



United Nations
Educational, Scientific and
Cultural Organization

*International Journal
on Multicultural Societies
(IJMS)*

Vol. 2, No. 2, 2000

**“Religious Diversity in the
Russian Federation”**

International Journal on Multicultural Societies (IJMS)

Vol. 2, No. 2, 2000

Religious Diversity in the Russian Federation

DIRECTOR OF PUBLICATION: Paul de Guchteneire

EDITOR-IN-CHIEF: Matthias Koenig

MATTHIAS KOENIG, Editorial	53
KATHY ROUSSELET, “The Challenges of Religious Pluralism in Post-Soviet Russia”	55
KATHY ROUSSELET, “Les enjeux du pluralisme religieux en Russie post-soviétique”	76
ALEXANDER AGADJANIAN, “Religious Pluralism and National Identity in Russia”	97
ALEXANDER AGADJANIAN, “Pluralisme religieux et identité nationale en Russie”	125
FRANÇOISE DAUCÉ, “L'institution militaire face à la pluralité religieuse dans l'Etat russe”	152
VLADIMIR BORISOVITCH IACHINE, “Religious Diversity in Present-Day Russia: the Omsk Model”	175
VLADIMIR BORISOVITCH IACHINE, “Le pluralisme religieux dans la Russie actuelle: La variante d'Omsk”	196
MIKHAIL SIVERTSEV, “Note sur les relations entre religion et système éducatif en Russie”	218

Editorial

MATTHIAS KOENIG
University of Marburg

With its current thematic issue the *International Journal on Multicultural Societies*, published by UNESCO, continues its debate on democratic governance in multi-religious societies through an investigation of a particular case, the Russian Federation. As a concomitant to social transformation processes, religion has in fact regained political importance in many post-communist countries. First, the reconstruction of national identities accompanying processes of post-communist democratisation has often drawn on the symbolism of those religious traditions that had been closely involved in nation-building and state-formation prior to the rise of communism. Yet post-communist democratisation has also entailed intensified public debates over the respect for the individual's right to religious freedom and, hence, the recognition of religious diversity. These somewhat contradictory trends are well exemplified by recent developments in the Russian Federation. On the one hand, the Russian Orthodox Church has actively participated in the reconstruction of Russian national identity while, on the other hand, de facto religious diversity has led to concerns, both national and international, about the full legal recognition of diverse religious identities, notably in the republics with a strong Islamic presence. The case of the Russian Federation is therefore well suited to an in-depth analysis of the interplay between democracy, national identity and human rights under conditions of increased religious diversity.

Both trends mentioned above are addressed throughout this issue, which comprises original contributions by French and Russian social scientists specialising in the relation between religion and politics in the Russian context. Thus Alexandre Agadjanian, basing his argument on the recent sociology of nationalism, analyses how the historical idea of a "Russian Orthodox nation" has affected the construction of national identity in post-Soviet public discourses; he argues that the lasting impact of this imagined community, combined with the increasing recognition of religious diversity, has resulted in a "hierarchical pluralism". Similar tensions lie at the heart of Françoise Daucé's investigation of religious diversity within the Russian army, i.e. within a social institution with high affinities to the former totalitarian regime; she argues that the recourse to Russian Orthodoxy as a means of legitimising state power can here be interpreted as a re-traditionalisation that stands in sharp contrast to the religious pluralisation entailed by recent processes of modernisation. Her institutional analysis is complemented by the

information on recent developments in the Russian education system provided by Mikhaïl Sivertsev. The article by Vladimir Borisovitch Iachine completes the picture by investigating the dynamics of religious diversity at the local level; he points out that the de facto pluralisation of religious identities in the region of Omsk is countered by a hierarchisation of religions in administrative and legal practices, thus producing a fertile ground for continual "politics of recognition" that may potentially result in social conflict. The contributions are introduced in a full-length article by Kathy Rousselet, who has acted as Guest Editor of this thematic issue. Besides providing background information on the reasons for the Russian state's policy shifts in its governance of religious diversity, she relates the major themes of all contributions to the questions discussed in former issues of the *International Journal on Multicultural Societies*.

With this issue the first thematic thread, focusing on the public management of religious diversity, is concluded. The discussion has demonstrated that the challenge of religious diversity is by no means an outcome of the particularities of religious identities, but that it raises more general questions about how democratic institutions that had originally developed within the social frameworks of nation-building and state-formation in the nineteenth century can respond to increased cultural diversity under contemporary conditions of denationalisation and globalisation. This debate will now be continued in several up-coming issues of the *International Journal on Multicultural Societies* by turning to other fields of cultural diversity, most notably to problems of linguistic diversity and inter-ethnic relations.

The Challenges of Religious Pluralism in Post-Soviet Russia

KATHY ROUSSELET

Centre d'Etudes et de Recherches Internationales (CERI), Paris

After demonstrating that religious diversity in Russia is due both to the multinational character of the Russian Federation and to processes of increased globalization, this introduction to the issue of religious pluralism in post-Soviet Russia describes the logic of certain socio-religious tensions in the country. It emphasizes two essential problems of managing religious plurality: Islam and new religious movements. It shows how the model of "laïcité" has developed during the past decade, with the Russian State oscillating between various types of legitimization which are related to its heterogeneous cultural heritage. It also analyses how the Russian-Orthodox Church has opposed religious individualization by referring to a communal religion.

The rejection of forced secularization in Soviet Russia – the symbol no less of the liberalization and democratization process – gave rise, during the turning point of the 1980s, to the emergence of a certain ideology of pluralism, understood as the recognition of widespread religious diversity, the assertion of equality of status for the different religions, equal treatment for believers and atheists and, finally, unlimited freedom granted by the State to all religious organizations. This ideology was reflected in a tolerant attitude on the part of the Russian Orthodox Church – by far the largest in the country – towards other religions. This attitude has, however, proved short-lived. Inasmuch as the Orthodox Church has acquired increasing public prominence in recent years and the new law on freedom of conscience adopted in 1997 has considerably restricted the freedom to practise the so-called "non-traditional" religions, the question may well be asked how far it is still possible today to talk in terms of "religious pluralism". Fresh reports of persecutions of religious groups regularly reach the West. In addition to the refusals to register some communities there are cases of tax inspections and searches. Must we have recourse again to the "metaphor of the elastic" used by P. Chaunu to characterize the wide divergence between the Edict of Nantes and its

revocation, namely the idea that a period of excessive liberalization is followed by an extremely restrictive religious policy?¹

The State is confronted by a variety of problems bound up with the question of the management of religious diversity in Russia – how to redefine the separation of the Orthodox Church and the State, the position to be adopted vis-à-vis globalization and, finally, the political search for a national cement to bind together a highly atomized society. The Orthodox Church, whose voice is quite influential within the State apparatus, has also taken up a position on these questions, to which the new social doctrine of the Church published in August 2000 has provided some partial answers.

Aside from some arguable similarities with the development of religion in the West, the situation in Russia is quite distinct: the revival of the Russian Orthodox Church is taking place concomitantly with and against the background of a search for a national idea on the part of the regime in power, a movement of desecularization understood as a process of religious change, and the lawful assertion of the freedom of the individual. The management of religious plurality, which should be viewed as underlined by Ole Riis (1999: para. 2.3), at three different levels, is bound up with the question of the definition of the individual and his place in the community – a community today conceived in terms of both the Soviet and the Orthodox heritage. The Russian Orthodox Church for its part preaches a religion of the community rather than of the individual and places the emphasis on tradition as opposed to freedom of conscience. The Orthodox Church recognizes only a dialogue of cultures based on the community. As for the Russian State, it fluctuates between several kinds of legitimation, reflecting the diverse facets of its heritage.

Multinational diversity has led in Russia to the development of numerous religions: Christianity, Islam, Buddhism, Judaism, Shamanism, etc. According to figures from the State Committee for Statistics, the percentage of those belonging to the Orthodox tradition within the Russian Federation has decreased over the last 10 years; in 1999 they amounted to 88.95% of the total population, while the figure for Muslims was 9%, for Buddhists 0.6% and for Jews 0.23%.² Despite the recent migratory movements of certain Muslim peoples such as the Kazakhs, Kyrgyz and Turkmens towards their countries of origin, the percentage of Muslims significantly increased between 1959 (6.05%) and 1999 (9%) and demographers expect this trend to continue in the years to come.

Among the Christians in particular there is a long tradition of religious diversity resulting from the schisms within the Russian Orthodox Church (not only Raskol in the seventeenth century and the proliferation of Old Believer groups in the centuries that followed, but also the post-revolutionary schisms that gave rise,

¹ Chaunu, P. 1986. “La décision royale”. In: *La Révocation de l’édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, Paris: SHPF, 13-30; quoted by Baubérot 1999: 318.

² Tul’skij, M. “Prognoz demografov”, *Nezavisimaja Gazeta-Religii*, 27/9/2000.

among other denominations, to the True Orthodox Church) and from the immigration of national groups, particularly in the eighteenth century. Some of these groups, notably the Germans of the Catholic or Lutheran confession and Polish Catholics, are today tending to disappear as a result of the opening up to the West and the associated emigration processes. In addition, communities stemming from foreign missions appeared in the second half of the nineteenth century – Baptists, Adventists, evangelical movements, etc. – and flourished on Russian soil. Such movements were particularly active at the beginning of the 1920s. Finally, at the end of the 1980s, with the opening up of the frontiers and the development within a section of the Russian population – particularly in the large cities – of a Utopian vision of “Western normality”, movements of Western origin, mainly American, evangelical groups and also new religious movements (NRMs) established roots in the country. Catholicism also gained new followers, associating this faith with the development of the democracy to which they aspired and linking Orthodoxy with the Soviet past, but their numbers remain small. In general, as in the West, religious globalization, the quest for meaning in an age of uncertainty, and the individualization of belief have accelerated the phenomenon of religious diversification. Since the 1970s, and particularly since the opening up of frontiers at the end of the 1980s, religious diversity is no longer related so much to ethnic diversity, but rather to the delegitimization of the majority Church.

However, this recent trend towards religious diversification should not be exaggerated. The NRMs would not appear to be any more numerous than in the West. Official sources give membership figures of from 3 million to 5 million,³ but the hazy definition of an NRM and of its members – should it include those who take part in the activities of the movement or only those who have requested information? – as well as the difficulty of gathering statistics, makes estimates from whatever source extremely questionable. Fear of the NRMs, propagated by some political institutions and by the hierarchy of the Orthodox Church, has led to an overstatement of the “danger” they represent. According to the Russian researcher Marat Shterin, there would seem to be scarcely more than 40,000 active members and, if we add those belonging to the NRMs and charismatic churches long established in Russia, we would arrive at a figure of 300,000 persons, i.e. 0.2% of the population of the country. Most of the NRMs probably have no more than a few hundred members, perhaps even a few dozen members. M. Shterin cites as examples the Centre of the Mother of God, which had about 3,500 members in 1997, the Movement of Vissarion with about 2,000, while the Church for the Unification of World Christianity had about 1,000 members in 1996. However, since 1995-1996 these various movements appear to have reached a certain ceiling, or have even declined (Shterin, 2000). The account by V.B. Yashin in this issue of

³ Thus, according to an official of the Russian Ministry of the Interior, the number of members of “destructive cults” – although it is unclear exactly what this term covers – now stands at between 3 million and 5 million; 150,000 to 200,000 foreign missionaries, whose denominational allegiance is not stated, apparently arrive in Russia each year. See the statement by Andrei Khvyliia-Olinter at a conference on the problem of the sects, organized by the Orthodox Church (report by Agence France-Presse, 26 January 2000).

the situation in the Omsk region gives us a glimpse of this religious diversification at the local level, and it would be interesting to broaden the scope of such work through an accurate mapping of other regions of Russia.

As in the West, this expansion of religious belief has been accompanied by a strong sense of cultural allegiance to the Orthodox tradition, even if the attachment to the institution itself is weak (Rousselet, 2000a). According to the results of a survey carried out in May 1997 by the Russian Centre for the Study of Public Opinion, while the percentage of those who state that they belong to the Orthodox Church is 48%, church attendance itself is quite low: 5% of those questioned attend church at least once per month, 16% one or more times each year, 14% even less often and 62% not at all (Dubin, 1997). Figures obtained more recently for the Omsk region give a very similar picture at the local level. Moreover, the socio-religious situation, which is part of Russia's somewhat torturous progress towards modernity, is clearly very different from the positions adopted in statements of religious policy. Various ideas are intertwined, the assertion of individual freedom being associated with a strong sense of community and with efforts to anchor a sense of identity within a partly reinvented national tradition.

Public opinion appears to have evolved considerably in recent years. The ongoing socio-economic crisis has been accompanied by a narrowing of the sense of identity, by a recurrence of interest in Russian history and culture, the reappearance of anti-Semitism and stronger feelings of antagonism towards the West,⁴ exacerbated by, among other reasons, the crisis in Kosovo. There has been an increasing hostility on the part of public opinion towards foreign religious groups. This trend is apparent in numerous surveys and is reflected, in particular, in the attitude adopted towards members of religious "sects", even if macro-sociological research is unable to reflect the complexity of local circumstances, as analysed by various researchers. In response to the question "What attitude should be adopted towards the members of religious sects?", a survey carried out by the Russian Centre for the Study of Public Opinion⁵ produced the following replies (Levada, 1999: 13):

⁴ The attitude towards the West nevertheless remains extremely ambiguous. While the language of confrontation seems to be increasingly marked and patriotism is accompanied by a nostalgia for Russia as a great power, the popularity of this idea does not, however, mean that citizens are ready to support their country and sacrifice themselves for its defence. Furthermore, the anti-Western views are very abstract and are distinct from the feelings expressed towards the Western peoples themselves. The attitude towards the United States of America is ambivalent. In 1998 the United States was the first on the list of countries regarded as enemies of Russia, and in second position on the list of friends. Whatever their sympathies and antipathies, many young people wish to leave Russia for – in order of preference – the United States, Germany, Great Britain or France. See Gudkov (1999: 45-46) and Zdravomyslov (1998: 46).

⁵ The surveys were carried out by the Russian Centre for the Study of Public Opinion in November 1989 among 1,325 people, in November 1994 among 2,957 people, and in March 1999 among 2,000 people. The 1989 survey was carried out on the basis of a representative sample of the population of the whole of the Soviet Union, but only the results for Russia have been taken into account here. The percentage of "don't knows" is not mentioned.

Table 1: What attitude should be adopted towards the members of religious sects?

Replies	1989	1994	1999
Ban such groups	4%	6%	14%
Isolate them from society	6%	12%	23%
Provide them with assistance	5%	8%	9%
Leave them to their own devices	57%	51%	29%

Micro-sociological research gives a slightly different picture. According to local surveys carried out by H. Heyno, K. Kaariäinen and M. Shterin in the Volga region, even where people sometimes react quite violently to the question concerning sects,⁶ they do not regard their presence as a real problem, in part no doubt because they are not interested in public affairs. The article by V.B. Yashin also reveals some degree of ambiguity on the part of the people of Omsk towards the new religious movements, even if the results of the surveys carried out are no doubt somewhat biased on account of the fact that they were commissioned by minority religious groups. However, the situation in the regions might well have deteriorated in recent years. Most of the experts attending a conference on religious organizations in Moscow on 13 July 2000 were of the opinion that there was currently considerable religious tension in their regions and this view seems to have grown stronger since 1997.⁷ Such tension was due, according to most of them, to the presence of new religious movements and to the competition between the different groups; few believed that it arose from disputes about property or inter-ethnic problems and most of these experts thought that the Russian Orthodox Church was stirring up such tension.

Multinational diversity could also lead to the outbreak of new, religious-based social conflicts. Post-Soviet Russia has inherited the consequences of the Stalinist nationalities policy, in particular the policy of artificially grouping together peoples from very diverse cultures and traditions. In the northern Caucasus the return to their former lands of some population groups “displaced” by Stalin during the Second World War has given rise to a high degree of tension with the new occupants, particularly since the rehabilitation of the “punished peoples” prescribed in the law of 26 April 1991 (Longuet-Marx, 2000).

Several authors have noted an increase in “Islamophobia” in Russia (Malashenko, 1999),⁸ encouraged by the increasing number of articles on Islamic fundamen

⁶ According to M. Shterin, “they react in different ways, expressing a variety of feelings, ranging from fear and curiosity to irritation and contempt” (Shterin, 2000b: 201).

⁷ Report on the Conference on Religious Organizations in Moscow (13 July 2000), written by the non-governmental organization *Human Rights without Frontiers*. See <http://www.hrwf.net/English/russia2000>

⁸ This includes a growing number of incidents concerning the construction of mosques (*Islam v SNG* 1998: 161).

talism in the Russian press. This Islamophobia has to be seen within the context of a long history of conflicts, in particular in Daghestan and Chechnya in the nineteenth century, although it also has more recent roots in the Soviet period when Islam was regarded as the most reactionary religion and in specific events such as the Iranian revolution, the war in Afghanistan, the conflict between Serbia and Bosnia and, above all, the two wars recently waged by the Russian Government in Chechnya. The growing number of Muslim refugees from the Caucasus in some regions of Russia, the terrorist attacks in autumn 1999, and also the economic and social crisis have helped to create fearful attitudes towards people from the Caucasus (Rousselet, 2000*b*). Recent years have also seen a growth of forms of racism against the Muslim population, as attested by public opinion surveys. Likewise, there has been an increase in acts of vandalism in Russian cemeteries in Chechnya. However, it is still difficult to know to what extent the wars in Chechnya have contributed not only to the reappearance of feelings of Islamophobia, but also to the exacerbation of religious tension outside the northern Caucasus. The fact is that the wars in Chechnya have not provoked any real response in the regions, other than support by the Russian people to Vladimir Putin to end the crisis in the Caucasus. Soldiers who have volunteered for action in the war have often done so not on religious or patriotic grounds, but for financial reasons.

With regard to the place of Islam in public life and the growth of fundamentalism in the Islamic republics of Russia, an American study carried out in 1993 in five of those republics drew attention to the variations arising from the presence, or otherwise, of the Sufi tradition: in Tatarstan, where it was absent, society was still very secularized, unlike the situation in Chechnya and Daghestan (Lehman, 1997). That analysis is confirmed by more recent developments. Thus, in Daghestan, there has been a grassroots movement of re-Islamization and a radicalization of religious feelings stimulated by the economic and political crisis (Yemelianova, 1999; Ware and Kisriev, 2000). In the north Caucasus, alongside Sufism, the traditional form of the religion, there has been a growth of Wahhabism, a more radical form of Islam from the Middle East, which “seeks to transcend clan, tribal, ethnic and even national allegiances in an attempt to unify all the peoples of the Caucasus under the banner of religion” (Longuet-Marx, 2000: 40). At the previously mentioned conference on religious organizations in July 2000, the representatives of Daghestan stated that there were then 300 Wahhabi groups in the republic. These groups were recruiting both from among the poor and also from among the young intellectuals who had studied in the Middle East; as for the former intelligentsia, long influenced by the heritage of Soviet atheism (Siverceva, 1999), it was able to acquire knowledge without passing through the traditional religious structures. According to F. Longuet-Marx (2000: 41) “while traditional rural society is rooted in ‘brotherhood’, Wahhabism represents a double challenge: not only against the Russians, but also against traditional society. It is for that reason that the Russians in both Daghestan and Chechnya have received the support of representatives of traditional Islam, such as the Chechen mufti Kadyrov”. The re-Islamization of the region would no longer lead, except in the case of Chechnya, to separatist

pressures; on the contrary, continued membership of the Russian Federation would now appear to be the best means of avoiding ethnic conflicts.

In Tatarstan, President Chaïmiev is trying to maintain a certain degree of equality between the different denominations⁹ and society would so far appear to be little affected by the revival of Islam (Voroncova and Filatov, 1998). A survey carried out by Kaariäinen and Furman (2000)¹⁰ shows that religious practice among the Tatars, as among the Orthodox Russians, is at a low level: 10% go to the mosque more than once a month, 57% have never read the Koran and 50% do not follow the dietary rules. As regards the attitude of the Tatars towards other peoples, it is the Russians, Ukrainians and Belarusians who receive the highest percentage of positive responses, while the Chechens are at the bottom of the list with only 62% of positive responses.¹¹ Moreover, among the Russians of Tatarstan 92% have a positive attitude towards Islam, while the corresponding figure in relation to the Russians of Russia itself is 57%. It would therefore seem that this region is not affected by religious conflict at the present time. However, Kaariäinen and Furman (2000: 233 et seq.) have found strong support among Tatars of the younger generation for the independence of Tatarstan, despite the fact that the attitude of young people towards the Russian population of Tatarstan is generally more positive than that of the older generations, and that the young people are, for example, more favourable to mixed marriages. While the Tatars of the older generation combine religious traditionalism with a certain degree of loyalty to the Russian State, the desire for independence on the part of the young is more closely linked to democratic values and the pursuit of freedom and legal equality. However, this desire for independence may give rise to the growth of Islamic fundamentalism, which is already apparent among a minority of Tatar youth.

In the regions where Muslims are in a minority, the situation is far from uniform. In those areas where there has been a high level of immigration of people fleeing the war in Chechnya, there is considerable tension and, in southern Russia, in the regions of Krasnodar, Stavropol and Rostov, there has been an increase in feelings of xenophobia towards peoples from the Caucasus (Vitkovskaâ and Malashenko, 1999), with the Cossack revival there also contributing to religious radicalization. On the other hand, in the *oblast* of Omsk, according to the study of V.B. Yashin, there are no interreligious conflicts. The same is true for the region of Nizhni-Novgorod, which borders Tatarstan and has a very mixed population: Russians, Mordvins and Chuvash of Orthodox or pagan backgrounds, and also Muslim Tatars. A study carried out in 1995 by the Institute of Manuscripts and Old Books of the Volga region shows that most of the villages are ethnically constituted and that while the Chuvash have settled independently of any ethnic consideration it is

⁹ The number of mosques nevertheless exceeds the number of churches, the Tatars being more inclined to make donations for the reconstruction of places of worship than the Orthodox.

¹⁰ This survey was carried out in 1999 among 618 people, 274 of whom were Tatars.

¹¹ The Chechens are only regarded in a positive light by 49% of the Russian population of Tatarstan. This figure is, however, a cause for some surprise and gives rise to some doubts as to the reliability of the replies given by the interviewees.

rare to find Russo-Mordvinian villages or, even less so, Russo-Tatar villages. As for Russo-Tatar marriages, they would appear to be very much the exception. Nevertheless, ethnic conflicts appear to be virtually non-existent. While the religious practices on the confines of Orthodoxy and paganism among the Mordvins and Chuvash are apparently regarded with some suspicion, the Russians appear to show respect for the Tatars and their practices.¹²

1. State management of religious diversity. Towards what model of secularism?

As various contributions to this dossier make clear, the State management of religious plurality is characterized by strong ambiguities. They are the result of the many different traditions existing in post-Soviet Russia, the development of the political system, conflicts between the political authorities, the place occupied by the Russian Orthodox Church in public life, and also the changes in political and religious attitudes. Behind the formal statements on the need to restore the Orthodox identity of Russia, the reality is more complex. According to some observers the war in the Balkans has destroyed any hope of turning Orthodoxy into a political ideology; it would appear that some believers have been shocked by the use of the Orthodox religion in propaganda against the West, though the desire to make use of it for political ends would seem to be mainly the work of new converts (Aleksandrov, 1999). It is no less the case that the trends in legislation are towards a “limited pluralism” as defined in the contribution by A. Agadjanian.

