions de 1848. On sait notamment comment celles-ci sont à l'origine de l'évolution de Pie IX, comment elles aboutissent au Syllabus, au dogme de l'infailibilité pontificale, à l'anti-modernisme le plus étroit.

Et pourtant ce mouvement de réaction, au plein sens du terme, a un aspect plus ambigu qu'il n'apparaît au premier abord. En effet, c'est dans ce même contexte de romantisme contre-révolutionnaire qu'est née l'idée de socialisme. Typique, en effet, de la pensée contre-révolutionnaire, l'accent mis au lendemain de 1815 sur les notions de *social* et de *société*. Relisons le plus extrémiste des penseurs contre-révolutionnaires, le vicomte de Bonald :

« Ce n'est pas à l'homme à constituer la société, mais c'est à la société à constituer l'homme, je veux dire à le former par l'éducation sociale. L'homme n'existe que pour la société et la société ne le forme que pour elle. Il doit donc employer au service de la société tout ce qu'il a reçu de la nature, tout ce qu'il est et tout ce qu'il a. »

Certes, de Bonald n'emploie pas le mot socialisme, mais les premiers à y recourir le font dans un sens proche de sa conception. Le concept de socialisme apparaît presque simultanément vers 1830 en Angleterre et en France. Sa naissance marque, après les terribles et dramatiques agitations liées à la Révolution et à l'Empire en France, les formidables bouleversements sociaux amenés en Angleterre par l'essor industriel, un désir de reconstituer un lien social intense, étroit, une communion dans une société retrouvant son harmonie traditionnelle, où chacun trouve sa véritable place, se sente protégé, sache à qui il doit obéir, ce qu'il doit croire. Besoin aussi, au sens le plus étymologique du terme, de religion, de se sentir relié à quelque chose, à une source d'adhésion morale et de foi. Presque tous les socialistes de la première génération se veulent religieux, se veulent interprètes du christianisme, ou sont tentés par des mystiques panthéistes.

Et c'est dans un même contexte qu'il faut comprendre l'origine de la sociologie, discipline visant à stimuler l'intégration sociale, l'adhésion à la société. Il y a au XIX^e siècle de curieuses corrélations entre socialisme, sociologie et renouveau religieux. Ces trois éléments constituent au premier chef une réaction contre l'économisme libéral. C'est en effet la pensée contre-révolutionnaire qui, au lendemain de 1815, découvre ce qu'on appelle la question sociale. Alors que la bourgeoisie libérale considère ou bien que la misère du grand nombre est un fait naturel, et que vouloir y remédier ne pourrait qu'entraîner des maux pires (telle est la conception de Malthus), ou bien qu'elle est une situation provisoire

dont une application meilleure, plus rationnelle, plus systématique des lois naturelles de l'économie permettra de sortir, la pensée contre-révolutionnaire sent qu'il y a là une source de conflits et de disharmonies ; aussi le pouvoir a-t-il l'obligation de se pencher paternellement sur de telles détresses.

On peut assurément douter de la sincérité de ce souci social des légitimistes français ou des tories anglais. Pourtant il ne manquera pas d'esprits pris au jeu, et qui venus du légitimisme intégriste arriveront à la plus énergique contestation sociale. Le cas de Lamennais n'a rien d'unique.

Il reste cependant certain que pour beaucoup, il n'y a là qu'un besoin de justifier contre la bourgeoisie libérale le rôle intégrateur que l'on veut assigner au pouvoir d'Ancien Régime et à la religion. D'ailleurs, cette opposition entre conservatisme et libéralisme passera progressivement. La bourgeoisie elle-même cherche de plus en plus dans les sources traditionnelles d'adhésion au pouvoir un adjuvant utile, voire un fondement à son propre pouvoir, et cette situation va se précipitant après le soulèvement parisien de juin 1848. Ainsi nous voyons en France une bourgeoisie jusque-là voltairienne en appeler au soutien d'une Eglise qu'elle avait commencé par dépouiller, et ce n'est que trop volontiers que l'Eglise donnera un caractère de légitimité traditionnaliste au règne nouveau de la bourgeoisie. La notion de socialisme, accueillie avec curiosité à sa naissance, suscite après 1848 horreur et effroi, et les forces religieuses établies apparaissent désormais comme le principal garant, le rempart fondamental contre l'insurrection partageuse. Rien d'étonnant donc que toute contestation sociale prenne l'aspect d'une contestation anti-religieuse.