In the context of political globalization at the beginning of the decade, involving the total rejection of the Soviet regime and a search for universal values, “freedom of thought” emerged as a form of “emancipation from any all-embracing doctrine” – this definition, provided by J. Baubérot (1999) with regard to the freedom of thought characterizing French secularism, would seem appropriate to the situation at the time, even if what was essentially involved was a process of demarcation from Soviet thought. A new law on freedom of conscience, adopted in 1990, in line with international conventions, asserts freedom of conscience and religion as an inalienable right of the citizen, proclaims the equality of forms of religious belief and of the rejection of religion,¹³ and clearly affirms the separation of Church and State; religious movements are granted the right to practise all religious activities and the procedure for registration which enables religious communities to acquire

¹² See the archives of the Institute. The researchers, carrying out qualitative research, emphasize certain incidents, such as the construction of an Orthodox chapel by a Tatar, who was the former head of a collective farm, or the hostile attitude of villagers towards an Orthodox priest who was emphasizing the danger of Islamic expansionism.

¹³ There has been an increase in the number of round tables where believers and convinced atheists seek together to find the way towards “universal values”.

the status of a legal entity is very simple. This law has led to the growth of all kinds of religious activities, which have acquired a high social profile.¹⁴

However, since 1993 the Russian Orthodox Church has undertaken an effective lobbying campaign to have this law favourable to religious pluralism amended. It was initially in the regions that the movement towards the restriction of the rights of religious minorities emerged. Between 1993 and 1997 new laws on freedom of conscience were adopted in a third of the 89 regions of Russia, notably the regions of Kaliningrad, Tver, Tula, Kalmykiya, Riazan, Vologda, Kostroma, Tatarstan, Udmurtiya, Perm, Sverdlovsk, Khanty-Mansiysk, Tuva, Amur, Khabarovsk, Sakhalin, Yaroslavl, Ulyanovsk, Bashkiriya, Yamalo-Nenets, Buryatiya, Sakha-Yakutiya and Primoriye (Uzzell, 1997: 350 [note 1]). Moreover, laws may exist even though they have not been made public. The definition of the so-called “traditional” religions, i.e. those regarded as belonging to the Russian tradition, varies from place to place, so that, for example, in the region of Sverdlovsk Catholicism is included among them. The regions are not easily subject to international pressures on behalf of human rights and it is there, rather than at the centre, that political and economic compromises between political and religious authorities take place. It is very often the local hierarchy of the Orthodox Church that provides its expertise – not to say its permission – for the registration of any particular religious organization. As for the officials responsible for examining such cases, they are for the most part the same as those who previously worked in the Council for Religious Affairs during the Soviet period.

The situation is also evolving at the federal level. The 1997 law, drafted under pressure from the Russian Orthodox Church and against a background of geopolitical introversion, affirms in its preamble the “special role of Orthodoxy in the history of Russia”. Several articles are contrary to international law and to the Russian Constitution,¹⁵ in particular Article 8.5: “The terms ‘Russia’, ‘Russian’ and their derivatives may be used in its official title by a centralized religious organization whose bodies have operated, on a legal basis, for at least 50 years from the time when the organization in question submitted a request for official registration to the registration authority”. This article reflects the equation of “Russian” with “Orthodox” which, as A. Agadjanian shows in his contribution, goes back a long way and forms part of an ancient debate on the identity of Russia. These are remnants of Soviet legislation, such as the specific treatment of “foreign religious organizations” and the obligation to register placed upon “religious organizations unable to produce a certificate attesting to their presence for at least 15 years on the territory in question”; they “may acquire legal personality provided that they are re-registered each year until they complete the stated period of 15

¹⁴ For the other laws that govern the relationship between religious movements and the State in more specific fields, see Shterin, 2000a.

¹⁵ See the conclusions of the experts at the meeting of the Assembly for Human Rights on 23 September 1997 (*Messenger ecclésiast et social* n°24, supplement to *Russkaja Mysl'*, 21 October 1997; translated in *Istina*, 4, 1997, pp. 412-414).

years” (Article 27.3). However, no body is obliged to issue certificates of 15 years’ presence.

Since then, without any real change in the spirit of the law, legislation has tended towards greater conformity with the Constitution and there has been increasing flexibility and simplification in the application of such legislation. Since 1998 several regional laws have been found to be anti-constitutional. Vladimir Putin’s accession to power has led to a strengthening of central authority. According to paragraph 2 of Article 2 of the Law on Freedom of Conscience and Religious Associations, the regional laws had to be brought into conformity with federal law by June 2000. It is difficult to assess the current situation: in some regions, such as Tatarstan, regional law continues to differ considerably from federal law, while in Bashkiriya Islam occupies first position in the list of traditional religions. With regard to the re-registration of religious groups, which was originally intended to take place by 31 December 1999, experience revealed the difficulty of applying the law and the frequent inability of the authorities to understand and apply it.¹⁶ As a result, the deadline was extended to 31 December 2000.

The affirmation in law of the existence of a dominant religion has been accompanied by a concern with classifying the various religious groups and, in particular, with distinguishing the “sects” from other religious movements. Such a classification, which serves to articulate the policy of religious administration, has a long history which it may be worth while recalling. In the nineteenth century the whole question received passionate and one-sided treatment, whether by the Orthodox missionaries, who regarded the sects as heretical movements opposed to both Church and State or by the populists and Marxists, who saw such movements merely as forms of socio-economic protest. Even for a liberal such as A.S Prugavin, sects were a sign of the sickness of Russia (Prugavin, 1904). During the Soviet period the authors of both popular works and scientific studies very often divided religious groups, in a simplistic and dishonest fashion, into sects and churches, considering the sects to be more dangerous and harmful than the churches. In an arbitrary and contradictory manner they included within this term very different kinds of groups: Baptist and evangelical movements, the True Orthodox Church, religious monarchist groups and sometimes even movements of Old Believers. While such an approach was a source of embarrassment to some, since it was in contradiction with both the Soviet Constitution, which prescribed equal rights for religious groups, and with the Leninist principle of struggle against all kinds of religion without distinction, it was in line with the existing policy of the authorities towards the religious groups that refused to be registered; the principle of registration by the Council for Religious Affairs represented, in fact, a system of classification of the movements on the basis of their “harmful” character. There is no doubt that these former classifications still contribute today to the ways that the new religious movements, and indeed all religions, are seen. To the pre-

¹⁶ Consequently, many Orthodox and Muslim communities were unable to complete the necessary formalities in time. The ambiguity of the law and the incompetence of officials also explain the difficulties of the Procuracy; out of 78 cases, only 11 have resulted in convictions.

revolutionary and Soviet criteria has now been added the criterion of tradition, which does no more than make explicit once again the former distinctions. On top of the distinction made between traditional and non-traditional religions has been superimposed the Soviet distinction between Russian and foreign religions as well as the distinction between religious groups having links with the State and those lying outside its control. The sect/church distinction strengthens this opposition. This trend has been accompanied by a conceptual approach similar to that observed in France. Thus if, as D. Hervieu-Léger has pointed out, the “Catholic model has proved to be extremely fruitful by providing the sole framework of reference on the basis of which the State itself has been able to construe the organization and the legal position of other religions” (Hervieu-Léger, 1999: 94), the same can be said of Russia, where the relationship between the Orthodox Church and the State has provided a model for all relations between religious institutions and the State. This was particularly obvious during the Soviet period in the case of the Baptist-Evangelical Church, which was reorganized after the Second World War on a more centralized basis. All the so-called traditional religions need to be analysed from this point of view. On the other hand, the movements that do not submit to this kind of relationship are subject to discrimination, and it is not by chance that the schisms within the movements have mostly revolved around their own organization.

It would seem that the kind of tone and measures adopted with respect to the so-called “sectarian” groups during the Soviet period have resurfaced since the mid-1990s. Thus, in a document of the Ministry of the Interior dated 23 October 1996, more specifically, in a paragraph setting out measures to combat “organized crime”, a number of “foreign sects” are considered to be undesirable as they could contribute to social disorder. This document, drawn up on the basis of contributions from the Ministry of the Interior, the Federal Security Service (FSB), the Ministry of Health, the Ministry of Social Welfare and the services of the Procurator General of the Russian Federation, contains references to the True Orthodox Church, Jehovah’s Witnesses, the Unification Church, the Church of Jesus Christ of Latter Day Saints, and the New Apostolic Church. These sects “are accused of being ‘asocial’, of rejecting constitutional obligations, of endangering the moral, psychological and physical health of citizens and of having attracted children into their ranks and broken up families”. According to the document “the religious groups use humanitarian aid to attract into their ranks Russian citizens, particularly young people, and infiltrate educational, military and scientific institutions” (Dennen, 1997). There are also accusations of espionage, which was the classic charge during the Soviet period.¹⁷ In addition to the argument based on national identity – the True Orthodox Church being that much more vulnerable since it rejects, within Orthodoxy itself, the identification of the Russian Orthodox Church with Russia itself – there are two other political lines of argument used in the past: the need for the State to control religious movements and, a specifically Soviet

¹⁷ This document also states: “Using religion as a cover, the foreign representatives of the above-mentioned organizations establish networks that enable them to gather socio-political, economic, military and other information on the processes that determine Russia’s strategic position”.

argument, the “besieged citadel” argument based on a fear of the incursion of movements from abroad. Missionaries are still often seen as agents of imperialism and as the destroyers of national unity, particularly in the Caucasus, in the Far East and in the European frontier regions, such as Kaliningrad. More recently, a directive from the Ministry of National Education dating from summer 2000 repeated the same kind of accusation against 700 foreign religious groups, including the True Orthodox Church, the Jehovah’s Witnesses and the Salvation Army and requested the principals of educational establishments to show the greatest vigilance against the risks of infiltration. This traditional perception of the so-called sectarian religious groups reflects a particular view of the relationship between the religious and political spheres and the continuing force of the model of the relationship between the dominant national church and the State.

Vladimir Putin has assimilated the administration of religious plurality to the task of strengthening the State, as is shown by the changes made in the concept of national security. While the 1997 text stressed the role of the Russian Orthodox Church in the defence of Russian spiritual values, in the new version of the concept of national security the “moral and spiritual education of the people” is seen as a matter of State policy. In addition, the position taken towards “religious sects” differs in the two versions: while the first text highlights the “destructive role of certain kinds of religious sects” as a danger to the country, the new version speaks of “the harmful influence of foreign missionaries”. Similar views pointing in the direction of increased control by the State over the activities of religious organizations and by the federal authorities over the subjects relating to the Federation were expressed by the officials attending the aforementioned conference in July 2000. Wider use should be made of the media; they should give greater coverage to the activities of religious organizations, not only to encourage tolerance, but also to help to re-establish social order.

One aspect of Vladimir Putin’s policy seems to be, under the heading of the “dictatorship of the law”, to oppose arbitrary decisions; but the other aspect, which is a continuation of Soviet policies, is to categorize movements and their leaders on the basis of their loyalty towards the Russian State. It is on this criterion that Islamic communities in Russia are to be judged. As F. Daucé has pointed out, there is real Islamophobia among the ruling classes. Yet there has grown up alongside this a whole ideological discourse – itself rooted in a Euro-Asian consciousness and propagated mainly by theoreticians of the conservative revolution or of national communism – on the alliance within Russian borders of the Orthodox and Turco-Muslim worlds. One of the current government objectives is to ban the radical movements originating in Kuwait and Saudi Arabia and regarded by some as agents of the United States, to limit the development of competing Islamic organizations and to favour those deemed to be loyal to the present government.

Two areas in particular are helpful in throwing light on this question of the administration of religious plurality: the army and education. F. Daucé’s article draws attention to the close linkage between the various problems posed and the

coexistence of a search for both traditional and legal-rational forms of legitimacy and, at the same time, the contrast between the desire to gain new support for the army from the Orthodox Church and the sociological reality of an institution with a low percentage of believers and with a long-standing tradition of atheism. As in the rest of the population, the percentage of believers tended to diminish within the armed forces in 1998-1999¹⁸ and the feeling of institutional allegiance is still quite weak. According to a study carried out by the army there are tensions between Orthodox Christians, Christians of other denominations and Muslims, and also between believers and non-believers, while the participation of Orthodox priests in public ceremonies and events and the blessing of military equipment helps to exacerbate such tensions.¹⁹ The two wars in Chechnya have complicated the situation still further. The policy of the State and of the military high command fluctuates between the use of religious allusions to mobilize the Russian people, the resort to legalistic language, and an alliance with the moderate Islamic authorities against Islamic fundamentalism. However, the official positions taken by the political authorities and the Orthodox hierarchy do not give a full picture of the situation. As F. Daucé has shown, agreements signed at the higher level are not always applied and depend on micro-sociological factors, such as the particular religious beliefs – if any – of the head of the local military administration or the presence of trained religious personnel. As pointed out by Furseth (2000), the administration of religious plurality reflects the opposition between public and private spheres, but in Russia this distinction operates in a particularly complex manner. While the Russian Orthodox Church conceives its action within society through its relationship with the State, as do all the so-called traditional religions that have adopted the model of the dominant church, the other religions have a less institutionalized relationship with political authority. As opposed to the official strategies of the one, the other relies on “grass-roots” strategies. Although public life is dominated by the agreements between the Russian Orthodox Church and the State, and although there are obviously cases of flagrant discrimination against some religious movements, that does not mean that the “non-traditional” religions cannot occupy a place in the public arena. However, the agreements are principally made on the basis of personal relations.²⁰

As regards education, the relationship between the Orthodox Church and the State is not yet definitely settled and several factors come into play, including the commercial provision of education, which leads part of the school-age population to attend denominational schools (see article of Sivertsev). Against a background of calls by Vladimir Putin for schools to transmit moral and patriotic values, a cooperation agreement was signed between the Orthodox Church and the Ministry

¹⁸ See the article by F. Daucé which gives the results of sociological surveys in the army.

¹⁹ Survey carried out by L.V. Peven and V.M. Gruzdev, cited by F. Daucé; see also “Vo čto verjat soldaty?” [What do the soldiers believe in?], *Nezavisimaja Gazeta-Religii*, 23 February 2000.

²⁰ Thus, albeit in another field, a Catholic parish particularly active in Vladivostock has established a close relationship with local women’s prisons and one of the parishioners has been appointed to the Board of Patronage of one of them. It is a fact that the financial resources that some religious movements possess help to give them a place in public life.

of Education in April 2000. One of the major points of discussion is the introduction of the teaching of theology into the secular universities,²¹ the norms which should be established at the federal level, and the State diploma that should be awarded. In response to the widespread view that there is an ideological vacuum that needs to be filled, some maintain that the teaching of scientific atheism should be replaced by the teaching of theology, even if it were not to be compulsory like the former. Only the religions registered under the 1997 law could be taught, but some observers fear that the introduction of the teaching of religions is also influenced by financial factors. These are issues that touch upon not only the autonomy of the universities, but also the need to monitor educational standards and the problem of the lack of trained teachers.²²

In view of the importance of the Orthodox Church and its role in public life, its position regarding the administration of religious plurality should not be ignored. In the new social doctrine adopted in August 2000 by the Synod of Bishops, it expressed its views on both the question of the nation and the question of secularism and freedom of conscience. It should, however, be noted that this doctrine is an officially sponsored text drawn up within the department for external relations of the Patriarchate of Moscow, being more of a compromise between different tendencies within the hierarchy than a real social doctrine fully responding to the challenges to the Russian Orthodox Church posed by the modern world. In many respects the document is extremely ambiguous, in particular as regards the relationship between the Church and the State. It is true that the new doctrine takes account of the secularization of the country, but, while affirming the separation of Church and State and accepting the resort to civil disobedience (which breaks definitively with the principle of harmony and which appears to be a response to the Declaration of Sergius), it calls for collaboration between Church and State (see Calvez 2001).

A. Agadjanian draws attention to the close historical links that unite the Orthodox Church and the nation and the continued presence of ideas that go back to the very origins of Christianity in Russia. The document of August 2000 reaffirms to some

²¹ A letter to the Minister of General and Secondary Education, V.M. Filippov, signed on 21 January 1999 by Patriarch Alexis II, Yu. Osipov, President of the Academy of Sciences of Russia, N.D. Nikandrov, President of the Academy of Education of Russia and V.A. Sadovnichii, Principal of Moscow State University and President of the Union of University Principals of Russia, proposes the introduction of the public teaching of theology. In this letter the signatories deplore the disappearance of the spiritual and moral foundations of the nation and affirm that their absence “prevent the incorporation of Russian learning into the worldwide field of knowledge and contribute to the lamentable state of Russian research in the human sciences”. See extracts from the letter in “L’enseignement religieux à l’école ?”, *Le courrier des pays de l’Est*, August 2000, pp. 45-47.

²² S.P. Karpov (dean of the Faculty of History of Moscow State University; president of the theology and history section of the Association of the Universities of Russia, which is responsible for educational standards – UMO), “Teologija v svetskih vuzah. Ee vvedenie ne stanet novym ideologiceskim imperativom” [Theology in the secular higher educational establishments. Its introduction will not become a new ideological imperative], *Nezavisimaja Gazeta-Religii*, 29 November 2000.

extent the idea of the Church of the majority as the “soul of the nation”. While the question of the multiculturalism of the Russian State is passed over in silence – the Church ignoring the problem of its position within a plurinational and pluridenominational context – and while the concept of “universal values” so often proclaimed at the end of the 1980s and the beginning of the 1990s has disappeared, the concept of “Christian patriotism” has appeared. This is linked to the theological approach to the community within Orthodoxy, which has precedence over the rights of the individual; and this priority given to the community explains the difficult relationship that the Russian Orthodox Church has with the Western churches, including the Catholic Church.²³ The reaffirmation of the Orthodox nation is also linked with the difficulty that Russia has had in “reinventing” itself after the collapse of the Soviet Union. The affirmation, in the preamble to the 1997 Law, of the “special role of Orthodoxy in the history of Russia” is explained by the problematic distinction between Russian citizenship and Russian nationality.

The religion of the community is conceived as being very closely linked with the national territory, the symbol of both its universality and its national roots. Confronted by globalization the Orthodox Church seeks to defend what it calls its “canonic territory”, referring in particular to the Epistle of Paul the Apostle to the Romans 15, 20-21: “It is my ambition to bring the gospel to places where the very name of Christ has not been heard, for I do not want to build on another man’s foundation; but as Scripture says, *They who had no news of him shall see, And they who never heard of him shall understand*”. On more than one occasion, Cyril of Smolensk, the head of the department for external relations of the Patriarchate of Moscow, has defended the principle of a “local church” with full responsibility for Christians in a particular place. A number of different concepts are involved in the opposition to the foreign missionaries on Russian territory, theological factors undoubtedly coming after other grievances of both an economic and political nature and drawing on older attitudes from the Soviet and even the pre-revolutionary periods (Rousselet, 2001).

The Russian Orthodox Church’s deep roots in the community, territory and nation must be seen in relation to its attitude towards tradition, a tradition envisaged as inviolable. Religious traditionalism is linked to a conception of multiculturalism as a “symphony of cultures”, as the conservation and juxtaposition of religious and community traditions, as opposed to Western neoliberalism, to a process of globalization leading to cultural uniformity, and to international standards centred on human rights. In the document on social doctrine the Russian Orthodox Church

²³ The document signed in 1993 at Balamand between Catholics and Orthodox clearly showed how some Western positions, permeated by the so-called universal values of freedom of conscience, could offend the Orthodox who are less concerned by the rights of the individual than the rights of the community and tradition. Thus, in the final text of Rule No. 27 the phrase concerning “the right of each person to join the religion of his choice” was deleted and the following phrase was added: “it is for the leaders of the communities to assist their members to deepen their loyalty towards their own church and towards its tradition ...” (“Déclaration de Balamand”, *Istina*, 4, 1993, p. 391. See also “Une appréciation orthodoxe-catholique commune sur la Déclaration de Balamand. Consultation orthodoxe-catholique des Etats-Unis”, *Istina*, 1, 1996, pp. 35-40).

emphasizes that it is ready to cooperate with the traditional denominations and is strongly opposed to proselytism. It adds: “6.3. The Orthodox Church makes a distinction between the Christian denominations that proclaim their belief in the Trinity and in the divinity and humanity of Christ and the sects that reject the basic Christian dogmas. It recognizes the right of Christians of other denominations to bear witness and to provide religious education for those population groups that are traditionally attached to them, and it is opposed to all missionary activity by the sects”.

The question of the rule of law and of human rights is not broached in the social doctrine proclaimed in August 2000 and there is some confusion – which is long-standing – between law and morality (Novik, 2000: 260). As for freedom of conscience it is only seen in negative terms, as a principle enabling the State to survive in a “de-Christianized” environment: “The promulgation of the principle of freedom of conscience is proof of the decline of the system of spiritual values and the loss of commitment to the salvation of the major part of society ... The affirmation of freedom of conscience as a legal principle proves that society has lost its religious aims and values. Such an affirmation is the result of massive apostasy and of an obvious misunderstanding of the mission of the Church, which is to combat sin”. As an Orthodox observer from Saint Petersburg, Dimitri Grakov, has pointed out, “in the Russian Orthodox Church, freedom of conscience has always been affirmed as coming from Christ himself”. Thus, what the Synod of Bishops opposes would appear to be not so much freedom of conscience itself but freedom of conscience as a constitutional principle. It is also clear from an examination of the history of pre-revolutionary Russia that it was the minority religious groups, the Baptists and evangelical Christians, and not the Russian Orthodox Church, that called for freedom of conscience in the nineteenth century.²⁴

The federal law of 1997, together with the agreements between the Russian Orthodox Church and the Federal Government regarding the army, education, culture, health and prison welfare, the establishment of close relations between the Church and the State concerning the return of property and of places of worship, and the construction of churches from public funds, reveal the existence of a new state of affairs whereby the Orthodox Church has acquired a major political role. Paradoxically, with the rejection of the Soviet system, the affirmation of freedom of thought is less and less marked, and it would seem that there has been a transition from militant atheism to a world where there is less and less place for the non-believer.²⁵

However, apart from the need to take into account the precarious balance of forces of a country whose legislation is in the process of being drafted and subject to

²⁴ *Russkaja Mysl'*, 7 September 2000, translated in *Istina*, 45 (3), 2000, pp. 302-303. Nowadays the main defendants of freedom of thought and freedom of conscience are Protestants and those persons who had worked in a militant atheist context in the Soviet period.

²⁵ The main defenders of freedom of thought and freedom of conscience are Protestants and those persons who worked in a militant atheist context in the Soviet period.

frequent amendments, other factors complicate the overall picture. More than before even, the question of pluralism must be approached from a regional perspective. We have seen how some regional laws on religious matters were inconsistent with the federal law, how the management of religious plurality depended to a large extent on the relations between the political and religious authorities, and how, in some regions, the local Orthodox hierarchy acted as advisers to the local authorities and had a say in decisions regarding the registration of religious organizations. The management of religious plurality also sometimes operates, as the example of Omsk shows, against a background of conflicts between different administrative authorities within the same region, and the diversity of the structures responsible for the administration of religious groups has contributed to conflicts over jurisdiction and to an often ambiguous policy.

Secularism in Russia is adversely affected by two problems: the problem of the management of the Muslim communities, in particular against the background of the war with Chechnya, and the problem of the attitude to be adopted towards the new religious movements and, in general terms, towards the religious organizations of non-Russian origin that have developed in the wake of globalization. The evolution of this model of secularism, the relations between the Russian State and the Russian Orthodox Church, the place that the latter should occupy in a religious context that is becoming increasingly diverse on account of globalization have been made difficult by the coexistence of several different traditions, which are clearly emphasized in the document on the social doctrine of the Orthodox Church: the heritage of the Byzantine “symphony”, the historical relationship between the Russian Orthodox Church and the State in the nineteenth century and, finally, the atheism of the Soviet period. The different strands in the history of the relationship between the Orthodox Church and the State should help to throw light on the ambiguity of their current relationship. An additional factor is the very diversity of the models that Russia could follow. Finally, the positions taken by the various political and religious authorities and the political leaders are extremely diverse and a consensus is difficult to achieve.

Post-Soviet Russia has experienced several different forms of religious pluralism, resulting in the current rather confused state of affairs. “Pluralism-emancipation”, as defined by F. Champion (Champion, 1999), paradoxically has its origin in the Soviet heritage, with the religious revival being transplanted into an atheist soil. It would seem to be a response to the largely secularized state of Russian society, as well as to the need to affirm freedom of thought. Pluralism-emancipation also corresponds to the political affirmation of universal values and to the desire to enter the global civilization. But against the background of a growing ethnicization of Orthodox religion over the last decade (even if this trend has been fairly apparent since the Second World War, the survival of the Russian Orthodox Church at the time having been largely due to its patriotism and to its close links with Russian national history) this trend towards pluralism-emancipation is on the decline, and this decline is epitomized by the condemnation of all forms of atheism and the attacks on the new religious movements. Consequently, it is quite possible

to talk of the re-emergence of a “limited pluralism”, in the sense used by A. Agadjanian, which has its origin in a long historical tradition. There is also a pluralism of identities and communities, recognized by the Russian State and the Russian Orthodox Church, even though the superiority of the Russian nation is affirmed and the interests of the State prevail over the recognition of particular interests. This tension between the standardizing tendencies of the State and the need to take into account an acknowledged religious diversity, particularly apparent in the army and in education, is not at all peculiar to Russia and, in fact, all modern States appear to be confronted by this difficulty.

In Russia, the existence of pluralism, as guaranteed under the law, is accompanied by the affirmation of the power of the Orthodox religion to confer legitimacy upon the State; in this way, modern and traditional ways of thought appear to confront one another. Religious pluralism of the Western kind, which tried to establish itself in Russia at the beginning of the 1990s, has its roots in a particular definition of religion that presupposes the separation of the temporal and spiritual realms (see contribution of F. Champion, 1999). However, as is clear from the basic principles of the social doctrine of the Russian Orthodox Church as expounded in August 2000, the Russian Orthodox religion sees the relationship between the spiritual and the temporal spheres in a different way. As against the legal definition inspired by the West, the Russian Orthodox Church puts forward another definition, which makes no distinction between the religious community and the ethnic community.

These different contradictions all relate to a central issue. Just as in the West, the administration of religious plurality depends on the identity that the different institutions involved accord to their country: is Russian society a principally Orthodox society, a secularized society or a pluri-religious society? The answer to the question, while it may be scientifically resolved, depends more generally on the political evolution of the country. It varies, more perhaps than elsewhere, in response to local factors. The ideological line of the central government, which is already multiform, and the ideas propagated by the media have to coexist at the local level with practices that often deviate significantly from the central policies. Under the impact, among other factors, of globalization – even if its formal legal effect is one of standardization – it is the local level, in Russia at least, which is the most relevant for the analysis of religious pluralism.

Finally, the Russian management of religious plurality provides an opportunity to extend the debate initiated by S.N. Eisenstadt (2000) on the question of a “clash of civilizations”, which could sound the death knell of modernity. The Russian Orthodox Church, by opposing certain religious groups, also opposes the process of globalization, which is seen as a process of hegemonic universalism controlled by the West and, in particular, the United States; it defends largely traditional values and indeed has difficulties in seeing itself within a context of Western modernity. However, the position of the Russian Orthodox Church cannot be reduced to this logic of confrontation. Thus, it is not so much in terms of a “clash of civilizations” that Metropolitan Cyril of Smolensk sees the relationship with the

West as in terms of a juxtaposition of cultures, Europe being above all else the meeting place of traditions and cultures. The idea of a “clash of civilizations” seems even more inappropriate since the religious diversity that exists is recognized by the various religious groups, including the Russian Orthodox Church; plurality thus lies at the very heart of Russian civilization. However, this recognized plurality is seen within the context of tradition; the plurality resulting from globalization and modernity is criticized by the religious movements that have existed within the Russian religious environment for several centuries. And in fact, the opposition of these different movements, whether it be the Russian Orthodox Church or Muslim spiritual leaders, is focused not so much on religious plurality as on the loss of territory and the disappearance of frontiers. Finally, their attitude towards the West has to be seen within a context marked by both the revival of identities and an inevitable process of inclusion in a global world; and it is this duality which explains the ambiguities of Russian policy towards religious plurality. While we obviously cannot maintain that Russia has now adopted the Western model of modernity, neither can we conclude that it is turning its back on all forms of modernity.

References

- ALEKSANDROV, V. 1999. “Prepjatstvija slujeniju i nesbyvšiesja nadejdy. O social’noj roli pravoslavija v sovremennoj Rossii” [The obstacles to service and disappointed hopes. The social role of Orthodoxy in contemporary Russia]. *Nezavisimaja Gazeta* 21 (44) (10 November).
- BAUBEROT, J. 1999. “Laïcités, sectes, société”. In: F. Champion and M. Cohen, eds., *Sectes et démocratie*, Paris: Seuil, 1999, pp. 314-330.
- CALVEZ, J.Y. 2001. “Une doctrine sociale de l’orthodoxie russe”. *Etudes*, avril : 511-520.
- CHAMPION, F. 1999. “The diversity of religious pluralism”. *International Journal on Multicultural Societies* 1 (2).
- DENNEN, X. 1997. “Les mesures prises en Russie à l’encontre de la ‘Vraie Eglise orthodoxe’”. *Istina*, 42 (4): pp. 352-356.
- DUBIN, B. 1997. “Religija, cerkov’, obščestvennoe mnenie” [Religion, church, public opinion]. *Svobodnaja Mysl’*, November: pp. 94-103.
- EISENSTADT, S.N. 2000. “The Resurgence of Religious Movement in Processes of Globalisation – Beyond End of History of Clash of Civilisations”. *International Journal on Multicultural Societies*.
- FURSETH, I. 2000. “The rights of Muslims in State Institutions – Prisons and the Military”. *International Journal on Multicultural Societies*.
- GUDKOV, L. 1999. “Rossija v rjadu drugih stran: k probleme nacional’noj identičnosti” [Russia among other countries: the problem of national identity]. *Monitoring obščestvennogo mnenija: èkonomičeskie i social’nye peremeny* 1 (41): pp. 39-47.
- HERVIEU-LEGER, D. 1999. “Prolifération américaine, sécheresse française”. In: F. Champion and M. Cohen, eds., *Sectes et démocratie*, Paris: Seuil, 1999, pp. 86-102.
- Islam v SNG* [Islam in the CIS] 1998. Moscow: Institut Vostokovedenija RAN.
- KAARIAINEN, K. and D. FURMAN, 2000. “Tatary i russkie – verujušhie i neverujušhie, starye i molodye” [Tatars and Russians – believers and non-believers, old and young]. In: K. Kaariainen and D. Furman, eds., *Starye cerkvi, novye verujušhie. Religija v massovom soznanii postsovetsoj Rossii* [Old churches, new believers. Religion in the mass consciousness of post-Soviet Russia], Moscow-Saint Petersburg: Letnij sad, pp. 209-236.

- LEHMANN, S.G. 1997. "Islam and ethnicity in the Republics of Russia". *Post-Soviet Affairs* 13 (1): pp. 78-103.
- LEVADA, JU. 1999. "“Čelovek sovetiskij” desjat’ let spustja: 1989-1999 (predvaritel’nye itogi sravnitel’nogo issledovenija)” [Soviet man ten years later: 1989-1999 (preliminary conclusions of a comparative study)]. *Monitoring obščestvennogo mnenija: èkonomičeskie i social’nye peremeny* 3 (41): pp. 7-15.
- LONGUET-MARX, F. 2000. "Les sociétés du Nord-Caucase. Ethnies, conflits et traditions". *Le courrier des pays de l’Est* 1009 (October): pp. 36-42.
- LOTKIN, I. 1998. *Ethnological Monitoring: Omsk Region, Russian Federation*. Moscow. <http://www.unesco.org/most/monitor.htm> (in Russian).
- MLASHENKO, A.V. 1999. "Islam v Rossii” [Islam in Russia]. *Svobodnaja mysl’* 10 (1488): pp. 44-50.
- NOVIK, V. 2000. "Examen critique de quelques aspects du ‘Document social’ publié par le Synode de Moscou". *Istina*, 45 (3): pp. 255-263.
- PRUGAVIN, A.S. 1904. *Religioznye otščepency (O čerki sovremennogo sektantstva)* [Religious renegades (Aspects of contemporary sectarianism)]. Saint Petersburg: Obščestvennaja Pol’za.
- RIIS, O. 1999. "Modes of Religious Pluralism under Conditions of Globalisation". *International Journal on Multicultural Societies* 1 (1).
- ROUSSELET, K. 2000a. "L’orthodoxie russe entre patriotisme et individualisme". *Vingtième siècle-Revue d’histoire* 66 (April-June): pp. 13-24.
- _____. 2000b. "La société russe et les conséquences de l’insécurité". *Revue internationale et stratégique*. Summer: pp. 101-111.
- _____. 2001. "Globalisation et territoire religieux en Russie". In: J.P. Bastian, F. Champion and K. Rousselet (eds.), *La globalisation du religieux*, Paris: L’Harmattan, pp. 183-196.
- SIVERCEVA, T. 1999. "Daghestan: the quest for national identity". *Central Asian Survey* 18 (3): pp. 359-372.
- ŠTERIN, M. 2000a. "Novye religioznye dvijenija v Rossii 1990-h godov” [New religious movements in Russia in the 1990s] In: K. Kaariainen and D. Furman, eds., *Starye cerkvi, novye verujušhie. Religija v massovom soznanii postsovetskoj Rossii* [Old churches, new believers. Religion in the mass consciousness of post-Soviet Russia], Moscow-Saint Petersburg: Letnij sad, 150-181.
- _____. 2000b. "Vzaimootnošenija mejdu cerkov’ju i gosudarstvom i religioznoe zakonodatel’stvo v Rossii v 1990-e gody” [Relations between Church and State and religious legislation in Russia in the 1990s]. In: K. Kaariainen and D. Furman, eds., *Starye cerkvi, novye verujušhie. Religija v massovom soznanii postsovetskoj Rossii* [Old churches, new believers. Religion in the mass consciousness of post-Soviet Russia], Moscow-Saint Petersburg: Letnij sad, 182-208.
- UZZELL, L. 1997. "Les restrictions aux droits des minorités religieuses au sein de la Fédération de Russie". *Istina*, 42 (4): pp. 349-351.
- VITKOVSKAJA, G. et A. MALASENKO. (eds.) 1999. *Neterpimost’v Rossii: starye i novye fobii* [Intolerance in Russia: old and new phobias]. Moscow: Moskovskij Centr Carnegie.
- VORONCOVA, L.M. et S.B. FILATOV 1998. "Tatarstanskoe evrazijstvo: evroislam pljus evropravoslavie” [Tatar eurasianism: euro-islam and euro-orthodoxy]. *Drujba narodov* 8: pp. 130-139.
- WARE, R.B. and E. KISRIV 2000. "The Islamic factor in Daghestan". *Central Asian Survey* 19 (2): pp. 235-252.
- YEMELIANOVA, G.M. 1999. "Islam and nation building in Tatarstan and Daghestan of the Russian Federation". *Nationalities Papers* 27 (4): pp. 605-630.
- ZDRAVOMYSLOV, A. 1998. "Kto my: ‘nacionaly’ ili ‘grazdane’?” [Who are we: ‘nationals’ or ‘citizens’?]. *Monitoring obščestvennogo mnenija: èkonomi českie i social’nye peremeny* 2 (34): pp. 44-47.

About the author

Kathy Rousselet is a researcher at the *Centre d'Etudes et de Recherches Internationales* (CERI) at the *Fondation Nationale des Sciences Politiques*, Paris. She is a former student of the *Ecole normale supérieure* and a Doctor in political science. After her thesis on non-institutionalized religion in the Soviet Union, she has taken a particular interest in the new religious processes in post-Soviet Russia. She has co-edited the book *La globalisation du religieux* (Paris: L'Harmattan, 2001). Kathy Rousselet is also editor-in-chief of *Revue d'Etudes Comparatives Est-Ouest* (CNRS).

Address: Centre d'Etudes et de Recherches Internationales (CERI), Fondation Nationale des Sciences Politiques, 56, rue Jacob, 75006 Paris, France; email: rousselet@wanadoo.fr

Les enjeux du pluralisme religieux en Russie post-soviétique

KATHY ROUSSELET

Centre d'Etudes et de Recherches Internationales (CERI), Paris

Après avoir montré comment la diversité religieuse s'explique en Russie à la fois par le caractère multinational de celle-ci, mais aussi par le processus de globalisation, cet article introductif au dossier sur le pluralisme religieux en Russie post-soviétique souligne certaines logiques des tensions socio-religieuses à l'œuvre dans le pays. Il met l'accent sur deux problèmes essentiels de la gestion de la pluralité religieuse: celui de l'islam et celui des sectes. Il montre comment le modèle de laïcité a évolué au cours de la dernière décennie, comment l'Etat russe oscille entre plusieurs types de légitimation, liés au caractère multiforme de son héritage, et comment l'Eglise orthodoxe oppose à une religion de l'individu une religion de la communauté.

V éritable symbole de la libéralisation et de la démocratisation, le rejet de la sécularisation forcée en Russie soviétique a provoqué, au tournant des années 1980, l'émergence d'une certaine idéologie du pluralisme, entendu comme la prise de conscience d'une diversité religieuse étendue, l'affirmation de l'égalité de statut des différentes religions, l'égal traitement des croyants et des athées et, enfin, une liberté sans limites accordée par l'Etat à toutes les organisations religieuses. A cette idéologie correspondait une attitude tolérante de l'Eglise orthodoxe russe, largement majoritaire dans le pays, à l'égard des autres religions. Cette idéologie a néanmoins fait long feu. Dans la mesure où l'Eglise orthodoxe a acquis au cours de ces dernières années une visibilité publique de plus en plus grande et où la nouvelle loi sur la liberté de conscience adoptée en 1997 a considérablement limité l'exercice des religions dites « non traditionnelles », on peut à juste titre se demander à quel point on peut parler aujourd'hui encore de « pluralisme religieux ». De nouvelles annonces de persécutions de groupes religieux parviennent régulièrement en Occident. Aux refus d'enregistrement de certaines communautés s'ajoutent des contrôles fiscaux et des perquisitions. Faudrait-il reprendre la « métaphore de l'élastique » utilisée par P. Chaunu pour

parler du « grand écart » entre l'édit de Nantes et sa révocation, à savoir qu'à une trop forte libéralisation succède une politique religieuse extrêmement restrictive?¹

L'Etat est confronté à différents problèmes qui rejoignent tous la question de la gestion de la diversité religieuse en Russie: la redéfinition de la séparation de l'Eglise orthodoxe et de l'Etat, le positionnement par rapport à la globalisation et enfin la quête politique d'un ciment national pour une société fortement atomisée. L'Eglise orthodoxe, dont le lobbying au sein de l'appareil d'Etat est important, se positionne elle aussi par rapport à ces questions, auxquelles la nouvelle doctrine sociale de l'Eglise parue en août 2000 donne plusieurs éléments de réponse.

Au-delà d'éventuelles similitudes avec l'évolution du religieux en Occident, la conjoncture de la Russie est tout à fait spécifique; on observe concomitamment la renaissance de l'Eglise orthodoxe russe sur un fond de quête d'idée nationale de la part du pouvoir, une désécularisation entendue comme un processus de recomposition religieuse et l'affirmation légale de la liberté de l'individu. La gestion de la pluralité religieuse, qui doit être comprise, comme le souligne Ole Riis (1999: para 2.3.), à trois niveaux, renvoie entre autres à la définition de l'individu et à sa place dans la communauté, communauté pensée aujourd'hui à travers l'héritage soviétique, mais aussi orthodoxe. Or, à une religion de l'individu, l'Eglise orthodoxe russe oppose une religion de la communauté; à la liberté de conscience elle oppose la tradition. L'Eglise orthodoxe ne reconnaît qu'un dialogue des cultures fondé sur une base communautaire. Quant à l'Etat russe, il oscille entre plusieurs types de légitimation, liés au caractère multiforme de son héritage.

1. Pluralité religieuse et conflits sociaux

La diversité multinationale a engendré en Russie le développement de nombreuses religions: christianisme, islam, bouddhisme, judaïsme, shamanisme... D'après des données du Comité d'Etat aux statistiques, la proportion des peuples de tradition orthodoxe au sein de la Fédération de Russie a diminué au cours des dix dernières années; en 1999, elle s'élevait à 88,95% de la population totale, alors que celle des peuples musulmans était de 9,00%, celle des bouddhistes de 0,60% et celle des juifs de 0,23%.² Même si on a récemment observé des mouvements migratoires de certaines populations musulmanes comme les Kazakhs, les Kirghizes et les Turkmènes vers leurs pays d'origine, la proportion de musulmans a significativement augmenté de 1959 (6,05%) à 1999 (9,00%) et les démographes prévoient le maintien de cette tendance dans les années à venir.

Sur le terrain spécifiquement chrétien, on observe une diversité religieuse de longue date, issue de schismes au sein de l'Eglise orthodoxe russe (Raskol au XVIIème siècle et multiplication de courants vieux-croyants au cours des siècles

¹ Chaunu, P. 1986. « La décision royale ». In: *La Révocation de l'édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, Paris: SHPF, 13-30; cité par Baubérot 1999: 318.

² Tul'skij, M. « Prognoz demografov », *Nezavisimaja Gazeta- Religii*, 27/9/2000.

qui suivront, mais aussi schismes post-révolutionnaires d'où est née entre autres la Vraie Eglise orthodoxe...), et de l'immigration de groupes nationaux en particulier au cours du XVIIIème siècle. S'agissant de ceux-ci, on distingue en particulier des Allemands de confession catholique ou luthérienne et des Polonais catholiques; avec l'ouverture à l'Ouest et les processus d'émigration, ces groupes ont tendance aujourd'hui à disparaître. Par ailleurs, des communautés issues de missions étrangères sont apparues dans la seconde moitié du XIXème siècle — baptistes, adventistes, mouvements évangéliques... — et se sont développées sur le terreau russe; ces mouvements ont été tout particulièrement actifs au début des années 1920. Enfin, à la fin des années 1980, avec l'ouverture des frontières et le développement au sein d'une partie de la population russe — en particulier dans les grandes villes — d'une utopie de la « normalité occidentale », se sont implantés des mouvements d'origine occidentale, essentiellement américaine, des groupes évangéliques, mais aussi des Nouveaux mouvements religieux (NMR). Le catholicisme a également trouvé de nouveaux adeptes, associant cette confession au développement de la démocratie à laquelle ils aspiraient et liant l'orthodoxie au passé soviétique, mais leur nombre reste limité. De façon générale, tout comme en Occident, la globalisation religieuse, l'instabilité du sens et l'individualisation du croire ont accéléré le phénomène de diversification religieuse. Depuis les années 1970, et plus encore depuis la fin des années 1980, la diversité religieuse n'est plus tant liée à la diversité ethnique, qu'à la délégitimation de l'Eglise majoritaire.

Cette récente diversification religieuse ne saurait pourtant être exagérée. Les NMR ne seraient pas plus nombreux qu'en Occident. En ce qui concerne les membres, des sources officielles parlent de trois à cinq millions,³ mais la définition floue tant du NMR que de l'adepte même — serait-ce celui qui participe aux activités du mouvement ou celui qui n'a fait que demander des informations ? —, ainsi que la difficulté à rassembler les statistiques, rendent l'évaluation donnée par les uns et les autres extrêmement périlleuse. La crainte éprouvée à l'égard des NMR, et véhiculée tant par certaines institutions politiques que la hiérarchie de l'Eglise orthodoxe russe, provoque une surévaluation du « danger ». Or, d'après le chercheur russe Marat Chterine, il n'y aurait guère plus de 40 000 adeptes actifs et, si on ajoute ceux qui appartiennent à des NMR et à des Eglises charismatiques implantés depuis longtemps en Russie, on obtiendrait 300 000 personnes, soit 0,2% de la population du pays. La plupart des NMR n'auraient pas plus de quelques centaines, voire quelques dizaines de membres. A titre d'exemple, toujours selon M. Chterine, le Centre de la Mère de Dieu en comptait environ 3 500 en 1997; le mouvement de Vissarion environ 2 000; quant à l'Eglise pour l'unification du christianisme mondial, elle comptait en 1996 environ 1 000 membres. De plus, depuis 1995-96, ces différents mouvements connaîtraient une certaine stabilisation,

³ Ainsi, selon un responsable du ministère russe de l'intérieur, le nombre des adeptes de « cultes destructeurs » — sans que l'on sache précisément ce que cette catégorie recouvre — serait aujourd'hui de trois à cinq millions; 150 000 à 200 000 missionnaires étrangers, dont l'appartenance confessionnelle n'est pas plus précisée, viendraient chaque année en Russie. Voir l'intervention d'Andreï Khvyliia-Olinter, lors d'une conférence sur le problème des sectes, organisée par l'Eglise orthodoxe (dépêche de l'agence France-Presse, 26 janvier 2000).

voire un déclin (Šterin 2000). Le tableau que nous offre V.B. Iachine sur la région d'Omsk dans ce dossier nous donne un aperçu de cette diversification religieuse au niveau local et il sera intéressant de prolonger le travail par une cartographie précise d'autres régions de Russie.

Tout comme en Occident, la dissémination religieuse s'accompagne de fortes logiques d'appartenance culturelle à l'orthodoxie, même si l'attachement à l'institution reste faible (Rousselet 2000a). D'après les résultats d'une enquête effectuée en mai 1997 par le Centre russe d'étude de l'opinion publique, si le pourcentage de ceux qui affirment appartenir à l'Eglise orthodoxe s'élève à 48%, la pratique religieuse est peu développée: 5% des personnes interrogées assistent au moins une fois par mois à la liturgie, 16% une à plusieurs fois par an, 14% plus rarement et 62% pas du tout (Dubin 1997). Les résultats obtenus plus récemment dans la région d'Omsk donnent une représentation de la réalité très similaire au niveau local. Et la situation socio-religieuse, inscrite dans une évolution, certes sinieuse, de la Russie vers la modernité, se distingue très nettement des positions adoptées en matière de politique religieuse. Diverses logiques s'interpénètrent, l'affirmation de la liberté individuelle s'alliant à de fortes tendances communautaires et à des recherches d'ancrage identitaire dans une tradition nationale, en partie réinventée.