On discute beaucoup pour savoir ce que Marx définit au juste comme idéologie, fausse-conscience, représentation mystificatrice, — car enfin le régime juridique de la propriété, le système politique, l'idéologie économique elle-même relèvent-ils de la « superstructure » ou de l'« infrastructure » ? Sont-ils partie intégrante du système économique lui-même ? Il n'y a vraiment que la religion qui, elle, représente, de manière certaine, une supra-structure aliénante, une fuite devant la destinée terrestre, un « opium du peuple ». Et pourtant, telle n'est pas la vision dominante parmi les sociologues, qui, presque tous, au XIX^e et même au XX^e siècle, font à la religion une place de choix et même dominante. C'est le problème central de toute la sociologie durkheimienne. C'est à travers le Sacré que la société révèle aux yeux de Durkheim sa transcendance et sa volonté, même si, pour ce faire, elle s'hypostasie elle-même en une représentation contraire à la nature objective des choses. Ce sont les diversités de la représentation religieuse qui, aux yeux de Max Weber,

expliquent ce que chaque société peut présenter de spécifique en matière de système économique, et notamment le caractère unique du capitalisme financier et industriel devenu vocation dominante de l'Occident. Alors quoi ? Epiphénomène justificateur d'un système d'oppression économique ou au contraire infrastructure véritable de l'ensemble de l'ordre social ?

La première de ces représentations a assurément quelque apparence pour elle. On a vu, et même abondamment, des hommes en place totalement incroyants défendre, au nom de l'ordre, l'idée de la *religion pour le peuple*. Et pourtant ils ne pouvaient défendre cette religion que dans la mesure où elle existait, car nul n'eût été capable de l'instaurer par un acte de mystification créatrice. Ils ne pouvaient qu'exploiter, en le bafouant peut-être, en le compromettant moralement, ce besoin spontané et profond. Et cependant la deuxième conception n'est pas non plus totalement vraie, car une foi commune n'est réellement intégrative que s'il y a quelque besoin préalable de communion. Aucun aspect de la vie sociale n'a de rôle causal par rapport aux autres. Il reste cependant que la religion a un rôle plus englobant que tout autre. Elle touche à des aspects plus nombreux, plus fondamentaux du comportement quotidien, du système de croyance, des relations familiales pour que l'homme en change aisément. Les fondements proprement théologiques d'une religion, son système théorique de croyances, en restent peut-être, sociologiquement, l'aspect le plus superficiel. Car même l'homme qui perd la foi rompt difficilement avec sa dénomination religieuse. Changer de religion est un acte plus grave que changer de nationalité ou de langue.

Ainsi la masse des émigrants aux Etats-Unis acceptent sans problème l'assimilation linguistique, mais maintiennent intacte leur foi religieuse, et c'est même à travers elle qu'ils conservent leur spécificité. La grande masse des Irlandais a perdu sa vieille langue nationale, mais est restée farouchement attachée à sa foi religieuse. Les Juifs ont assimilé les langues des pays où ils étaient installés, mais ont maintenu leur solidarité religieuse. Inversement, le serbe et le croate, en dépit de certaines proclamations récentes, constituent au plus des dialectes légèrement distincts d'une même langue, mais la diversité religieuse a maintenu un grave antagonisme national entre les deux populations.

Mieux que cela, c'est à travers le fait religieux que les diversités linguistiques se sont manifestées, autrement dit celles-ci ont été autant conséquences que causes. Cela se manifeste au premier chef dans le système d'écriture. Les peuples islamiques ont adopté l'écriture arabe pour communiquer dans les langues les plus diverses, les Juifs l'écriture hébraïque (alors que la langue hébraïque n'avait plus qu'un rôle purement culturel), les Slaves orthodoxes l'écriture cyrillique, les Slaves catholiques

l'écriture latine, et c'est là un symbole d'appartenance extrêmement voyant et valorisé. Mais la part que joue la religion dans la fixation, l'évolution, la préservation ou le renouveau d'une langue, n'est pas moins importante. Faut-il rappeler que c'est par les traductions de la Bible que se sont fixés, dans leur forme littéraire, les parlers européens ? Tout Belge connaît la part qu'a eue l'Eglise dans les péripéties du flamand, comment elle fut à l'origine de sa décadence (il fallait alors se préserver des influences parpaillottes qui pouvaient venir de la Hollande) et quelle contribution elle apporta à sa renaissance lorsque le danger fondamental se présenta sous les traits du laïcisme français.