L'opinion publique semble avoir beaucoup évolué au cours des dernières années. La persistance de la crise socio-économique s'est accompagnée d'un raidissement identitaire, d'un regain d'intérêt pour le passé et la culture russes, d'une recrudescence de l'antisémitisme et de l'affirmation d'un antagonisme avec l'Occident,⁴ exacerbé entre autres par la crise du Kosovo. On observe une hostilité grandissante de la part de l'opinion publique à l'égard des groupes religieux étrangers. Cette tendance est visible dans de nombreuses enquêtes et se reflète en particulier dans l'attitude adoptée à l'égard des membres des « sectes » religieuses, même si les recherches macrosociologiques ne correspondent pas à la complexité de la réalité locale, telle qu'elle est analysée par différents chercheurs. A la question « quelle attitude doit-on avoir à l'égard des membres des sectes religieuses ? », les réponses à un sondage effectué par le Centre russe d'étude de l'opinion publique⁵ sont les suivantes (Levada 1999: 13):

⁴ L'attitude à l'égard de l'Occident reste néanmoins très ambiguë. Si le discours de confrontation semble de plus en plus marqué et si le patriotisme s'accompagne d'une nostalgie de la Russie comme grande puissance, la popularité de cette idée ne signifie néanmoins pas que les citoyens soient prêts à soutenir leur pays et à se sacrifier pour sa défense. De plus, les positions anti-occidentales restent très abstraites et sont disjointes des sentiments exprimés à l'égard des populations occidentales elles-mêmes. L'attitude à l'égard des Etats-Unis est ambivalente. En 1998, les Etats-Unis sont les premiers sur la liste des pays considérés comme ennemis de la Russie et en seconde position sur celle des pays amis. Quelles que soient les sympathies et les antipathies, une part importante de jeunes souhaitent quitter la Russie pour — par ordre de préférence — les Etats-Unis, l'Allemagne, la Grande-Bretagne ou encore la France. Voir Gudkov (1999: 45-46) et Zdravomyslov (1998: 46).

⁵ Les sondages ont été effectués par le Centre russe d'étude de l'opinion publique en novembre 1989 auprès de 1 325 personnes, en novembre 1994 auprès de 2 957 personnes, en mars 1999 auprès de 2

Quelle attitude doit-on avoir à l'égard des membres des sectes religieuses ?

Réponses	1989	1994	1999
Supprimer les groupes	4%	6%	14%
Les isoler de la société	6%	12%	23%
Leur procurer de l'aide	5%	8%	9%
Les abandonner à leur sort	57%	51%	29%

Les recherches microsociologiques donnent une image légèrement différente. D'après des enquêtes locales effectuées par H. Heyno, K. Kaariainen et M. Chterine dans la région de la Volga, même si la population réagit parfois assez violemment à la question des sectes,⁶ elle ne considère pas que leur présence soit un réel problème, sans doute en partie parce qu'elle se désintéresse de la chose publique. L'article de V.B. Iachine montre lui aussi une certaine ambiguïté de la part de la population d'Omsk à l'égard des Nouveaux mouvements religieux, même si les résultats des enquêtes effectuées sont sans doute en partie biaisés du fait que ces dernières ont été commandées par des groupes religieux minoritaires. La situation dans les régions pourrait néanmoins s'être détériorée au cours de ces dernières années. La majorité des experts réunis lors d'une conférence sur les organisations religieuses à Moscou le 13 juillet 2000 considéraient ainsi qu'il y avait actuellement des tensions religieuses importantes dans leurs régions et cette impression semblait avoir augmenté depuis 1997.⁷ Ces tensions étaient dues, selon la plupart d'entre eux, à la présence de Nouveaux mouvements religieux et à la concurrence entre les groupes; peu considéraient que celles-ci avaient pour origine des questions de propriété ou des problèmes interethniques et la majorité de ces experts pensaient que l'Eglise orthodoxe russe attisait ces tensions.

La diversité multinationale pourrait néanmoins elle aussi conduire à l'éclatement de nouveaux conflits sociaux sur une base religieuse. La Russie post-soviétique hérite en effet des conséquences de la politique stalinienne des nationalités, et en particulier du regroupement artificiel de peuples aux cultures et traditions les plus diverses. Dans le Nord-Caucase, le retour sur leurs anciens territoires de certaines populations « déplacées » par Staline pendant la Seconde guerre mondiale a provoqué de très vives tensions avec les nouveaux occupants, en particulier depuis la réhabilitation des « peuples punis » inscrite dans la loi du 26 avril 1991 (Longuet-Marx 2000).

000 personnes. Le sondage de 1989 était effectué sur un échantillon représentatif de la population de toute l'Union soviétique, mais seuls les résultats sur la Russie sont pris ici en compte. Le pourcentage d'indécis n'est pas mentionné.

⁶ Selon M.Chterine, « elle réagit de façon diverse, exprimant une gamme de sentiments, allant de la crainte et de la curiosité à l'irritation et au mépris » (Šterin 2000b: 201).

⁷ Report on the Conference in Religious Organizations in Moscow (13.07.2000), écrit par l'organisation non gouvernementale Human Rights without Frontier.

Différents auteurs attestent d'une islamophobie grandissante en Russie (Malašenko 1999),⁸ nourrie par la multiplication des articles sur le fondamentalisme islamique dans la presse russe. Cette islamophobie est inscrite dans une longue mémoire de conflits en particulier au Daghestan et en Tchétchénie au XIX^{ème} siècle, mais elle trouve aussi ses racines récentes dans la période soviétique où l'islam était présenté comme la religion la plus réactionnaire et dans des événements précis comme la révolution iranienne, la guerre en Afghanistan, le conflit entre la Serbie et la Bosnie, et surtout les deux guerres récemment menées par le pouvoir russe en Tchétchénie. Le nombre croissant de réfugiés musulmans venant du Caucase dans certaines régions de Russie, les attentats de l'automne 1999, mais aussi la crise économique et sociale ont contribué à développer des sentiments de peur à l'égard des populations d'origine caucasienne (Rousselet 2000b). On a vu se développer ces dernières années des formes de racisme à l'égard des populations musulmanes, attestées en particulier par les sondages d'opinion. Réciproquement, les actes de vandalisme se sont multipliés dans les cimetières russes en Tchétchénie. Il est néanmoins encore difficile de savoir à quel point les guerres en Tchétchénie ont contribué non seulement à la recrudescence de sentiments d'islamophobie, mais aussi à l'exacerbation des tensions religieuses en dehors du Caucase-Nord. Il est vrai que les guerres en Tchétchénie n'ont provoqué aucune réelle mobilisation dans les régions, si ce n'est un soutien de la part de la population russe à V. Poutine pour en finir avec la crise du Caucase. Les soldats volontaires qui se sont engagés dans la guerre l'ont souvent fait pour des raisons non pas religieuses ou patriotiques, mais à des fins pécuniaires.

S'agissant de la place de l'islam dans la vie publique et de sa radicalisation dans les républiques musulmanes de Russie, une étude américaine effectuée en 1993 dans cinq d'entre elles mettait, entre autres, en avant des variations liées à la présence ou non de la tradition soufie; au Tatarstan, où celle-ci est absente, la société était alors encore très sécularisée, contrairement à ce qui s'observait en Tchétchénie et au Daghestan (Lehmann 1997). Cette analyse est confirmée par les évolutions récentes. Ainsi, au Daghestan, on observe une réislamisation par le bas et une radicalisation des sentiments religieux nourries par la crise économique et politique (Yemelianova 1999; Ware et Kisriev 2000). Dans le Nord-Caucase, parallèlement au soufisme, forme traditionnelle de la religion, se développe le wahhabisme, plus radical, venu du Moyen-Orient, qui « s'efforce de dépasser le clanisme, le tribalisme, l'ethnicité, voire le nationalisme et tente d'unifier l'ensemble des peuples du Caucase sous la bannière de la religion ». (Longuet-Marx 2000: 40). Lors de la conférence de juillet 2000 sur les organisations religieuses mentionnée plus haut, les représentants du Daghestan affirmaient qu'il y avait désormais 300 groupes wahhabites dans la république. Ceux-ci recrutent tant parmi les pauvres que parmi les jeunes intellectuels ayant effectué des études au Moyen-Orient; quant à l'ancienne intelligentsia, restée longtemps influencée par l'héritage de l'athéisme soviétique (Siverceva 1999), elle y trouve la possibilité d'accéder au savoir sans

⁸ On a entre autres pu noter la multiplication d'incidents autour de la construction de mosquées (*Islam v SNG* 1998: 161).

passer par les structures religieuses traditionnelles. Selon F. Longuet-Marx (2000: 41), « si le ‘confrérisme’ exprime la société rurale traditionnelle, le wahhabisme incarne, lui, une double contestation: contre les Russes, mais aussi contre la société traditionnelle. Cela explique que les Russes, au Daghestan comme en Tchétchénie, aient pu obtenir le soutien de représentants de l’islam traditionnel, comme le mufti tchétchène Kadyrov ». La réislamisation de la région ne provoquerait plus, exception faite de la Tchétchénie, de poussées séparatistes; bien au contraire, le maintien dans la Fédération de Russie apparaîtrait aujourd’hui comme le meilleur moyen d’éviter les conflits ethniques.

Au Tatarstan, le président Chaïmiev tente de maintenir une certaine parité entre les confessions⁹ et la population resterait encore assez peu marquée par la renaissance de l’islam (Voroncova et Filatov 1998). Une enquête réalisée par Kaariaïnen et Furman (2000)¹⁰ précise que la pratique religieuse des Tatars, tout comme celle des Russes orthodoxes, reste faible: 10% vont à la mosquée plus d’une fois par mois, 57% n’ont jamais lu le Coran et 50% ne suivent pas les prescriptions alimentaires. En ce qui concerne l’attitude des Tatars à l’égard des autres peuples, les Russes, les Ukrainiens et les Biélorusses sont ceux pour lesquels le pourcentage d’attitudes positives est le plus élevé, les Tchétchènes se trouvant au bas de la liste avec seulement 62% d’attitudes positives.¹¹ Les Russes du Tatarstan ont, par ailleurs, à 92% une attitude positive à l’égard de l’islam, le chiffre pour les Russes de Russie s’élevant à 57%. Il semblerait donc que cette région ne soit pas marquée pour l’instant par les conflits religieux. Néanmoins, Kaariaïnen et Furman (2000: 233 sqq) observent un fort intérêt de la part des Tatars de la jeune génération pour l’indépendance du Tatarstan, alors même que l’attitude des jeunes à l’égard de la population russe du Tatarstan est globalement plus positive que celle des générations plus anciennes, et que les jeunes sont par exemple plus favorables aux mariages mixtes. Si les Tatars des anciennes générations combinent leur traditionalisme religieux avec un loyalisme certain à l’égard de l’Etat russe, la quête d’indépendance des jeunes est plus liée à des valeurs démocratiques, à la recherche de liberté et d’égalité des droits. Mais cette quête d’indépendance peut provoquer une radicalisation de l’islam, déjà visible auprès d’une frange de la jeunesse tatare.

S’agissant des régions où les musulmans sont minoritaires, la situation est loin d’être uniforme. Dans les zones de fortes migrations de populations fuyant la guerre en Tchétchénie, les tensions sont importantes, et, au sud de la Russie, dans les régions de Krasnodar, Stavropol et Rostov, les sentiments de xénophobie à l’égard des populations d’origine caucasienne se développent (Vitkovskaja et Malašenko 1999); le renouveau cosaque y contribue par ailleurs à la radicalisation religieuse.

⁹ Le nombre de mosquées dépasse néanmoins celui des églises, les Tatars étant plus enclins à faire des dons pour la reconstruction des lieux de culte que les orthodoxes.

¹⁰ Cette enquête a été réalisée en 1999, auprès de 618 personnes dont 274 Tatars.

¹¹ Les Tchétchènes ne bénéficient que de 49% d’attitudes positives au sein de la population russe du Tatarstan. On reste néanmoins étonné par ce chiffre qui laisse planer une certaine incertitude sur la fiabilité des réponses données par les interviewés.

Dans l'oblast' d'Omsk, d'après l'étude de V.B. Iachine, il n'y aurait en revanche pas de conflits interreligieux. Ni dans la région de Nijni-Novgorod, limitrophe du Tatarstan et constituée de peuples très divers: Russes, Mordves et Tchouvaches de tradition orthodoxe ou païenne, mais aussi Tatars de religion musulmane. Une étude menée en 1995 par l'Institut des manuscrits et des livres anciens de la région de la Volga atteste que la plupart des villages sont constitués selon des critères ethniques et que si les Tchouvaches s'installent indépendamment de toute considération ethnique, il est rare de trouver des villages russo-mordves et encore plus des villages russo-tatares. Quant aux mariages russo-tatars, ils seraient très exceptionnels. Les conflits ethniques seraient en revanche inexistantes. Si les comportements religieux à la marge de l'orthodoxie et du paganisme au sein des populations mordves et tchouvaches provoqueraient un sentiment de méfiance, les Russes seraient respectueux des Tatars et de leurs pratiques.¹²

2. La gestion étatique de la diversité religieuse: vers quel modèle de laïcité?

Comme l'attestent les différents articles du dossier, la gestion étatique de la pluralité religieuse est marquée par de fortes ambiguïtés. Celles-ci proviennent à la fois des multiples héritages de la Russie post-soviétique, de l'évolution du régime politique, des conflits entre instances politiques, de la place occupée par l'Eglise orthodoxe russe sur la scène publique, mais aussi de l'évolution des attitudes politiques et religieuses. Au-delà des discours formels sur la nécessaire restauration de l'identité orthodoxe de la Russie, la réalité est plus complexe. D'après certains observateurs, la guerre dans les Balkans aurait brisé tout espoir de faire de l'orthodoxie une idéologie politique; une partie des croyants auraient été choqués par l'utilisation de la religion orthodoxe dans la propagande contre l'Occident; la volonté de l'instrumentaliser à des fins politiques serait essentiellement le fait des néophytes (Aleksandrov 1999). Il n'en est pas moins vrai que l'évolution de la législation va dans le sens d'un « pluralisme limité », tel qu'il est défini dans sa contribution par A. Agadjanian.

Dans le contexte de globalisation politique du début de la décennie, dans un esprit de rejet total du régime soviétique et de souci d'atteindre les valeurs universelles, on voit se développer la « liberté de penser » comme « émancipation face à toute doctrine englobante » — cette définition, donnée par J.Baubérot (1999) à propos de la liberté de penser qui marque la laïcité française, semble convenir à la situation d'alors, même s'il ne s'agit alors de se démarquer que de la pensée soviétique. Une nouvelle loi sur la liberté de conscience, adoptée en 1990, en accord avec les conventions internationales, affirme la liberté de conscience et de religion comme un droit intangible du citoyen, proclame l'égalité des formes d'appartenance

¹² Voir les archives de l'Institut. Les chercheurs, effectuant des recherches qualitatives, insistent sur tel ou tel épisode, comme la construction par un ancien président de kolkhoze tatar d'une chapelle orthodoxe, ou l'attitude hostile de villageois à l'égard d'un prêtre orthodoxe insistant sur le danger de l'expansionnisme islamique.

religieuse et de refus de la religion,¹³ et affirme nettement la séparation de l'Eglise et de l'Etat; les mouvements religieux se voient accorder le droit de pratiquer toute activité religieuse et la procédure d'enregistrement qui permet aux unions religieuses d'avoir un statut de personne morale est très simple. Cette loi provoque la multiplication de toutes sortes d'activités religieuses qui acquièrent une grande visibilité sociale.¹⁴

Pourtant, dès 1993, l'Eglise orthodoxe russe assure un lobbying efficace pour que soit amendée cette loi favorable au pluralisme religieux. Et c'est d'abord dans les régions que la situation évolue vers une restriction des droits des minorités religieuses. Entre 1993 et 1997, un tiers des 89 régions de Russie adoptent de nouvelles lois sur la liberté de conscience. Il s'agit en particulier des régions de Kaliningrad, Tver, Toula, Kalmykie, Riazan, Vologda, Kostroma, du Tatarstan, d'Oudmourtie, de Perm, Sverdlovsk, Khanty-Mansiïsk, Touva, de l'Amour, de Khabarovsk, Sakhaline, Iaroslavl, Oulianovsk, du Bachkotosrtan, des Iamalo-Nenets, de Bouriatie, de Sakha-Iakoutie et de Primorie (Uzzell 1997: 350 [note 1]). Ailleurs des lois peuvent exister sans être rendues publiques. La définition des religions dites « traditionnelles », c'est-à-dire considérées comme appartenant à la tradition russe, varie selon les endroits, la région de Sverdlovsk estimant par exemple le catholicisme comme l'une d'entre elles. Les régions sont peu soumises aux pressions internationales concernant le respect des droits de l'homme, et elles sont plus que le centre le lieu des compromis politiques et économiques entre autorités politiques et religieuses. C'est bien souvent la hiérarchie locale de l'Eglise orthodoxe qui donne son expertise, voire son autorisation pour l'enregistrement de telle ou telle organisation religieuse. Quant aux fonctionnaires chargés de l'analyse des dossiers, ce sont la plupart du temps les mêmes que ceux qui travaillaient au Conseil aux affaires religieuses à l'époque soviétique.

La situation évolue aussi au niveau fédéral. La loi de 1997, rédigée sous la pression de l'Eglise orthodoxe russe et dans un climat de repli géopolitique identitaire, affirme dans son préambule le « rôle spécial de l'orthodoxie dans l'histoire de la Russie ». Plusieurs articles s'opposent au droit international et à la Constitution de la Russie.¹⁵ On notera en particulier l'article 8.5: « A le droit d'utiliser dans sa dénomination les termes de 'Russie', 'russe' et leurs dérivés, une organisation religieuse centralisée dont les structures ont travaillé, sur des bases légales, au moins cinquante ans à partir du moment où la dite organisation a adressé à l'organisme d'enregistrement une demande d'enregistrement officiel ». Cet article renvoie à l'équivalence « russe » / « orthodoxe » qui, comme le montre A. Agadjanian dans sa contribution, remonte loin dans le temps et s'inscrit dans des

¹³ On voit alors se développer les tables rondes où croyants et athées convaincus cherchent ensemble la voie vers les « valeurs universelles ».

¹⁴ Pour les autres lois qui régissent les relations entre les mouvements religieux et l'Etat dans des domaines plus spécifiques, voir Šterin 2000a.

¹⁵ Voir les conclusions des experts de l'Assemblée pour les droits de l'homme du 23 septembre 1997 (*Messenger ecclésial et social* n°24, supplément à *Russkaja Mysl'*, 21 octobre 1997; traduction dans *Istina*, 4, 1997, pp. 412-414).

débats anciens sur l'identité de la Russie. On retrouve des scories de la législation soviétique, comme le traitement spécifique de l'«organisation religieuse étrangère» et l'obligation d'enregistrement des «organisations religieuses n'ayant pas le document qui atteste leur existence depuis au moins quinze ans sur le territoire correspondant»; elles «ont le droit de personne juridique à condition qu'elles soient réenregistrées chaque année jusqu'à l'accomplissement du délai indiqué de quinze ans» (art. 27.3). Or aucun organisme n'a l'obligation de délivrer des attestations de présence de quinze ans.

Depuis lors, si l'esprit de la loi n'a pas été infléchi, la législation évolue dans le sens d'une plus grande conformité avec la Constitution ainsi que vers un assouplissement et une simplification des règles d'application. Plusieurs lois régionales ont été considérées, dès 1998, comme anti-constitutionnelles. L'arrivée au pouvoir de V. Poutine a provoqué le renforcement de l'axe vertical du pouvoir: comme le précise l'alinéa 2 de l'article 2 de la loi sur la liberté de conscience et sur les associations religieuses, les lois régionales devaient ainsi être mises en conformité avec la loi fédérale avant juin 2000. Il est difficile de savoir ce qu'il en est aujourd'hui. Mais dans certaines régions, comme le Tatarstan, la loi régionale continue à différer considérablement de la loi fédérale. Au Bachkotorstan, l'islam est placé en première position dans la liste des religions traditionnelles. S'agissant de la question du réenregistrement des groupes religieux, à l'origine avant le 31 décembre 1999, la pratique a montré la complexité de l'application de la loi, la fréquente incapacité des autorités à la comprendre et à l'appliquer,¹⁶ la date limite a été repoussée au 31 décembre 2000.

A l'affirmation dans la loi d'une religion dominante s'ajoute le souci de classer les groupes religieux et en particulier de distinguer les «sectes» des autres mouvements religieux. Or cette classification à travers laquelle se définit la politique de gestion du religieux s'inscrit dans une longue histoire qu'il n'est pas inutile de rappeler. Au XIX^{ème} siècle, la question est souvent traitée de façon passionnée et partielle, que ce soit par les missionnaires orthodoxes qui considèrent les sectes comme des mouvements hérétiques, opposés à l'Eglise et à l'Etat, ou au contraire par les populistes et les marxistes qui réduisent ces mouvements à des formes de protestation socio-économique. Même pour un libéral comme A.S. Prugavin, les sectes sont la manifestation d'une Russie malade (Prugavin 1904). A la période soviétique, les auteurs d'ouvrages de vulgarisation, mais également d'études scientifiques, opposent très souvent, de façon simpliste et trompeuse, les groupes religieux en secte et Eglise, considérant les sectes comme plus dangereuses et nuisibles que les Eglises. Ils mettent sous ce même vocable, de façon arbitraire, et en se contredisant entre eux, des groupes très différents: mouvements baptistes et évangéliques, Vraie Eglise orthodoxe, groupes monarchistes religieux et même parfois courants vieux-croyants. Si cette approche a pu en embarrasser certains,

¹⁶ Ainsi de nombreuses communautés orthodoxes et musulmanes n'avaient pas pu effectuer les formalités nécessaires à temps. L'ambiguïté de la loi et l'incompétence des fonctionnaires expliquent aussi les difficultés de la Procuration; sur 78 affaires, seulement 11 ont donné lieu à des condamnations.

dans la mesure où elle contredisait à la fois la constitution soviétique, qui prônait l'égalité des droits des groupes religieux, et le principe léniniste de lutte indifférenciée contre tous les types de religion, elle est alors cohérente par rapport à la politique du pouvoir envers les groupes religieux qui refusent l'enregistrement; les principes d'enregistrement par le Conseil aux affaires religieuses correspondent en effet à une grille de répartition des mouvements en fonction de leur caractère « nuisible ». Il ne fait pas de doute que ces classifications anciennes contribuent encore à forger aujourd'hui les représentations des Nouveaux mouvements religieux, et de toutes les religions d'ailleurs. Aux critères pré-révolutionnaires et soviétiques s'ajoute aujourd'hui le critère de la tradition, qui ne fait que reprendre de façon explicite les distinctions anciennes. Sur l'opposition religion traditionnelle/ non traditionnelle se superpose l'opposition soviétique de la religion russe ou étrangère ainsi que celle du groupe religieux lié au pouvoir et de celui qui lui échappe; et la différenciation secte / Eglise renforce cette opposition. A cela s'ajoute une logique proche de celle observée en France. Ainsi, si, comme le souligne D. Hervieu-Léger, la « prégnance du modèle catholique s'est révélée puissante au point de constituer la seule référence à partir de laquelle l'Etat lui-même a pu penser l'organisation et le droit des autres religions » (Hervieu-Léger 1999: 94), il en est de même en Russie où les relations entre l'Eglise orthodoxe et l'Etat modèlent l'ensemble des relations entre les institutions religieuses et l'Etat. On l'a vu de façon évidente à la période soviétique avec l'Eglise baptiste-évangélique, dont l'organisation a été repensée dans le sens d'une recentralisation après la Seconde Guerre mondiale. Et il conviendrait d'analyser sous ce regard l'ensemble des religions dites traditionnelles. Les mouvements qui ne se soumettent pas à ce type de relations font en revanche l'objet de discriminations, et ce n'est pas un hasard si les schismes au sein des mouvements ont porté en grande partie sur leur organisation même.

Il semble bien que l'on retrouve, dès le milieu des années 1990, le ton et les mesures prises à l'encontre des groupes dits « sectaires » au cours de la période soviétique. Ainsi dans un document du ministère de l'Intérieur datant du 23 octobre 1996 et plus précisément dans un paragraphe organisant la lutte « contre le crime organisé », un certain nombre de « sectes étrangères » sont considérées comme indésirables car pouvant contribuer au désordre social. Dans ce document, établi sur la base du ministère de l'intérieur, du FSB, du ministère de la santé, du ministère de la protection sociale et des services du Procureur général de la Fédération de Russie, se trouvent mentionnés la Vraie Eglise orthodoxe, les Témoins de Jéhovah, l'Eglise de l'Unification, l'Eglise du Christ des Saints des derniers jours, la Nouvelle Eglise apostolique. Ces sectes « sont accusées d'être 'a-sociales', de rejeter les obligations constitutionnelles, de mettre en danger la santé morale, psychologique et physique des citoyens et d'avoir attiré des enfants dans leurs rangs et brisé des familles ». Selon le document, « les groupes religieux utilisent l'aide humanitaire, pour attirer dans leurs rangs les citoyens russes et particulièrement les jeunes, et infiltrent les institutions éducatives, militaires et scientifiques » (Dennen 1997). On retrouve les accusations d'espionnage, si

classiques à la période soviétique.¹⁷ Au-delà de la logique identitaire nationale — la Vraie Eglise orthodoxe étant d'autant plus vulnérable qu'elle casse, à l'intérieur même de l'orthodoxie, l'équivalence Russie / Eglise orthodoxe russe —, apparaissent deux logiques politiques anciennes: celle du nécessaire contrôle par l'Etat du mouvement religieux et celle, spécifiquement soviétique, de la « citadelle assiégée » craignant l'incursion des mouvements venus de l'étranger. Les missionnaires sont encore souvent perçus comme des agents de l'impérialisme et comme destructeurs de l'unité nationale et ce, essentiellement dans le Caucase, dans l'Extrême-Orient et dans les régions européennes frontalières, comme Kaliningrad. Plus récemment, une directive du ministère de l'éducation nationale datant de l'été 2000 reprend le même type d'accusation contre 700 groupes religieux étrangers dont la Vraie Eglise orthodoxe, les Témoins de Jéhovah et l'Armée du Salut et demande aux chefs d'établissement la plus grande vigilance contre leurs risques d'infiltration. Cette perception traditionnelle des groupes religieux dits sectaires renvoie à une vision spécifique des relations entre le religieux et le politique et à la prégnance du modèle des rapports entre l'Eglise nationale dominante et l'Etat.

V. Poutine a inscrit la gestion de la pluralité religieuse dans le cadre d'un renforcement de l'Etat, comme l'attestent par exemple les modifications apportées au concept de sécurité nationale. Si le texte de 1997 insistait sur le rôle de l'Eglise orthodoxe russe dans la défense des valeurs spirituelles de la Russie, dans la nouvelle version du concept de sécurité nationale, c'est la politique de l'Etat qui devrait prendre en charge l'« éducation morale et spirituelle de la population »; la position à l'égard des « sectes religieuses » diffère dans les deux versions. Si le texte antérieur présentait comme une menace pour le pays « le rôle destructeur de certaines formes de sectes religieuses », la nouvelle version parle de « l'influence négative des missionnaires étrangers ». C'est aussi dans le sens d'un contrôle accru de l'Etat sur les activités des organisations religieuses, et du pouvoir fédéral sur les sujets de la Fédération que se sont exprimées les personnalités officielles lors la conférence de juillet 2000 citée précédemment. Les médias devraient être plus largement sollicités; elles devraient couvrir plus souvent les activités des organisations religieuses, à la fois pour encourager la tolérance, mais aussi pour renouveler l'ordre social.

Un des axes de la politique de V. Poutine semble ainsi être, dans le cadre de la « dictature de la loi », de lutter contre les décisions arbitraires, mais l'autre axe, prolongeant les pratiques politiques soviétiques, consiste aussi à distinguer les mouvements et leurs leaders à l'aune de leur loyalisme à l'égard de l'Etat russe. C'est dans ce sens qu'il convient d'interpréter l'évolution de la politique du pouvoir à l'égard des communautés musulmanes de Russie. Comme le souligne F. Daucé, il existe au sein des classes dirigeantes une réelle islamophobie. Mais

¹⁷ On lit ainsi dans ce document: « Se servant de la religion comme couverture, les représentants étrangers des organisations ci-dessus mentionnées créent des réseaux qui leur permettent de réunir des informations socio-politiques, économiques, militaires et autres sur les processus qui déterminent la position stratégique de la Russie ».

parallèlement à celle-ci, on voit aussi se développer tout un discours, inscrit lui dans une mémoire eurasiennne et propagé essentiellement par des théoriciens de la révolution conservatrice ou du national-communisme, sur l'alliance dans l'espace russe des mondes orthodoxe et turco-musulman. Un des objectifs du pouvoir est actuellement d'interdire les mouvements radicaux, venus du Koweït et de l'Arabie Saoudite et considérés par certains comme des agents des Etats-Unis, de limiter le développement des organisations musulmanes concurrentes et de favoriser celles qui sont jugées fidèles au pouvoir en place.

Deux domaines permettent d'éclairer plus précisément cette question de la gestion de la pluralité religieuse: l'armée et l'éducation. L'article de F. Daucé montre l'entrecroisement des différents problèmes qui se posent et la cohabitation d'une quête de légitimités traditionnelle et légale-rationnelle, mais aussi la confrontation entre le souhait de chercher un nouveau soutien pour l'armée auprès de l'Eglise orthodoxe et la réalité sociologique d'une institution où le pourcentage de croyants est peu important et où l'héritage de l'athéisme reste fort. Tout comme dans le reste de la population, la proportion de croyants a eu tendance à diminuer au sein des forces armées en 1998-1999¹⁸ et le sentiment d'appartenance institutionnelle reste assez faible. D'après une étude effectuée par l'armée, on observerait des tensions entre chrétiens orthodoxes, chrétiens d'autres confessions et musulmans, mais aussi entre croyants et non croyants; et la participation de prêtres orthodoxes à des manifestations publiques ainsi que la bénédiction de matériel militaire contribueraient à exacerber ces tensions.¹⁹ Les deux guerres en Tchétchénie ont rendu la situation encore plus complexe. La politique de l'Etat et du commandement militaire oscille entre l'utilisation de la référence religieuse pour mobiliser la population russe, le discours legaliste et l'alliance avec les autorités musulmanes modérées contre l'islam radical. Les positions officielles prises par les autorités politiques et la hiérarchie orthodoxe ne peuvent néanmoins pas résumer la situation. Comme le montre F. Daucé, les accords signés au niveau des hiérarchies ne sont pas toujours appliqués et dépendent de considérations microsociologiques, dont l'éventuelle appartenance religieuse du chef de l'administration militaire sur place ou la présence de cadres religieux formés. Ainsi que le souligne Furseth (2000), la gestion de la pluralité religieuse renvoie à l'opposition entre la sphère publique et la sphère privée, mais en Russie cette distinction se joue de façon particulièrement complexe. Si l'Eglise orthodoxe russe pense son action dans la société à travers ses relations avec l'Etat, tout comme d'ailleurs l'ensemble des religions dites traditionnelles qui ont adopté l'exemple de l'Eglise dominante, les autres religions s'inscrivent dans une relation moins institutionnelle avec le pouvoir politique. Aux stratégies officielles s'opposent des stratégies « par le bas ». Si l'espace public est dominé par les accords entre l'Eglise orthodoxe russe et l'Etat, et si l'on observe effectivement des cas de discrimination flagrante à l'encontre de certains mouvements religieux, on ne saurait en conclure que les religions « non

¹⁸ On se référera à l'article de F. Daucé qui donne les résultats d'enquêtes sociologiques dans l'armée.

¹⁹ Enquête effectuée par L.V. Peven et V.M. Gruzdev, citée par F. Daucé; voir aussi « Vo što verjat soldaty? » [En quoi croient les soldats ?], *Nezavisimaja Gazeta-Religii*, 23 février 2000.

traditionnelles » ne peuvent occuper une partie du champ public. Néanmoins, les accords se concluent alors essentiellement sur la base de relations personnelles.²⁰

S'agissant des questions d'éducation, les relations entre l'Eglise orthodoxe et l'Etat ne sont pas encore définitivement tranchées et plusieurs logiques interfèrent dont la commercialisation de l'éducation qui entraîne une partie de la population en âge de scolarisation vers les écoles confessionnelles (voir le texte de M.Sivertsev). Dans un contexte, où l'école est appelée par Vladimir Poutine à transmettre les valeurs morales et patriotiques, un accord de coopération a été signé entre l'Eglise orthodoxe et le ministère de l'Education en avril 2000. Un des débats majeurs tourne autour de l'introduction dans les universités laïques d'un enseignement de théologie,²¹ des normes qui doivent être mises en place au niveau fédéral, et du diplôme d'Etat qui devrait être délivré. Devant la constatation largement répandue d'un vide idéologique à combler, certains affirment la nécessité de remplacer l'enseignement de l'athéisme scientifique par celui de la théologie — même si ce dernier n'aurait pas le caractère obligatoire du premier. Seules les religions enregistrées dans la loi de 1997 pourraient être enseignées, mais certains observateurs craignent que l'introduction de l'enseignement des religions se fasse aussi à partir de considérations financières. Ces questions renvoient tant à celle de l'autonomie des universités qu'au nécessaire contrôle des standards éducatifs et au problème du manque d'enseignants formés.²²

3. Religion, communauté et territoire

Etant donné la visibilité de l'Eglise orthodoxe et sa place dans l'espace public, on ne saurait ignorer sa position concernant la question de la gestion de la pluralité religieuse. Dans le cadre de la nouvelle doctrine sociale, adoptée en août 2000 par le Synode des évêques, elle s'est exprimée d'une part par rapport à la question de la nation, et d'autre part par rapport à la question de la laïcité et de la liberté de conscience. Il convient néanmoins de noter que cette doctrine reste un texte

²⁰ Ainsi, certes dans un autre domaine, une paroisse catholique particulièrement active à Vladivostok entretient des relations étroites avec des prisons locales de femmes et l'un des paroissiens a été nommé au Conseil de patronage de l'une d'entre elles. Il est un fait que les moyens financiers dont bénéficient certains mouvements religieux contribuent à leur donner une place dans l'espace public.

²¹ Une lettre au ministre de l'enseignement général et secondaire V.M. Filippov signée le 21 janvier 1999 par le patriarche Alexis II, Iou. Osipov, président de l'Académie des sciences de Russie, N.D. Nikandrov, président de l'Académie de l'éducation de Russie et V.A. Sadovnitshi, président de l'Université d'Etat de Moscou et président de l'Union des présidents d'université de Russie, propose l'introduction d'un enseignement public de théologie. Les signataires déplorent dans cette lettre la disparition des fondements spirituels et moraux de la nation et affirment que son absence « empêche l'intégration de la science russe dans l'espace scientifique mondial et contribue à l'état lamentable des recherches russes en sciences humaines ». Voir extraits de la lettre dans « L'enseignement religieux à l'école ? », *Le courrier des pays de l'Est*, août 2000, p. 45-47.

²² S.P. Karpov (doyen de la faculté d'histoire de l'université d'Etat de Moscou; président de la section de théologie et d'histoire de l'association des universités de Russie chargée des normes d'éducation — U.M.O. —), « Teologija v svetskih vuzah. Ee vvedenie ne stanet novym ideologiceskim imperativom » [La théologie dans les instituts supérieurs laïques. Son introduction ne deviendra pas un nouvel impératif idéologique], *Nezavisimaja Gazeta- Religii*, 29 novembre 2000.

d'appareil rédigé au sein du département des relations extérieures du Patriarcat de Moscou, apparaissant plus comme un compromis entre différentes tendances au sein de la hiérarchie que comme une réelle doctrine sociale répondant de façon complète aux défis lancés par la modernité à l'Eglise orthodoxe russe. Le document reste à maints égards extrêmement ambigu, en particulier en ce qui concerne les relations entre l'Eglise et l'Etat. La nouvelle doctrine prend certes acte de la sécularisation du pays, mais, tout en affirmant la séparation de l'Eglise et de l'Etat et rendant possible la désobéissance civile (ce qui rompt définitivement avec le principe de la symphonie et qui apparaît comme une réponse à la Déclaration de Serge), elle appelle à une collaboration entre l'Eglise et l'Etat.²³

A. Agadjanian montre à travers l'histoire les liens étroits qui se tissent entre l'orthodoxie et la nation, et le maintien de logiques qui remontent aux origines même du christianisme en Russie. Le document d'août 2000 réaffirme en quelque sorte l'idée de l'Eglise de la majorité comme « âme de la nation ». Alors que la question du multiculturalisme de l'Etat russe est passée sous silence — l'Eglise ignorant le problème de son positionnement dans un contexte plurinational et pluriconfessionnel —, alors que la notion de « valeurs universelles » si souvent proclamée à la fin des années 1980 et au début des années 1990 a disparu, on voit apparaître celle de « patriotisme chrétien ». Cette position renvoie à l'approche théologique de la communauté au sein de l'orthodoxie, celle-ci primant sur les droits de l'individu; et cette priorité donnée à la communauté explique les rapports difficiles que l'Eglise orthodoxe russe entretient avec les Eglises occidentales, dont l'Eglise catholique.²⁴ La réaffirmation de la nation orthodoxe renvoie aussi à la difficulté de la Russie à se repenser après l'éclatement de l'Union soviétique. L'affirmation, dans le préambule de la loi de 1997, d'un « rôle spécial de l'orthodoxie dans l'histoire de la Russie » s'explique par la difficile distinction entre citoyenneté et nationalité russes.

La religion de la communauté se pense en lien très étroit avec le territoire, symbole à la fois d'universalité et d'ancrage national. Face à la globalisation, l'Eglise orthodoxe tente de défendre ce qu'elle appelle son « territoire canonique », se référant en particulier à l'apôtre Paul dans *Rm* 15, 20-21: « Mais je me suis fait un point d'honneur de n'annoncer l'Évangile que là où le nom de Christ n'avait pas encore été prononcé, pour ne pas bâtir sur les fondations qu'un autre avait posées. Ainsi je me conforme à ce qui est écrit: *Ils verront, ceux à qui on ne l'avait pas*

²³ Pour une analyse de cette doctrine sociale, voir Calvez 2001.

²⁴ Le document signé en 1993 à Balamand entre catholiques et orthodoxes montrait ainsi clairement comment certaines positions occidentales, imprégnées par les valeurs dites universelles de la liberté de conscience, ont pu heurter les orthodoxes moins préoccupés des droits de l'homme que de la communauté et de la tradition. C'est ainsi que dans le texte final de la règle pratique n° 27 a été supprimée la phrase portant sur « le droit de chacun d'adhérer à l'Eglise de son choix » et ajoutée cette autre phrase: « Il appartient aux dirigeants des communautés d'aider leurs fidèles à approfondir leur loyauté envers leur propre Eglise et envers sa tradition... » (« Déclaration de Balamand », *Istina*, 4, 1993, p. 391. Voir aussi « Une appréciation orthodoxe-catholique commune sur la Déclaration de Balamand. Consultation orthodoxe-catholique des Etats-Unis », *Istina*, 1, 1996, p. 35-40).

annoncé, et ceux qui n'en avaient pas entendu parler comprendront. » Plus d'une fois, Cyrille de Smolensk, chef du département des relations extérieures du Patriarcat de Moscou, a défendu le principe d'une « Église locale » pleinement en charge des chrétiens sur un lieu donné. Différentes logiques s'imbriquent dans cette opposition aux missionnaires étrangers sur le territoire de la Russie, les considérations théologiques passant sans doute après d'autres griefs, d'ordre économique et politique, et se nourrissant de réflexions anciennes provenant de la période soviétique, mais aussi pré-révolutionnaire (Rousselet 2001).

L'ancrage communautaire, territorial et national doit être considéré en relation avec la position de l'Église orthodoxe russe à l'égard de la tradition, une tradition pensée dans son intangibilité. Le traditionalisme religieux renvoie à une conception du multiculturalisme pensé comme « symphonie des cultures », comme conservation et juxtaposition de traditions religieuses et communautaires, par opposition au néolibéralisme occidental, à la globalisation qui uniformise les cultures et aux normes internationales qui placent en leur centre les droits de l'homme. Dans le document sur la doctrine sociale, l'Église orthodoxe russe insiste sur le fait qu'elle est prête à coopérer avec les confessions traditionnelles, et s'oppose fermement au prosélytisme. Elle ajoute: « 6.3. L'Église orthodoxe fait la distinction entre les confessions chrétiennes qui proclament leur croyance dans la Trinité, la divinité humaine du Christ, et les sectes qui réfutent les dogmes chrétiens fondateurs. Elle reconnaît aux chrétiens d'autres confessions le droit de témoigner et de donner une éducation religieuse parmi les populations qui leur sont traditionnellement attachées et elle s'oppose à toute activité missionnaire des sectes. »

La question de l'Etat de droit et des droits de l'homme n'est pas considérée dans la doctrine sociale proclamée en août 2000, et l'on note une confusion, traditionnelle, entre le droit et la morale (Novik 2000: 260). Quant à la liberté de conscience, elle n'est envisagée que négativement, comme un principe permettant à l'Église de survivre dans un contexte déchristianisé: « La promulgation du principe de la liberté de conscience prouve la décadence du système des valeurs spirituelles et la perte de l'aspiration au salut de la majeure partie de la société... L'affirmation comme un principe juridique de la liberté de conscience prouve que la société a perdu ses buts et ses valeurs religieuses. Une telle affirmation est l'effet de l'apostasie massive et d'une méconnaissance évidente de la mission de l'Église, qui est de combattre le péché ». Comme l'affirme un observateur orthodoxe de Saint-Pétersbourg, Dimitri Kratov, « dans l'Église orthodoxe russe, la liberté de conscience a toujours été affirmée comme venant du Christ lui-même »; ce à quoi le Synode des évêques s'opposerait, ce ne serait pas tant à la liberté de conscience qu'à celle-ci en tant que principe constitutionnel. Si l'on se tourne vers l'histoire de la Russie pré-révolutionnaire, on remarque d'ailleurs que ce sont des groupes

religieux minoritaires, les baptistes et les chrétiens évangéliques, et non l'Eglise orthodoxe russe, qui au XIX^{ème} siècle appelèrent à la liberté de conscience.²⁵

4. Conclusion

La loi fédérale de 1997, tout comme les accords passés entre l'Eglise orthodoxe russe et le gouvernement fédéral dans les domaines de la défense, de l'éducation, de la culture, de la santé et de la bienfaisance dans les prisons, ou la construction d'églises sur des budgets publics laissent penser à la mise en place d'une nouvelle donne où l'Eglise orthodoxe acquiert une place politique majeure. Paradoxalement, avec le rejet du système soviétique, la liberté de penser est de moins en moins affirmée et il semble que l'on passe d'un athéisme militant à un monde où le non-croyant a de moins en moins sa place.²⁶

Cependant, outre le fait qu'il convient de prendre en compte l'instabilité des équilibres d'un pays à la législation en cours d'élaboration et sujette à de fréquentes modifications, d'autres dimensions interfèrent avec ces logiques globales. Plus que jadis encore, la question du pluralisme doit être abordée au niveau des régions. On a vu comment certaines législations régionales en matière religieuse restaient en contradiction avec la loi fédérale, comment la gestion de la pluralité religieuse dépendait en grande partie des relations entretenues entre les autorités politiques et religieuses, et comment, dans certaines régions, la hiérarchie orthodoxe locale agissait en conseillère de pouvoirs locaux et contribuait aux décisions concernant l'enregistrement des organisations religieuses. La gestion de la pluralité s'opère aussi parfois, comme le montre l'exemple d'Omsk, dans un contexte de conflits entre instances dirigeantes au sein d'une même région; la multiplication des structures chargées de la gestion des groupes religieux contribue à des conflits de compétence et à une politique souvent ambiguë.

La laïcité à la russe est mise à mal par deux problèmes: celui de la gestion des communautés musulmanes, en particulier dans le contexte de la guerre avec la Tchétchénie, et celui de l'attitude à adopter à l'égard des Nouveaux mouvements religieux et de façon générale des organisations religieuses d'origine non russe qui se développent au gré de la globalisation. L'évolution de ce modèle de laïcité, les relations entre l'Etat russe et l'Eglise orthodoxe russe, la place que celle-ci devrait occuper dans un espace religieux de plus en plus pluriel à cause de la globalisation, sont rendues difficiles par le télescopage de plusieurs héritages, bien soulignés dans le document sur la doctrine sociale de l'Eglise orthodoxe: celui de la symphonie byzantine, celui des relations effectives entre l'Eglise orthodoxe russe et l'Etat au XIX^{ème} siècle et enfin l'héritage de l'athéisme de type soviétique. La généalogie

²⁵ *Russkaja Mysl'*, 7 septembre 2000. Traduit dans *Istina* 45 (3), 2000, p. 302-303. Aujourd'hui, ceux qui défendent la liberté de penser et la liberté de conscience sont essentiellement des protestants et des personnes ayant travaillé dans une perspective athée militante à la période soviétique.

²⁶ Ceux qui défendent la liberté de penser et la liberté de conscience sont essentiellement des protestants et des personnes ayant travaillé dans une perspective athée militante à la période soviétique.

de l'histoire des relations entre l'Eglise orthodoxe et l'Etat devrait éclairer les raisons de l'ambiguïté de celles qui s'instaurent aujourd'hui. A cela s'ajoute le fait que les modèles que la Russie pourrait imiter sont divers. Enfin les positions des diverses autorités politiques et religieuses sont extrêmement variées et un consensus est difficile à trouver.