Les Arabes se sentiraient peu d'affinité linguistique (car les diversités dialectales ne permettent plus l'intercommunicabilité) s'ils n'avaient en commun le Coran. Les Juifs installés en Israël, n'auraient à coup sûr pas réussi à promouvoir au niveau de langue nationale un hébreu déjà mort dans l'antiquité, si celui-ci n'avait conservé sa signification liturgique. C'est là une supériorité de l'hébreu par rapport au gaélique, que les Irlandais parviennent fort mal à faire renaître, parce que rien de sacré ne les rattache à son endroit. Et nous lisons dans un livre sur l'Inde : « Le principal dialecte hindi, l'hindoustani s'est divisé depuis cinquante ans en deux rameaux « confessionnels » qui sont devenus les langues officielles du Pakistan et de l'Inde, depuis le départ des Britanniques. Le premier de ces rameaux, l'urdu, islamisé par l'écriture persane et l'apport de mots persans et arabes, était, avant l'indépendance, surtout parlé par les Musulmans. Le second, dit d'abord hindi littéraire, puis maintenant hindi tout court, s'écrit comme le sanscrit, en caractères « devanagari » et emprunte une partie importante de son vocabulaire à la langue classique de la religion hindoue. Depuis la séparation en deux Etats, la tendance, qui va s'accéléralant, est à la persianisation pour l'urdu et à la sanscritisation pour l'hindi. C'est ainsi qu'un Pakistanais et un Hindou cultivés (et ultra-nationalistes) peuvent aujourd'hui, s'ils le désirent et en choisissant soigneusement leur vocabulaire, parvenir à ne pas s'entendre l'un l'autre, tout en employant ce qui était exactement la même langue il y a quelques années ! »*.

Le mouvement des nationalités ne trouve vraisemblablement pas au XIX^e siècle son origine dans l'action des Eglises, puisqu'il est dirigé contre le système de pouvoir établi par la Restauration et dont ces mêmes Eglises sont le principal pilier. Mais ce mouvement trouve dans la diversité des sensibilités religieuses une source essentielle d'inspiration.

* OLIVIER-LACAMPS. *L'Inde*. Paris, Hachette, p. 53.

Et très vite les Eglises trouvent leur compte dans le développement des mouvements nationaux.

Des mouvements dont le caractère réactionnaire deviendra évident peuvent trouver au début les cautions les plus « gauchistes ». Prenons le cas du populisme russe. Il est une révolte contre l'oppression atroce subie par la grande masse paysanne russe, et qui se manifeste en particulier par son exclusion, sa marginalité, son statut de tiers monde dirions-nous aujourd'hui, par rapport aux techniques, au mercantilisme, au système administratif, à tous les modes de penser égoïstes et déshumanisés de l'Occident « pourri ». Or, cette marginalité, il s'agit de la faire assumer par les masses en leur révélant les exceptionnelles vertus morales de l'âme russe, le modèle de vie communautaire, le projet révolutionnaire spécifique qu'elles peuvent apporter au monde.

Inutile de souligner combien ces sentiments de misère, de dépendance, d'humiliation, éprouvés non seulement par la masses russes, mais aussi par les populations slaves balkaniques, ont pu être utilisés pour justifier l'autocratie tsariste, les formes les plus réactionnaires de religiosité, l'expansionnisme grand-russe. Et des mouvements tels que le panarabisme ou la négritude, auxquels certains prêtent aujourd'hui une signification émancipatrice, parce qu'ils s'opposent à des formes établies de domination coloniale et de mépris raciste, ne visent-ils pas à substituer une aliénation à une autre : à celle qui naît de la domination étrangère, du mépris, et, pis que tout, de l'exclusion et de la marginalité, celle qui provient de la fermeture sur soi, d'un besoin totalitaire (volontiers baptisé « socialisme », « anti-impérialisme » ou « authenticité ») d'affirmation collective, du refus des formes « étrangères » de modernité, et de l'identification avec les formes « nationales » les plus abusives de croyance et d'autorité ?

Est-ce vraiment la destinée de l'homme de passer d'une aliénation à l'autre ? Ici peut-être pourrions-nous rappeler la distinction, née classique, de Bergson, entre *religion statique*, celle des sociétés closes et des âmes closes, et *religion dynamique*, celle dont les élans dépassent toute réalité sociale particulière quelle qu'en soit la raison d'être ou la réussite temporelles. Dieu ne s'est incarné dans aucune nation, dans aucune société, ou dans aucune contre-société, ni glorieuse et triomphante, ni dominée et miséreuse, et c'est peut-être en refusant de voir sa mission incarnée dans aucune forme ni établie ni potentielle de puissance, c'est-à-dire en se refusant à toute idolâtrie que la religion peut trouver une vocation universellement émancipatrice. Mais implique-t-elle encore dans ce cas quelque transcendance autre que strictement terrestre ?

Summary :

From the beginning of the 19th Century to the present feelings of national identity and religious sentiments have coexisted in a close but ambiguous relationship. For example, national movements in Poland, French-speaking Canada and Ireland have been inextricably linked with the Roman Catholic faith. Pan-Arabism and Zionism could not exist without the underpinnings of Islam and the Jewish faith respectively.

On the other hand, these same national movements have frequently been in conflict with the prevailing religious establishment. In many cases, the religious hierarchy has been at odds with nationalist currents. Moreover, often the leaders of nationalist movements were themselves either non-religious or dissenters. However, in order to succeed national movements could not ignore and, indeed, made good use of traditional religious feelings.

There is a complex relationship between religion and nationalism, and their interplay results in both revolutionary and counter-revolutionary tendencies.