La Russie post-soviétique a connu plusieurs formes de pluralisme religieux, dont on observe aujourd'hui une certaine confusion. Le « pluralisme-émancipation », tel qu'il est défini par F. Champion (Champion 1999), trouve paradoxalement son origine dans l'héritage soviétique, la renaissance religieuse se greffant sur un terreau athée. Il paraît répondre au contexte largement sécularisé de la société russe, ainsi qu'à l'affirmation d'une nécessaire liberté de penser. Le pluralisme-émancipation répond aussi à l'affirmation politique des valeurs universelles et au souhait d'entrer dans la civilisation mondiale. Or dans la perspective d'une ethnicisation au cours de la dernière décennie de la religion orthodoxe (même si cette tendance est assez largement visible dès la Seconde Guerre mondiale, l'Eglise orthodoxe russe devant alors sa survie en grande partie à son patriotisme et au lien étroit qu'elle entretient avec l'histoire nationale russe), cette logique du pluralisme-émancipation perd de sa force, et cette perte est symbolisée par la mise à l'index de toute forme d'athéisme et les attaques contre les Nouveaux mouvements religieux. Dans cette perspective, on peut sans doute parler de la réémergence d'un « pluralisme limité », au sens donné par A. Agadjanian, trouvant son origine dans une longue tradition historique. Il existe aussi un pluralisme identitaire, communautaire, reconnu par l'Etat russe comme par l'Eglise orthodoxe russe, même si la supériorité de la nation russe est affirmée et si les intérêts de l'Etat priment sur la reconnaissance des particularismes. Cette tension entre les logiques étatiques uniformisatrices et la nécessité de prendre en compte une diversité religieuse reconnue, particulièrement visible dans l'armée et dans l'éducation, n'a cependant rien de spécifique à la Russie, tout Etat moderne semblant confronté à cette difficulté.

On voit coexister en Russie un pluralisme, inscrit dans des normes légales, avec l'affirmation, au même moment, d'une fonction de légitimation de l'Etat par la religion orthodoxe; logiques modernes et traditionnelles semblent coexister. Le pluralisme religieux de type occidental, tel qu'on a tenté de l'imposer en Russie au début des années 1990, trouve ses racines dans une certaine définition de la religion qui implique la séparation du temporel et du spirituel (Champion 1999). Or, comme le montrent les fondements de la doctrine sociale de l'Eglise orthodoxe russe d'août 2000, la religion orthodoxe russe conçoit la relation entre le spirituel et le temporel de façon différente. La définition légale inspirée de l'Occident s'oppose à une autre définition, véhiculée par l'Eglise orthodoxe russe, qui implique la confusion de la communauté religieuse et de la communauté ethnique.

Ces différentes contradictions renvoient à un enjeu central. Tout comme en Occident, la gestion de la pluralité religieuse dépend de l'identité accordée par les différents acteurs à leur pays: la société russe est-elle une société majoritairement

orthodoxe, une société sécularisée, une société pluri-religieuse ? La réponse à la question, résolue scientifiquement, dépend plus globalement de l'évolution politique du pays. Elle varie, peut-être plus qu'ailleurs, en fonction de contextes locaux. Au discours du pouvoir central, lui-même déjà polymorphe, aux idées véhiculées par les médias, se juxtaposent des pratiques par le bas qui contournent parfois de façon significative les normes centrales. Entre autres aussi sous les effets de la globalisation — et même si celle-ci provoque une uniformisation formelle juridique —, le local devient, en Russie du moins, le niveau le plus pertinent de l'analyse du pluralisme religieux.

Enfin, la gestion russe de la pluralité religieuse permet de prolonger le débat proposé par S.N. Eisenstadt (2000) sur la question d'un « choc des civilisations » qui pourrait sonner le glas de la modernité. L'Eglise orthodoxe russe, en s'opposant à certains groupes religieux, s'oppose également au processus de globalisation, défini comme un processus d'universalisme hégémonique de l'Occident, et en particulier des Etats-Unis; elle défend des valeurs largement traditionnelles et a effectivement des difficultés à se penser dans une modernité de type occidental. On ne peut néanmoins réduire la position de l'Eglise orthodoxe russe à cette logique de confrontation. Ainsi, c'est moins en termes de « choc des civilisations » que le métropolite Cyrille de Smolensk pense le rapport à l'Occident, qu'en termes de juxtaposition des cultures; l'Europe serait par excellence le lieu du dialogue des traditions et des cultures. L'idée d'un « choc des civilisations » paraît d'autant plus inadéquate qu'il existe une diversité religieuse reconnue par les différents groupes religieux, dont l'Eglise orthodoxe russe; la pluralité s'inscrit au cœur même de la civilisation russe. Mais cette pluralité reconnue est pensée dans la tradition; la pluralité issue de la globalisation et de la modernité est en revanche critiquée par les mouvements religieux inscrits sur le territoire religieux russe depuis plusieurs siècles. Et en fait, c'est moins à la pluralité religieuse qu'à une disparition des territoires et à un effacement des frontières que s'opposent ces différents mouvements, qu'il s'agisse de l'Eglise orthodoxe russe ou des directions spirituelles musulmanes. Enfin, leur attitude à l'égard de l'Occident s'inscrit dans un contexte marqué à la fois par la renaissance des identités et par une inévitable inscription dans le monde global; et c'est aussi cette double tendance qui explique les ambiguïtés de la politique russe à l'égard de la pluralité religieuse. Si l'on ne peut assurément pas affirmer que la Russie adopte aujourd'hui le modèle occidental de la modernité, on ne peut pas non plus en conclure qu'elle tourne le dos à toute forme de modernité.

Bibliographie

- ALEKSANDROV, V. 1999. « Prepjatstvija slujeniju i nesbyvšiesja nadejdy. O social'noj roli pravoslavija v sovremennoj Rossii » [Les obstacles au service et les espoirs déçus. Le rôle social de l'orthodoxie dans la Russie contemporaine]. *Nezavisimaja Gazeta* 21 (44) (10 novembre).
- BAUBEROT, J. 1999. « Laïcités, sectes, société ». In: F. Champion et M. Cohen, éd., *Sectes et démocratie*, Paris: Seuil, 1999, 314-330.

- CALVEZ, J.Y. 2001. « Une doctrine sociale de l'orthodoxie russe ». *Etudes*, avril: 511-520.
- CHAMPION, F. 1999. « De la diversité des pluralismes religieux ». *MOST Journal on Multicultural Societies* 1(2).
- DENNEN, X. 1997. « Les mesures prises en Russie à l'encontre de la 'Vraie Eglise orthodoxe' ». *Istina* 42 (4): 352-356
- DUBIN, B. 1997. « Religija, cerkov', obščestvennoe mnenie ». *Svobodnaja Mysl'*, novembre: 94-103.
- EISENSTADT, S.N. 2000. « The Resurgence of Religious Movements in Processes of Globalisation – Beyond End of History or Clash of Civilizations ». *MOST International Journal on Multicultural Societies* 2(1).
- FURSETH, I. 2000. « Religious Diversity in Prisons and in the Military – the Rights of Muslim Immigrants in Norwegian State Institutions ». *MOST International Journal on Multicultural Societies* 2(1).
- GUDKOV, L. 1999. « Rossija v rjadu drugih stran: k probleme nacional'noj identičnosti » [La Russie parmi les autres pays: le problème de l'identité nationale]. *Monitoring obščestvennogo mnenija: èkonomičeskie i social'nye peremeny* 1 (41): 39-47.
- HERVIEU-LEGER, D. 1999. « Prolifération américaine, sécheresse française ». In: F. Champion et M. Cohen, éd., *Sectes et démocratie*, Paris: Seuil, 1999, 86-102.
- Islam v SNG* [L'islam en CEI]. 1998. Moscou: Institut Vostokovedenija RAN.
- KAARAINEN, K. et D. FURMAN. 2000. « atary i russkie – verujušhie i neverujušhie, starye i molodye » [Tatars et Russes — croyants et non croyants, jeunes et vieux]. In: K. Kaariainen et D. Furman, éd, *Starye cerkvi, novye verujušhie. Religija v massovom soznanii postsovetskoj Rossii* [Anciennes églises, nouveaux croyants. La religion dans la conscience de masse de la Russie post-soviétique], Moscou-Saint Pétersbourg: Letnij sad, 209-236.
- LEHMANN, S. G. 1997. « Islam and ethnicity in the Republics of Russia ». *Post-Soviet Affairs* 13 (1): 78-103.
- LEVADA, JU. 1999. « Čelovek sovetskij' desjat' let spustja: 1989-1999 (predvaritel'nye itogi sravnitel'nogo issledovenija) » [L' 'homme soviétique' dix ans plus tard: 1989-1999 (conclusions préliminaires d'une étude comparative)]. *Monitoring obščestvennogo mnenija: èkonomičeskie i social'nye peremeny* 3(41): 7-15.
- LONGUET-MARX, F. 2000. « Les sociétés du Nord-Caucase. Ethnies, conflits et traditions ». *Le courrier des pays de l'Est* 1009 (octobre): 36- 42.
- LOTKIN, I. 1998. *Ethnological Monitoring: Omsk Region, Russian Federation*. Moscou. (en russe)
- MALASENKO, A.V. 1999. « Islam v Rossii » [L'islam en Russie]. *Svobodnaja mysl'* 10 (1488): 44-50.
- NOVIK, V. 2000. « Examen critique de quelques aspects du 'Document social' publié par le Synode de Moscou ». *Istina* 45 (3): 255-263.
- PRUGAVIN, A.S. 1904. *Religioznye otščepency (O čerki sovremennogo sektantstva)* [Les renégats religieux (Aspects du sectarisme contemporain)]. Saint Pétersbourg: Obščestvennaja Pol'za.
- RIIS, O. 1999. « Modes of Religious Pluralism under Conditions of Globalisation ». *MOST International Journal on Multicultural Societies* 1(1).
- ROUSSELET, K. 2000a. « L'orthodoxie russe entre patriotisme et individualisme ». *Vingtième siècle-Revue d'histoire* 66 (avril-juin): 13-24.
- ROUSSELET, K. 2000b. « La société russe et les conséquences de l'insécurité ». *Revue internationale et stratégique*, été: 101-111.
- ROUSSELET, K. 2001. « Globalisation et territoire religieux en Russie ». In: J.P.Bastian, F.Champion et K.Rousselet (dir), *La globalisation du religieux*, Paris: L'Harmattan, 183-196.
- SIVERCEVA, T. 1999. « Daghestan: the quest for national identity ». *Central Asian Survey* 18 (3): 359-372.
- ŠTERIN, M. 2000a, « Novye religioznye dvijenija v Rossii 1990-h godov » [Les nouveaux mouvements religieux dans la Russie des années 1990]. In: K. Kaariainen et D. Furman, éd, *Starye cerkvi, novye verujušhie. Religija v massovom soznanii postsovetskoj Rossii* [Anciennes églises, nouveaux croyants. La religion dans

- la conscience de masse de la Russie post-soviétique], Moscou-Saint Pétersbourg: Letnij sad, 150-181.
- ŠTERIN, M. 2000b, « Vzaimootnošenija mejdu cerkov'ju i gosudarstvom i religioznoe zakonodatel'stvo v Rossii v 1990-e gody » [Les relations entre l'Eglise et l'Etat et la législation religieuse dans la Russie des années 1990]. In: K. Kaariäinen et D. Furman, éd, *Starye cerkvi, novye verujušhie. Religija v massovom soznanii postsovetskoj Rossii* [Anciennes églises, nouveaux croyants. La religion dans la conscience de masse de la Russie post-soviétique], Moscou-Saint Pétersbourg: Letnij sad, 182-208.
- UZZELL, L. 1997. « Les restrictions aux droits des minorités religieuses au sein de la Fédération de Russie ». *Istina* 42 (4): 349-351.
- VITKOVSKAJA, G. et A. MALASENKO. 1999. *Neterpimost'v Rossii: starye i novye fobii* [L'intolérance en Russie: anciennes et nouvelles phobies] Moscou: Moskovskij Centr Carnegie.
- VORONCOVA, L.M. et FILATOV, S.B. 1998. « Tatarstanskoe evrazijstvo: evroislam pljus evropravoslavie » [L'eurasisme tatar: euroislam et euroorthodoxie]. *Drujba narodov* 8: 130-139.
- WARE, R.B. et E. KISRIV. 2000. « The Islamic factor in Daghestan ». *Central Asian Survey* 19 (2): 235-252.
- YEMELIANOVA, G. M. 1999. « Islam and nation building in Tatarstan and Dagestan of the Russian Federation ». *Nationalities Papers* 27 (4): 605-630.
- ZDRAVOMYSLOV, A. 1998. « Kto my: 'nacionaly' ili 'grazdane'? » [Qui sommes-nous: des 'nationaux' ou des 'citoyens'?]. *Monitoring obščestvennogo mnenija: èkonomi českie i social'nye peremeny* 2(34): 44-47.

Sur l'auteur

Kathy Rousselet est chargée de recherche au Centre d'Etudes et de Recherches Internationales (CERI) à la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris. Elle est ancienne élève de l'Ecole normale supérieure et docteur en science politique. Après une thèse sur la religion non institutionnalisée en Union soviétique, elle s'est notamment intéressée aux nouveaux processus religieux de la Russie post-soviétique. Elle a co-dirigé le livre *La globalisation du religieux* (Paris: L'Harmattan, 2001). Kathy Rousselet est également rédacteur en chef de la *Revue d'Etudes Comparatives Est-Ouest* (CNRS).

Adresse: Centre d'Etudes et de Recherches Internationales (CERI), Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, France; email: rousselet@wanadoo.fr

Religious Pluralism and National Identity in Russia¹

ALEXANDER AGADJANIAN

Russian Academy of Sciences and Arizona State University

This article deals with the relationship between the Russian Orthodox religion and Russian national identity in the post-Soviet period. After an introductory historical outline, it addresses a number of questions relating to the issue of religious pluralism. It is argued that the “symbolic capital” of Russian Orthodoxy is incorporated in the “formulas of identity” in a number of different ways depending on their respective social and cultural carrier groups as well as on the “model of nation” to which they refer: civic, ethnic or imperial.

Introduction: contemporary nations and religious identity

The idea of Russia as an “Orthodox nation” has a long history; it ties in with both official definitions and popular perceptions; it is also at the core of the historical and philosophical debates that have aimed to delimit the geopolitical place of Russia and to understand the essence of “Russianness”. Russia is by no means unique in this respect. The religious dimension has always played an important role in the self-determination of peoples and nations. The conflicts of ancient and medieval states were conflicts of gods. Religious traditions frequently determined, in one way or another, how cultures and States were divided and united. In Europe, contemporary nation-states developed on the basis of communities that defined themselves partly in terms of their religious affiliation: Catholic, Protestant or Orthodox. Later, in the twentieth century, Islam, Buddhism and Catholicism have played a key role in the formation and legitimation of the new nations of Asia and Latin America.²

¹ This article has benefited from the extremely valuable comments of Matthias Koenig, whom I should like to thank for his help.

² See, inter alia, the article and the collection published by Van der Veer (1999), who contests the thesis put forward by J. Habermas of an initial secular foundation of European modernity. In particular, he compares the roles of Protestantism and of Hinduism in the formation of the British and Indian nation. It is a quite widely held view that the paradigm of a strong link between modernity and secularization is a purely European phenomenon. S. Warner has shown that it does not apply to the history of the United States, where modernization in the nineteenth and twentieth centuries proceeded alongside turbulent religious activity (Warner 1993); the role of the “biblical” tradition in American national consciousness is beyond dispute. Furthermore, even in Europe, the

International Journal on Multicultural Societies (IJMS), Vol. 2, No. 2, 2000: 97 - 124

However, paradoxically, contemporary nations have developed not only by tying into a particular cultural continuity and a given religious tradition, but also by distancing themselves therefrom. Indeed, the civic values that have come to the fore, based on individual freedoms, presuppose that the new “imagined community” transcends “primordial bonds”, including ethnic and religious ones. The nineteenth- and twentieth-century nation, composed of “free citizens” and founded on natural law, embodies religious pluralism as a fundamental principle. Thus, while eighteenth-century France could be described as a “Catholic country”, the same designation in the twentieth century points to nothing more than the existence of a tradition or the fact of a quantitative predominance of Catholicism over other religions. The United States in the nineteenth century could by the same token regard itself as a “Protestant nation”, whereas by the end of the twentieth century such an association of terms had become practically meaningless. And even in countries where, in one way or another, a State religion still exists (as in Great Britain or Sweden), the nation has, in its contemporary form, progressively lost its religious dimension. In Europe, this is linked not only to the need of *managing diversity* but also to the decline in the influence of traditional religions as such and to the absolute supremacy of secular principles in the life of nations. Even in India, where religion continues to exert a very great influence, the contemporary nation is thought of as a community transcending any particular faith (or ethnic affiliation).³

The dialectical relationship between the identity of contemporary nations and religion can be defined according to the following parameters:

- (1) On the one hand, nations have been formed against the background of a dominant religious tradition that has left its mark on values, institutions and national consciousness; the level of influence exerted has depended on
 - a) the degree of pre-eminence of a given religion over the others;

national identity of countries such as Ireland, Poland or Greece can hardly be accurately represented without taking into account their religious traditions, even at the beginning of the twenty first century. As far as other continents are concerned, there is abundant literature on this subject which it would take too long to go into here.

³ For the definition of an “imagined community”, see Anderson (1983); for a new approach to national identities in contemporary Europe, see Brubaker (1996). Regarding the difference between “primordial bonds” and “civic bonds” as two principles of the organization of a national community, see Shils (1957) and, especially, Geertz (1963). Nowadays, these principles are seen as ideal-typical models rather than as simply two social realities that succeed one another. In particular, religion can no longer be regarded as a “primordial factor”. Thus, Eisenstadt and Giesen (1995, 74-77) have put forward three ideal-typical models of national identity rather than two: “primordial”, “civic” and “cultural”. The term “civic” refers to a shared social tradition (which is not necessarily modern in origin). More relevant to our research is Eisenstadt and Giesen's insight into collective identities: the “socially constructed” nature of the “frontiers” and the “symbolic codes of distinction”, as well as the close connection of these constructed identities with the control of economic resources and social differentiation.

- b) the relationship between the dominant religion and the State (whether or not it enjoys the status of State religion), the degree of dependence of religious institutions on the State);
 - d) the importance of the link between a given religion and the dominant ethnic group;
 - d) the level of religious sentiment in the society as a whole, and hence of the nation's need for religious legitimation;
- (2) on the other hand, nations have developed within the framework of a new secular and civic tradition; they have progressively freed themselves from religious determination
- a) by recognizing religious plurality through the assertion of the principle of individual freedoms and equality on the basis of a new conception of “citizenship”, and by acknowledging the pragmatic need to manage the diversity of faiths;
 - b) through the secularization of political power (even when a religion retained its status of “official” religion);
 - c) through the general decline of traditional religion.

Starting from this observation, we can go on to ask ourselves how far the image of the “Orthodox nation” is relevant to the analysis of contemporary Russia. We can try to understand to what extent and in precisely what way Orthodoxy has helped to shape national identity in general, and what are the factors that have worked against this influence. We can attempt to see how far this image and this understanding of the “Orthodox nation” are compatible with the reality of religious plurality.

The last decade of the twentieth century has seen the emergence of a new situation, opening up multiple choices of social and cultural identity, with the religious dimension becoming only one possibility among many. The 1990s were a period marked by the “free creation of identities”, at the level of individuals and communities alike, and by the “invention of traditions”. They were also a period in which old and new elites waged a fierce struggle for symbolic hegemony. In these circumstances, as in all systemic crises, religion provided an effective symbolic capital for the construction of new *formulas of identity*, including that of a “collective national identity”, which various elites claimed to express in ideological constructions. Religion, mainly in the form of Eastern Orthodoxy as the dominant, traditional form of Russian religion, proved a potential resource, previously underestimated, for the restoration of the historical continuity interrupted by communism. In reality, the images of this continuity, as we shall see, became increasingly varied, reflecting the overall positions adopted by the participants in

the debate.⁴ We shall examine these issues in an historical perspective before considering the current situation.

1. Religious pluralism in the history of pre-1917 Russia and of the Soviet Union

Following the Christening of Russia in 988, and in keeping with the Byzantine conception of the “symphony”, the political space of the Russian princes, the tsars and the emperors was coterminous with the area “enlightened by the faith”. This is how the ideal identity triad of “religion-state-people”, based on the Eastern Christian tradition, originally came into being. The idea of *Holy Russia* was gradually forged from cultural oppositions: opposition to the “Muhammedan” Tatars, to the “Latins” of the West, to pagan tribes (during the expansion of the Empire), to Jews (especially following the annexation of Poland at the end of the eighteenth century), etc. However, the idea of Holy Russia maintained an ambiguous relationship with Russian ethnicity. On the one hand, it was based on Christian meta-ethnic universalism, on a belief in the “catholic” (universal) mission of the Russian *imperium* - a mission that had devolved upon Russia after the fall of Constantinople (such a universalist mission, and such supra-ethnicity, were also the attributes of the Holy Roman Empire) (Averintsev, 1989). On the other hand, we witness a gradual merging of two dimensions of “Russianess” - religious and ethnic: the fact that the description “others” applied indifferently to *persons of foreign origin [inorodtsy]* and *people of other religions [inovertsy]* is the negative reflection of the “Orthodoxy”/“Russian” duo; broadly speaking, Christianization corresponded at that time to Russification.⁵ The Orthodox Church was very soon transformed into an autocephalous “national” institution (at least from the introduction of the Patriarchate in 1589), while still retaining its universalist claims. In short, there came into being in Russia a whole system of cultural and legal norms, whereby adherence to Orthodoxy was accorded full civic value.

The provisions of the Code of Laws of 1832, modified in the Code of Laws of 1906, affirm the pre-eminence of the “Eastern Orthodox Church” (see Article 40 of the Code of 1832 or Article 63 of the Code of 1906); the autocrat in power was duty bound to belong to this Church alone (Articles 41 and 63); in accordance with Byzantine tradition, “he is, as Christian sovereign, the supreme protector and

⁴ For the concept of the “invention of tradition” see Hobsbawm and Ranger (1983, 14). According to Hobsbawm, modern nations “generally claim to be the opposite of novel, namely rooted in the remotest antiquity”, “so natural as to require no definition other than self-assertion”, but they are largely made up of what the author calls “constructed and invented components”. The Russian nation of the 1990s is currently in the process of being totally reinvented.

⁵ In the first article of the first chapter of the Muscovite Law Code (Ulozhenie) of 1649 (“Blasphemers and troublemakers in the Church”), “persons of other religions” are distinguished from the “Russian man” (Muscovite Law Code 1988). As I. Smolic has pointed out, Catholics or Protestants, once they became Orthodox, were regarded as Russians, whereas the words “Polish” and “Catholic” meant the same thing for Russians (Smolic 1996-1997, II, 201). With time, the expression “inorodtsy” (persons of foreign origin) ceased to be used to refer to persons belonging to the Christianized peoples (ibid., 204).

guardian of the right faith piety in the Holy Church” (Articles 42 and 64) (cited by Smolic, 1996-1997, I, 120-1, 128). The Holy Synod, the supreme organ of the Church since 1721, was then part of the State apparatus, whereas, at least from the 1830s on, other religions became the specific responsibility of the special bodies within the Ministry of the Interior. The policy as regards persons of other religions (*inovertsy*) consisted in returning them to the fold of Orthodoxy, whereas calling upon Orthodox believers to convert to another religion was regarded as proselytism and was strictly forbidden (this rule was introduced in the decree on religious tolerance of Peter I in 1702, and has never in fact been rescinded). The institution of marriage remained under the control of the Orthodox Church, and legal restrictions were placed on marriages contracted with believers of other creeds.

At the same time, a series of historical events and processes cast doubt on the idea of “Orthodox Russia”. The first serious blow to this idea was the seventeenth-century Schism (*Raskol*), and a second came with the rise of religious sects and spiritual movements among both the elites and working classes in the eighteenth and nineteenth centuries.⁶ The religious (as well as ethnic) diversity of the Empire became increasingly obvious. The domination of Western Christian theology and religious training in the seventeenth and eighteenth centuries emerged as a major challenge to the Eastern Christian tradition (Florovsky, 1937). The political orientations of the tsars and governments began to change, too: while all the Romanovs stressed to varying degrees their Orthodox identity, more tolerant attitudes were adopted to “other believers” from the reign of Peter the Great onwards, a development that could be taken as *de facto* recognition of religious diversity within the territory of the expanding Empire. This pragmatic recognition of religious diversity was linked to the liberal and secular ideas then entering the country, ideas that would ultimately be embodied in ideological changes and in legislation, as attested by the Manifesto on the Strengthening of the Principles of Religious Tolerance of 1905. At that time, Russia was becoming an empire as diverse as the Hapsburg or Ottoman Empires, characterized by processes of secularization, with the result that the identification of national consciousness with Orthodoxy no longer appeared so obvious.⁷ A strong secular current developed, from A. Herzen to P. Miliukov, openly contesting any kind of religious determination of the Russian national consciousness. This current initially coincided with trends towards Westernization, and subsequently encompassed large sections of the intelligentsia, which wavered between a moderate, liberal-style agnosticism and radical anti-religious nihilism (of which Marxism was in part the culmination).

Nevertheless, there remained within the framework of the synodal system - in which the Church formed part of the State apparatus - an “official” orthodoxy (in the person of the Chief Procurator of the Holy Synod, K. Pobiedonostsev in 1880-

⁶ Interesting, that the laws were more inimical to schismatics and members of sects than to those of believers in “foreign faiths”, because Old Believers and sectarians were considered as apostates fallen away from Orthodoxy.

⁷ See the interesting debate on this question in Dixon (1999).

1905), close to the “cognitive” orthodoxy of the ecclesial hierarchy,⁸ which reacted to the pluralization of society with pragmatic concessions while maintaining an invariably hard line for the preservation of the “Orthodox nation”. At the same time, major historical and philosophical debates became in the nineteenth and early twentieth century nothing short of intellectual laboratories of Russian identity, intent on constructing a “Russian idea” with the aim of restoring (and in reality inventing) the integral image of Russia, in order to alleviate the crisis and fragmentation to which it was subject and to nurture to some degree the new current of nationalism - along the lines of the nationalism taking shape at that time in Europe. The ideologues of the “Russian idea” restored the myth of Holy Russia (which resurfaced also in its official version) and proclaimed Orthodoxy as the cornerstone of Russian identity.⁹ In so doing, they fashioned a new kind of *speculative* Orthodoxy, which became a philosophical and mythological abstraction, lending itself to all manner of interpretations; romantic-Slavophile (I. Kireyevsky, A. Khomyakov), theocratic ecumenical (V. Solovyev), nationalistic (F. Dostoyevsky, K. Leontiev), liberal-conservative (B. Chicherin, N. Berdyayev, S. Frank and others). Later, in the 1920s, the Eurasionist movement, an important philosophical and ideological tendency, integrated Russian Orthodoxy into a composite Slav-Turkish formula of identity, linked to the idea of empire (P. Savitsky, N. Trubetskoy and others).

Thus, even though the evolution in this domain remains ambivalent, one observes, from Peter the Great to the Revolution, a certain secularization and a gradual decline in the influence of Orthodoxy on society and the State - a trend largely determined by two factors: a growing diversity of faiths (linked in part to ethnic diversity) and the development of a secular current of thought, particularly within the liberal movement. This trend did not however prevent a whole series of legal privileges from remaining in force.¹⁰ It was with the Revolution, in particular the Decree of Sovnarkom “on freedom of conscience, religious and ecclesial societies” from 20 January 1918, that the Orthodox Church became separated from the State (Art. 1) and that “all forfeitures of right linked to a religious affiliation of any kind

⁸ See Freeze (1990) with regard to the term “cognitive Orthodoxy”.

⁹ F. Tyutchev wrote in 1849 in the “Revue des deux mondes”: “Russia is above all a Christian empire; the people are Christian not only on account of the Orthodoxy of their beliefs, but still more because of something even more intimate than belief” (Quoted by Poliakov 1989, 59). “The general disposition of the Russian soul is such that the Christian idea constitutes, it might be said, its very nature”, wrote the philosopher V. Ivanov in 1909; echoing the words of the heroes of Dostoyevsky, he described the Russian people as “God-bearing” or “Christophoros” (“Christ-bearing”) (“O russkoj idee” [On the Russian idea]) (Maslin 1992, 238-239). These same images (as nowhere else in the world) deeply permeated the public discourse of the pre-revolutionaries and of émigré Russians.

¹⁰ In particular, the draft laws on the freedom to leave the clergy, on the possibility of converting to other faiths, on civil marriage and burial and on many other more specific points, proposed by the Duma or by the government from 1906 onwards, provoked strong opposition and were not adopted (cf. Firsov, 1996, 271 et seq.).

or to the absence of religious affiliation” (Art. 3) were abolished. So it was that all the debates on “Russian Orthodox identity” seemed to come to an end.¹¹

Although the Bolshevik regime endeavoured, in a paradoxical and extreme manner, to embody certain elements of “Holy Russia” (the existence of a “symbol of the faith”, a doctrine of the chosen “Soviet people”, a messianism commensurate with the new empire, a series of pseudo-religious rituals, etc.), the break with tradition was nonetheless radical in two respects: Orthodoxy and “Rus” were both rejected. An important shift nevertheless took place during the Second World War: the idea of Orthodox identity was included in official propaganda for purposes of mobilization, and the regime even went so far as to restore the Patriarchate in 1943. This is implicit proof of a certain persistence in the Russian mind, despite the years of antireligious indoctrination, of the archetype of the “Orthodox nation”. And it is interesting to note that, at the same time that it officially accepted Orthodoxy, the regime began to exalt Russian national culture and traditions, thus rehabilitating the old “Russian-Orthodox” duo. To be sure, this shift in doctrine was at odds with “internationalism” and with the concept of the “Soviet people”. In the course of time, the ideological rhetoric began to exhibit a tendency to consider ethnic Russians (representing scarcely more than half the population of the Union) as the main standard-bearers of the “international idea” and, more generally, of the communist project.¹² Veiled Russian nationalism and the half-concealed cult of the Orthodox heritage persisted alongside the official discourse on internationalism, and up to the end of the 1980s was part of the symbolism of the regime in power.¹³

“Semi-official”, ethnically determined Orthodoxy had an essentially decorative significance, and was not linked to any significant rebirth of religious sentiment; post-war religious practice remained, as previously, alien to the Soviet *habitus* and incompatible with the history of the “ordinary Soviet man”. In a prevailing nonreligious context, religious affiliation was a wholly marginal phenomenon. The religious revival of the 1970s in urban areas (mainly Moscow and Leningrad) was very limited, and occurred, it must be stressed, quite unrelated to any ethnic identity, in mostly cosmopolitan groups.

The decline in religious practice concerned not only Orthodoxy but also all the other faiths whose activities were strictly controlled by the government. But it is

¹¹ Cf. Dekrety sovetsoj vlasti (1957, 373). In this instance, I am leaving aside the second aspect of this famous decree, which in fact deprived the religious organizations of all legal and material rights, thereby giving rise to a situation that no longer bore any relation to “religious pluralism”.

¹² Although the Russian Federation was, within the Soviet Union, an “incomplete” body (which, according to Hosking (1999), resulted in the “incompletion” of the Russian nation in both the civic and ethnic sense), there was a clear “Russification” of the political apparatus and of the elites in power during the post-war period (or, more specifically, a Slav domination, with in particular a very strong influence of ethnic Ukrainians).

¹³ This trend was particularly visible in some trends of the literary process (cf. Brudnyi 1998), but also linked to the “Society for the Safeguarding of Monuments”, and the association “Pamyat”, which originated within this context, but was quite rapidly marginalized towards the end of the Communist regime.

important to note that Orthodoxy alone, among all the faiths scattered throughout the empire, enjoyed the ambiguous protection described above. The Christian Churches of the Republics that did not come under the jurisdiction of the Moscow Patriarchate (Georgia, Armenia and the Baltic countries), while retaining a symbolic capital, never enjoyed such protection, either at the central or the local level. The same was true of Islam (in the Caucasus, in Central Asia and in the Volga region) and of Buddhism (in Buryatia, Tuva and Kalmykia). The Old Believers and so-called sects (including those of the Protestant persuasion) found themselves, as in the Russia of the tsars, on the fringes or beyond of legal existence. The effect was to reproduce in part a pre-Revolutionary type of “religious pluralism”, with a dominant faith that stood quite apart from the others and was recognized as having a symbolic link with the dominant ethnic consciousness in the Empire. And the clearest evidence of this may be seen to be the national celebrations that took place in 1988 to mark the millennium of the Christianization of Russia.

2. The problem of the nation and of religious pluralism in post-Soviet Russia

The rapid dislocation of the Union and of the Communist regime was accompanied by a major crisis of identity and the search for new points of reference. The young nations then wavered between ethnic nationalism and civic nationalism, between “traditional” self-determination and “modern” self-determination. To be sure, ethno-nationalism emerged as the force that caused the break-up of the Union, and provided the social cement for the new countries. But the anti-Communist “democratic project” also imposed recognition of “universal values”, of pluralism and of individual and communal freedoms. The old question then arose of how far ethnic rationales were compatible with modernity, how a dominant ethnic group could fit into a “modern society”, particularly a plural society, how its capacities for social *consolidation* could be used and how, at the same time, its potential of *particularism* and anti-liberal feeling could be neutralized.

The religious question arose in the same terms. The cultural capital of religion was initially turned to active account in the democratic (anti-Communist) movement. But it subsequently found itself caught between the rationales of a growing ethno-nationalism, requiring added religious legitimation, and the need to construct a modern pluralistic society. Because of the low incidence of religious belief and practice, the lesser development of specifically religious culture, and because religion had long survived in an “ethnographic ghetto”, the revival of religious identity in all its post-Soviet scope was no more than a manifestation, or a feature, of a rebirth of *ethnic identity*. However, in relatively homogenous societies such as Catholic Lithuania or Armenia, the “national” religion could be seen as a significant force for symbolic consolidation. At the same time, relatively heterogeneous countries had to introduce a system of “diversity management”, that corresponded not only to purely pragmatic objectives but also to the liberal image of religion as a “spiritual force” for anti-totalitarian emancipation. Ukraine proves

to be a complex example, involving an attempt by the nation and the political regime to find a balance between two kinds of religious legitimation: on the one hand, displaying evidence of a *specific* ethno-religious consciousness (by placing the emphasis on the Graeco-Catholic Church or autocephalous Orthodoxy, as opposed to the Orthodox Church under the jurisdiction of the Moscow Patriarchate), and on the other, through a policy of religious plurality, ensuring the democratic orientation of the country while reducing the likelihood of conflicts.¹⁴

Of all the post-Soviet countries, Russia stands out clearly as an even more complex instance of the relationship between secularism and the assertion of religious identity. From the start of perestroika, and in particular following the official celebrations in 1988, religion (up to then quite irrespective of creed or affiliation) figured in liberal, anti-communist rhetoric as a symbolic alternative opening the way to a rediscovery of universal values. In this context, religion thus conferred legitimacy on a certain democratic myth, which itself presupposed a secular social model and absolute religious pluralism. This model corresponded also, in a pragmatic way, to the existence of a diversity of faiths. Totally new in Russian history, the model was enshrined in the new legislation of 1990.

However, this model was from the outset contested, being regarded as utopian and not in keeping with Russian traditions and specificities by those who attached major importance to the ethnic and religious dimension of national identity. Opposition to the civic model grew stronger during the 1990s and was reflected in trends in local and federal legislation.¹⁵ In public debates, which indeed were sometimes somewhat reminiscent of pre-revolutionary discussions or those held by emigrants on the “destiny of Russia”, the old idea of the “Orthodox nation” and even that of “Holy Russia” reappeared, among other variants of national identity.

Three important factors converge in this process: the State is in search of legitimation, the Orthodox Church seeks to reassert its pre-eminence, and society is in search of forms of social and cultural identity.

Although the liberal elite exerted for a certain period a decisive influence on politics in post-Soviet Russia, the State apparatus as a whole - particularly the army and the other ministries concerned with law and order, and above all in the provinces - maintained its conservative stance and showed itself disinclined to accept the pluralist civic model. The semi-official nationalism of the Soviet era maintained its hold; moreover, irrespective of any adherence or opposition to liberalism, this trend was largely dictated by pragmatic considerations, new forms of legitimation being sought, while those associated with anti-Communism,

¹⁴ The question arises in a completely different manner in countries such as Uzbekistan or Tajikistan, where Islam, playing a role in the process of emancipation and ethnic consolidation, is partly used pragmatically by the non-liberal secular regimes in power for purposes of legitimization, but is also kept in check by them when its potential for mobilization is used by their political rivals. In this context, we cannot talk of either a “national religion” or of religious pluralism.

¹⁵ These trends are described in the article by K. Rousselet included in this collection.

“market reforms” and “democracy” gradually lost their mobilizing power. The governing elite could no longer ignore the fact that ethnic Russians made up over 80% of the total population of the new Russia,¹⁶ and that an almost equally overwhelming majority affirmed its adherence to Orthodoxy - at least in the cultural sense of the term. The pre-revolutionary model of a “national faith” and of limited pluralism (even if, as distinct from the Russia of the tsars, it coexisted with a secular principle of nation-state building) seemed to the State both natural and appropriate.¹⁷

The Russian Orthodox Church, fully aware of its clear pre-eminence, equally naturally regarded itself as the sole interpreter of the national historical tradition and as the essential vehicle of the new, post-Soviet Russian identity. The Moscow Patriarchate, which would seem to be a conservative organization not only by tradition and nature but also because of its forced social isolation during the Soviet era, has tried simultaneously to discover a new *modus vivendi* within the context of a secularized society and to restore, at least in some respects, the pre-revolutionary variant of a limited pluralism, bestowing on Orthodoxy the status of “dominant religion”. The idea of a “canonical territory” of Russian Orthodoxy, corresponding more or less to the area covered by the former empire, has provided the basis for the attacks directed by the Patriarchate against foreign missions and the other Orthodox denominations and sects, in a manner wholly reminiscent of the bans on evangelism and the anti-sect legislation of pre-Revolutionary days.¹⁸ And it is the rapprochement between Church and State, in line with the classical model, that has appeared to be the guarantee of this pre-eminence. At the same time, the model of an “established” State Church has been rejected in favour of the old conception of the “symphony” (of Church and State), which can be interpreted as a flexible form of cooperation situated midway between total dependence, based on the synodal model, and total independence along the lines of the secular model.¹⁹

¹⁶ According to a process described by Brubaker (1996) as the “unmixing of peoples in the aftermath of empire”, ethnic Russians make up 82% of the population of the Russian Federation, as compared with 51% in the Soviet Union (these two figures are taken from the last census of the USSR in 1989; it is possible that the population movements of the following decade, which may be described essentially as “ethnic cleansing” in a more or less attenuated form, have substantially modified these figures).

¹⁷ The preamble to the Law on Freedom of Conscience and Religious Associations of 1997 refers to the “special role of Orthodoxy in the history of Russia in the evolution and development of its spirituality and its culture”; however, the term “dominant religion” (which is found in the Code of Laws of the Russian Empire of 1906) is only used by public law experts and has not been used in actual legislation.

¹⁸ Cf. Rousselet (2001) on the use of the term “canonical territory” and its effects on the policy of the Patriarchate of Moscow (the resistance to Protestant missions, the conflicts with the other Christian denominations of the East and with the Vatican). In its turn, the Council of Bishops of 1994 adopted a broad programme of missions directed towards defensive actions and intended to combat the sects and foreign missionaries, but clearly different from the programmes of evangelization of the missionaries prior to the Revolution, which had “offensive” objectives.

¹⁹ The Patriarch preferred to speak cautiously of an “active partnership”, referring to the fact that “the relationship between the Church and the State is not yet as well defined as in other countries” (see his interview in the magazine *Komsomolskaja Pravda*, 1 February 1999). However, it was in

Let us now turn to the third factor - central to our argument - namely, the problem of the search for a new national identity. Russian society was plainly suffering from a lack of the symbolic resources required to forge its identity: communist or liberal values, despite their clear opposition, were confined to close-knit, relatively limited sections of society. It was the growth of ethnic awareness that characterized the majority of the population during the 1990s. This trend represented the continuation of what had been observed at the end of the Soviet period, albeit in a more diffuse, veiled manner (cf. Tishkov 1997; Byzov 1996, 47). The new stress placed on the ethno-cultural dimension of Russianness represented moreover a reaction against the anti-Russian character of most of the post-Soviet forms of ethno-nationalism, and against the precarious situation of the Russian ethnic minorities (both within the Russian Federation and in the independent New States). This somewhat late - compared with others - emergence of Russian ethnocentrism is not a matter of chance: initially, the Russians had to overcome their consciousness of being an imperial metropolis, and re-evaluate the disappeared Union (as well as the Russia of the Romanovs) as an ethno-Russian polity par excellence. The self-appellation "rossianin", which seemed a felicitous innovation and corresponded to a "European" type of national identity, fairly quickly gave way to the ethnic self-appellation "russkui".²⁰

It is against the background of a shift in Russian identity, from the imperial meta-ethnic to the ethnic pure and simple, that the pattern of religious self-determination is becoming transformed. Orthodoxy is increasingly seen as a complementary source of ethnic affirmation, as the Russian ethnic religion. Consequently, and insofar as the new Nation-State is widely perceived as the "nation of the Russian ethnos", identification with Orthodoxy constitutes another mode of national macro-identity. Thus we find that, in response to a question on "religious affiliation" in an enquiry conducted in areas where ethnic Russians are in the majority, 75% of those questioned replied that they were Orthodox (whereas the choice of answers included the option "I do not belong to any religion"). It goes without saying that this figure in no way reflects the level of religious practice, inasmuch as only 40% of people in the same sample (admittedly in response to another question) considered themselves "believers", and only some 6% went to church not less than once a month (Kaariainen and Furman 2000a, 38-39). Clearly, this figure of 75%

stronger terms that the concept of "symphony" was presented as an ideal model that "would give back to Russia its status as an Orthodox State, recognizing and respecting the traditional faiths" (Volodin 1996, 21). The Social Doctrine of the Church adopted in 2000 delineates a broad area of "co-operation" with the state, and reminds the state that it should "take into consideration the number of followers [of a denomination], its historical role in defining the cultural and spiritual make-up of the people, and its civic stand". (Osnovy social'noi kontseptsii, III.6)

²⁰ According to the figures cited in a study, in 1993 41% regarded themselves as "rossiane", but by 1997 the corresponding figure was only 24%, while the percentage of "russkie" in 1997 had reached 57% (there is no figure for 1993) (Abramova 1998, 23); however, the author makes no connection between this changing pattern and the growth of ethnocentrism. L. Byzov, however, believes that "there has taken place within the Russian national consciousness one of the most radical changes ever: from a meta-ethnic sense of identity to a strictly ethnic identity" (Byzov 1996, 45).

indicates that Orthodoxy serves rather, in this case, as a symbol of ethnic consciousness (and to a much lesser degree as a normative value).²¹ This is why it is considered that Orthodoxy, as the national religion of Russians, forms part of the national identity.²² We shall now consider how this idea was reflected in the public debates of the 1990s.

3. Models of nationhood and formulas of identity in the public debates of the 1990s

Summing up the results of a competition published in the highly official *Rossijskaya Gazeta* for the forging of a new conception of the nation, the commentator came to the conclusion that Orthodoxy was at the basis of all the projects submitted.²³ However, it would be incorrect to say that there was no exception to this rule. Moreover, the level and mode of participation of Orthodoxy in the “formula of identity” can vary considerably depending on the “model of nationhood” adopted as a reference point.

There exist, although overlapping and fluid, three major models of the nation that are at stake in Russian debates: the civic, the ethnic and the imperial (see Figure 1).

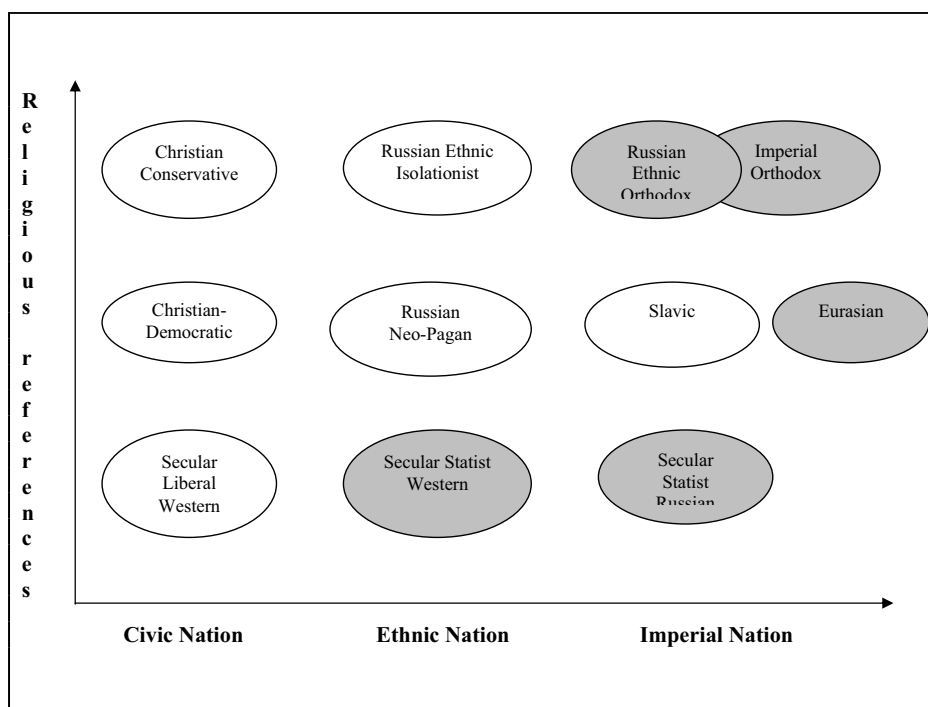
The model of the civic, or European, nation prevailed in the anti-Communist ideology of the end of the 1980s, and Orthodoxy was at that time virtually ignored in the new “formula of identity”. This trend formed part of the legacy of the Constitutional Democratic party dating from the beginning of the twentieth century, to which was added the influence of the 1960s intelligentsia, shaped by Soviet atheism and generated by the thaw of the Khrushchev era. If mention was made of religion at that time, it was simply in order to affirm (irrespective of any denominational or historical expression) the “universal values of democracy”, Orthodoxy in its concrete and historical form being rather in contradiction with this kind of religion. The model of religious pluralism of the early 1990s enjoyed indirect social support as a result of the largely secularized character of the population and the anti-totalitarian and, above all, anti-dogmatic spirit then dominating Russian society. In this context, Orthodoxy was still perceived as an “ideology” and as a “totalitarian dogma” whose relevance to the “new Russia” was strenuously denied.

²¹ Islam plays a wholly similar role in Tatarstan, where it has had a strong and visible impact on the cultural landscape, although religious knowledge and practices have been comparatively unaffected, which means that “national consciousness is expressed through religious identity” (Musina 1998). In the areas of contact, the terms “Orthodox” and “Muslim” may even replace the terms of ethnic identification.

²² This logic is quite widespread: in the same way as the Mexicans have adopted Catholicism, the Indonesians Islam, etc. An example worth mentioning was the massive opposition of the Greeks to an initiative on the part of the State in June 2000 to delete the mention of religion on identity cards.

²³ However, the winner of this competition has not been announced, although it could be the case that there was no intention to do so, cf. *Rossijskaja Gazeta*, 1 August 1998.

Figure 1: Formulas of identity within the discursive space of Russian public debates



Explanation: This figure maps out the discursive space of formulas of identity (ovals) by distinguishing their underlying models of nationhood and their degree of religious references. In addition it highlights the emphasis on the State inherent to the respective formulas of identity (shaded ovals).

More than ten years later, that state of mind has not disappeared, but its importance has diminished; the secularized “formula of identity” has progressively proven less and less in tune with society's expectations (while the legislative model regulating the religious sphere has also undergone change). The secular position has accordingly assumed an increasingly defensive form, consisting of warnings against the “threat of clericalism”, against the danger of restoring of the “symphony” (i.e. State religion) in any form whatsoever and against the hidden resemblance between Communism and Orthodoxy, seen in both cases as forms of the Russian national ideology.²⁴

²⁴ See, for example, the article “The second decline of the Third Rome”: “The structure of the Russian State quite simply cannot stand an ideological vacuum. Such a vacuum may be filled in all sorts of ways - whether religious or scientific, but invariably along totalitarian lines” (Nezavisimaja Gazeta, 23 March 1996). Filatov (1999, 141-142) has written in a similar way about Communism and Orthodoxy.

With the passage of time, many supporters of the “European nation”, influenced by this general revival of interest in “Russian specificity”,²⁵ have gradually distanced themselves from thoroughgoing secularism and have tried to integrate religion, in one way or another, into their “formula of identity”. As a result, we find ourselves reading speculations on the subject of “spiritual and social harmony” or on the “crucial role of religious denominations” (but once again without any specific reference) (Skrypnik 1997, 34-35). Society - according to the participants in a round table on religion and society in contemporary Russia (NG-Religii 1998, No. 1) - needs a “vertical dimension of the sacred”, a “shared concept of civilization”. Some speak of Christianity (rather than Orthodoxy): the national idea cannot be other than Christian, declared the leader of the Russian Christian Union (Nezavisimaja Gazeta 1996, 11 December). It would thus seem possible to distinguish a specific Christian “formula of identity”. Although this current is by and large a continuation of the liberal-conservative line developed by the Russian religious philosophers of the beginning of the last century, some important divisions are apparent: alongside the Christian democrats, who are truly liberal in the Western sense of the term and are generally open to ecumenism,²⁶ another more conservative strand declares that, in accord with Western democratic traditions (and not in opposition to them), Russia should choose Orthodoxy as its symbolic foundation insofar as it is the religion of the majority (NG-Religii 1997, No. 11). Thus it is claimed that the project to build a civil society (i.e. a Western-type liberal society) “has failed” in Russia, and that the country should “develop organically” (that is to say, basing itself on Orthodoxy and other national traditions).²⁷ The “Orthodox intelligentsia” is therefore encouraged to create a political movement that is “attuned to Russian civilization”, and “Orthodox journalists” are urged to “prepare society for the adoption of a truly Orthodox Weltanschauung” (NG-Religii 1988, No. 1; 2000, No. 5). As one publicist has written, this tendency can be defined as a “liberal-conservative synthesis” - an ideology that is “pluralist and secular”, but “Orthodox in its content”.²⁸

As can be seen from these different quotations, the ideological spectrum is very broad, the positions held varying in accordance with the meaning given to

²⁵ A tendency which, since 1992-1993, after the first shock of liberalization, has dominated social consciousness and transformed the attitudes of many liberal intellectuals of the late 1980s (cf. Janov 1998, 115-116).

²⁶ According to Šcipkov, there appear to be practically no Orthodox believers by birth among the Christian Democrats, who mainly consist of “neophytes, Protestants and sceptics”, who seek to bring together “Christians of all denominations and even atheists” (Šcipkov 1998, 39). Moreover, as the leaders of the Russian Christian Democrat Party have written, they recognize the need to “give Christian ecumenism a Russian national cultural basis”, combining Orthodoxy with Protestantism. (sic!) (Šcipkov 1998, 41).

²⁷ NG-Religii (1997, No. 12). The concept of “organic development” in the tradition of Russian thought is necessarily closely associated with the old discourse of the Slavophiles and the later theorists of “Russian thought”, including religious thinkers such as Sergey Bulgakov or I. Il'in (see Il'in's article in “Russia is a living organism”, 1956, Vol. I, 223-229).

²⁸ See Morozov in NG-Religii 2000 (3). This is a reappearance of the tradition represented by Frank (1924), who writes on the post-religious “sacred foundations” of contemporary secularized societies.

“Orthodoxy”, namely, to what extent Orthodoxy is “ecumenical”, that is to say, more or less receptive to a global Christian paradigm. Generally speaking, one is close to the “speculative” Orthodoxy of the pre- and post-Revolutionary debates, characterized by a relative degree of flexibility in dealing with a changing social and cultural reality. Nevertheless, religious pluralism already appears problematic in this context, given the tendency to develop Orthodoxy “in all its fullness” (which places in jeopardy the secular principle) and having regard to the somewhat ambiguous situation in which the other denominations then find themselves.

If, moving through this spectrum, we step back from the model of the “civic” nation, we approach a model of a quite different kind: the ethnic Russian model. As we have seen above, it gradually comes to occupy the centre stage. This model includes Orthodoxy as one of its key components in its “formula of identity”. But here again we are dealing with a broad spectrum and a number of variants. The ethnic model, in principle, can be conceived, similar to the civic model, without an obvious religious component: some adherents of the strong Russian ethno-centric state are, to use Max Weber's phrase, “religiously unmusical”. However, the ethnic accent naturally requires a more clear religious overtone. The stress is here placed on the reconstruction of the archetypes of “Russian Orthodoxy” and of “Orthodox Russia”. I. Ekonomtsev, for example, puts forward the idea that the (Orthodox) religious element is a “ferment of ethnogenesis”, and that the Orthodox Church is the “leaven of ethnogenesis” (Ekonomtsev 1991, 536-7). In the same area, albeit with quite different overtones, A. Solzhenitsyn, in his writings in the 1990s, criticized contemporary atheism and, taking up Slavophile arguments, called for a local form of democracy based on the revival of the Russian zemstvos and for a very specific national isolationism.²⁹ Close to the position of Solzhenitsyn, A. Saveliev developed a more radical and overtly religious programme for an “Orthodox civic movement”, calling for the “restoration of the historic heritage of the Russian way of life” and for a “spiritual nationalism” (NG-Religii 1998, No. 1). Another position, comparable to that of Solzhenitsyn but stripped of all democratic rhetoric, is that of the inheritors of the semi-official strain of “literary nationalism” dating from the Soviet period (to be found, for example, in the reviews *Nash sovremennik* and *Molodaia gvardiia*), marked by a nostalgia for a traditional, popular and Orthodox way of life, in line with the tradition of I. Kirievsky and tending likewise towards Slavophilia.³⁰

Close to these traditionalist currents, one finds a very large group of Orthodox organizations, such as the Sretensky (Hypapante) Monastery, the Radonezh

²⁹ See his thesis on the “voluntary restrictions”, which are seen as more important than “human rights”, or on the “superiority of the moral principle to the legal principle”. At the same time, his constant references to the moderate liberalism of Vassili Maklakov and Pyotr Stolypin distance Solzhenitsyn from both the Slavophiles and the new Russian ethno-nationalists, who assign a central place to Orthodoxy. Cf. “Kak nam obustroit' Rossiju?” [“How can we rebuild Russia?”], *Literaturnaja Gazeta*, 8, 9, 15.

³⁰ “... the very distinctiveness of the Russian way of life stems from the fact that it derives from perfect Christianity ...” (extract from the famous reply by Kirievsky to A. Aksakov, 1839, see Maslin 1992, 71-72).

brotherhood, and news agencies and publishing houses such as “The Russian House” or “The Russian Messenger”, which are much more ideologically and politically active; the focus of their concerns is not so much the shaping of national identity as such as the question of the construction of the Russian Orthodox State. Historically, this position is close to the integralist stance of the official synodal orthodoxy of the nineteenth century. The influence of this group and the impact of its views on public opinion continued to grow throughout the 1990s.³¹ Close to this group, one finds the “Union for the Moral Rebirth of the Motherland”, which calls for an Orthodox State in the form of a classical Russian monarchy - and in that form and no other. Others, such as V. Aksyuchits, place even greater stress on the statist dimension of the “formula of identity”, speaking of an “Orthodox cosmism” and of a “spirituality” that can be promoted only by a strongly authoritarian State.³²

In the context of this ethnic model of nationhood, one finds a number of other variants that introduce a religious component into their “formula of identity”. One of them (which became somewhat fashionable at the end of the 1990s) focuses on the Old Believers as the authentic expression of “Holy Russia”.³³ Another stresses the idea of Slav Orthodox unity, with direct references to the tradition of Tyutchev and Dostoyevsky; its impact on public opinion was particularly great after the war in Bosnia and Kosovo.³⁴ Close to this Slav idea is the broadly acknowledged position of Solzhenitsyn on the natural union of the “three fraternal peoples” (Russian, Ukrainian and Byelorussian). And this ethnic model is also shared by part of the new Russian Communists, who replace classical Marxist internationalism and atheism with a Russian nationalism tinged with egalitarianism and authoritarianism.³⁵

³¹ Thus, Averianov writes that it is this same group which defined, towards the end of the 1990s, the public face of the Russian “Orthodox idea” (NG-Religii 2000, No. 5). It clearly appears to be the case that this influential position is shared by a number of the most senior representatives of the hierarchy of the Patriarchate of Moscow.

³² Aksyuchits (in *Nezavisimaja Gazeta*: 15 December 1996 and *Nezavisimaja Gazeta*: 26 February 2000) often uses the term “ideocracy”, invented by the Eurasianists to emphasize the particularly Russian link, in his opinion, between the predominant national idea and its authoritarian State embodiment. The growing interest in the State during the 1990s has become more and more obvious, even among the liberals, the supporters of the concept of a “civic” nation. Vladimir Putin’s presidency since the beginning of 2000 is openly based on a program of reinforcement of the State.

³³ Solzhenitsyn has himself some sympathy for the Old Believers (cf. *Nivat* 1997); Yuri Afanassiev (in *NG-Scenarii* 1998, 1) believes that the worldview of the dominant church is “medieval” and links the “positive experience of Orthodoxy” to the Old Belief; however, Alexander Dugin (in *Zavtra* 1998, 1), who holds radically different views, regards the pre-Raskol Muscovyas a paragon to be followed, thus providing a quite different interpretation of the Old Believers.

³⁴ See I. Shafarevich on the “new wars of religion” (*Zavtra* 1996, 10 December); see also the reappearance of the watchwords of the middle of the nineteenth century to bring Constantinople back to Orthodoxy (*Zavtra* 1999, 21 May), and the views on the “radiant Orthodox victory of internal truths over external power”, expressed in the course of the NATO operations in Kosovo (NG-Religii 1999, No. 3).

³⁵ The Russian nationalism of the Communists is more moderate in the statements by the party leaders (for example G. Zyuganov), in stark contrast to the extremism expressed in the supplement to the main mouthpiece of the Communists *Rus' Pravoslavnaja* [Orthodox Russia].

There can be no doubt that all the ideological positions represented on this ethno-nationalist spectrum are at variance with the model of religious pluralism: Orthodoxy is seen as the sole expression of Russianness, and it is the State's role to strengthen these reciprocal links, and even to be their embodiment, the missing element, the third in fact, in the classic trilogy "people-religion-power". The other denominations appear to be naturally somewhat superfluous in this scheme of things. Some articles make a point of underlining the fact: "The idea of a religious free market, which was unfortunately enshrined as the cornerstone of the 'Law on Freedom of Conscience' of 1990, has from the start been in total contradiction with the historical specificity of Russia and with the interests of the spiritual and moral health of its people".³⁶ One Church hierarch has raised his voice in even stronger condemnation: "The honeyed lie of 'pluralism' and 'freedom' (understood as moral arbiter and as libertarian worldview) conceals within itself a deadly poison that destroys the spirit of conciliarism (sobornost') of the Russian people as well as the power of the State" (Ioann 1994, 5-6).

If we move even further along the ethno-nationalist spectrum, we arrive at more authoritarian statist formulas of identity (they may be termed "ethnarchic"), and we pass imperceptibly into the realm of the third model - one dominated by the concept of empire-state.³⁷ We have seen previously how, in certain writings, the ethnic conception of the nation is not easily contained within the context of an isolated "Russianness", how the nation constantly conceived itself as transcending strictly Russian ethnic frontiers; in the same way, Orthodoxy, as it becomes, within the classic triad, the religion "of the Russian people constituting itself as a State" (V. Aksyuchits), tends to metamorphose, like the Russia of the Romanovs, into a religion whose scope is coterminous with the area of domination of the Russian ethnos. By the same token, the old messianic argument is strengthened, legitimating Russian ethnic domination.

The links with the imperium here appear as essential element. When Russian identity is associated with Old Believer currents that claim to transcend any State, there is no possibility of any imperial claim taking shape; on the other hand, when one speaks, for example, of Eastern Slav unity (with Ukraine and Belarus), the imperial archetype dictates that Russian Orthodoxy should be seen as constituting, by its nature, "the spiritual centre of many ethnic groups and peoples",³⁸ which

³⁶ Migranian and Cipko (1997). It is interesting to note that the title of the article refers to the classic triad. The trend towards "Orthodoxization" is subjected to constant criticism: for example, A. Malashenko casts doubt on the idea of "Orthodox identity", partly because as an expert on Islam, he regards it as impossible to ignore Russian Islam (*Nezavisimaja Gazeta* 1997, 17 June); the Baptist A. Markevich seeks to defend the "traditionalism and Russian dimension" of Russian Protestantism, which is allowed no place in the Orthodox "formula of identity" (*Nezavisimaja Gazeta* 1997, 30 August); the jurist Yuri Rosenbaum sees in the appeals of Migranian and Cipko a "spiritual muzzle for free Russia" (*ibid.*).

³⁷ Berelowitch (1992, 39) contrasts specifically two kinds of Russian nationalism and identity: "... the assertion of Russian identity either takes the form of a desire to return to imperial Russia or of an archaic and regressive quest for a vanished and exclusive Russia".

³⁸ In an article devoted to Orthodoxy in Ukraine (*NG-Religii* 1999, No. 3).

corresponds to what the hierarchy of the Russian Orthodox Church calls its “canonical territory”. It is interesting to note that whereas the Russian State has renounced its imperial claims beyond its internationally recognized territorial limits, the Russian Orthodox Church, by virtue of its “meta-ethnicity” and its “extra-territoriality” within the boundaries of the old empire, is becoming a kind of imprint of the imperial tradition, a witness to its break-up, that is to say, in some of its more extreme expressions, a reminder to the State of its lost imperial power.³⁹

One thus observes in discussions on Russian identity an interesting turnaround in public opinion, involving a swing from an imperial outlook to ethnocentrism and then back to the former outlook; more specifically, one sees how Russian ethnocentrism itself engenders imperial claims that are legitimized by religion.⁴⁰

How, in the context of the imperial variant of the model of nationhood, can the issue of denominational and ethnic diversity be resolved? One solution is provided by the concept of Eurasia. This “formula of identity” revives to some point the ideas of the Eurasianist movement of the 1920s, and also make an attempt to incorporate Turkic-Muslim minorities. This is a peculiarly imperial, resolutely anti-Western formula. The Opposition to the West becomes increasingly marked as one moves further from the “European” model and culminates in Eurasianism. In the religious sphere, Neo-Eurasianism proposes a rapprochement between Orthodoxy and Islam, taking up the thesis of the early Eurasianists on the spiritual proximity of the two religions and developing the idea of the uniqueness of their union.⁴¹ The framework of the Muslim-Orthodox and Slavo-Turkish union can be extended to all the other ethnic groups and faiths of Eurasia. V. Aksyuchits thus gives the title of “Russian nation” to the “political and spiritual gathering (sobor) of the Russian peoples, whose core is represented by the strategic union of the Slav and Turkish peoples, of the Orthodox and Islamic civilizations” (NG-Religii 1996, 23 July). The theoretician of culture, A. Panarin, writes of a synthesis of the “great

³⁹ See, for example, the interesting article on the “geopolitics of Orthodoxy” as a response to the “nostalgia for empire” (site of the Sretensky Monastery, <http://www.pravoslavie.ru>, 16 May 2000). As K. Rousselet has observed, “for the first time in its history, Russian Orthodoxy is no longer coterminous with the Russian State”; and the new situation has given rise to the concept of “spiritual citizenship” (belonging to the Russian Church) as opposed to the concept of political citizenship of the new States (Rousselet 2001).

⁴⁰ Father Ioann Ekonomtsev draws a very clear distinction between the idea of “Holy Russia” and the idea of the Empire, taking the view that since the sixteenth century (with the theory of “Moscow - the Third Rome”) and particularly since the time of Peter the Great, there has been confusion between the two ideas, and then the replacement of one by the other (Ekonomtsev 1991, 540). See also with regard to the central importance in Russian history of the Holy Empire and not Holy Russia, the article by Kholmogorov (Segodnja, 23 April 1994), et alia.

⁴¹ V. Polosin, an Orthodox priest who converted to Islam, personifies this Muslim-Orthodox unity; he writes: “Russia has always been a Eurasian and de facto imperial country. [The heart of the empire has always been] a complementary union of Muslims and Orthodox Christians. Moreover, the ideology of the State as a secular programme must be renewed on the basis of the values of monotheism, because that is precisely what Islam and Orthodoxy have in common” (Nezavisimaja Gazeta 1999, 7 July). One of the conferences on Islam in Russia came to the general conclusion that Russia is a unique civilization of Orthodox Slavs and Muslim Turks, to which the model of Western democracy cannot be applied (NG-Religii 1997, No. 12).

monotheistic traditions” in a future Eurasian State.⁴² The occultist philosopher A. Dugin contrasts Atlantic civilization (meaning Western civilization) with the Eurasian empire in which is achieved the “Slav Christian destiny”, and puts forward the idea of a “typological resemblance” between Orthodoxy and “fatalistic, anti-individualistic Islam” (Dugin 1997). At the same time, E. Stroyev, President of the Upper Chamber of the Federal Assembly, the third-ranking member of the Russian constitutional hierarchy, speaks of Russia as “the core of Eurasian civilization, the point of anchorage of the unique synthesis of Eastern Christendom and Islam”.⁴³ Thus Neo-Eurasianism likewise represents a vast spectrum, one that does not however correspond entirely to the spectrum of the ethno-nationalists, who have imperial pretensions.

Another “formula of identity” of the Russian ethnos, less significant but no less noteworthy, is that of the pagans who either reject “cold Byzantine Christianity” in favour of a return to the pre-Christian “Indo-Aryan cultural substratum” or who regard Russian Orthodoxy as a particular manifestation of Russian paganism.⁴⁴ The pagan groups and movements may focus on their common European roots or proclaim a “pure” Russian ethno-nationalism, but in most cases they show similarities with the Eurasianist groups inasmuch as Russian ethnic identity absorbs, in their ways of thinking, other cultures to be found on the vast expanse of the continent: Islam and Buddhism may quite simply be regarded as two branches of the Russian (“Vedic”) religion (Kandyba 1996, 212). Like Eurasianism, paganism in its most ideological forms links national culture to the categories of empire.⁴⁵ The ambiguous attitude of the “neo-pagans” towards Christianity, their anti-liberalism and their anti-Semitism mean that their views are unlikely to coincide with the principle of religious pluralism.

Eurasianism is rejected by another section of Russian ethno-nationalists who fear the growth of Islamic fundamentalism in Russia, who speak of the “Muslim threat” - for example, with regard to the aspirations of the Wahhabis to integrate themselves into the “very heart of Russian civilization” - or who readily agree with R. Karadjic in asserting that the main confrontation in the war in Bosnia “lies in the

⁴² Panarin 1995a; 1995b; Panarin and Il'in 1994. See also the description and analysis of the views of the neo-Eurasianists in Ignatov (1992); Laruelle (1999).

⁴³ *Nezavisimaja Gazeta* 1998, 29 July. While for the nationalists grouped around the journal *Zavtra* (including A. Dugin) and for the communists, sympathetic to Orthodoxy and Islam, the “Eurasianist model” is a form of imperial ideology, for a senior figure such as Stroyev, Eurasianism seems to be rather a form of political discourse, dictated by pragmatic considerations of power. What is important here however is the attraction and influence of this model.

⁴⁴ Cf. Kandyba 1996; Petuhov 2000; Istarhov 2000; Miroljubov 1996; etc. For Russian “vedism”, see Moroz (1993). On the other hand, the “semi-paganism” of Russian Orthodoxy may be blamed on the Russian church and may become an argument against its influence (Lisickin 1999, 29).

⁴⁵ With regard to Slav neo-paganism, see Aseev (1999). It is worth pointing out that the revived paganism of the ethnic minorities of the Volga regions (the Mordovian, Chuvash and Mari-Cheremis peoples) reject Orthodoxy as a religion linked to the Empire; ethnic paganism has become the foundation of a new anti-Russian ethno-nationalism (Filatov and Shchipkov 1995).

spiritual field ... between Islamic expansionism and the Orthodox faith”.⁴⁶ Finally, Eurasianism is also rejected by those who believe that it encourages expansionist ambitions of the Turkic elites throughout Eurasia.⁴⁷ “Russian power” (*derzhava*) is brutally confronted not only in the West, but also in the East, and here the rupture with Eurasianism becomes striking. However, despite this important difference on the question of Islam, it is often difficult to draw a line between Russian ethnocentric imperialism and Eurasianism on a whole series of other issues: they both link the “formula of identity” to a strong, imperial-style State, to “traditionalism” (as opposed to the liberal western model) and, finally, to some or other form of “ideocracy”, i.e., to the predominance of a particular “national idea” having “official” backing and a religious stamp.

The official Social Doctrine of the Russian Orthodox Church that has been developed since 1994 and was approved by the Council of the Church in August 2000 deals with questions of identity in Chapter II entitled “The Church and the Nation”. The Doctrine seeks to achieve a balance, maintaining its distance from both virulent Orthodox nationalism (very severely criticized⁴⁸) and from secular positions. While reaffirming the foundations of Christian universalism on the basis of well-known quotations from the New Testament, the Doctrine stresses the idea of a national Christian culture, of a national Christian “identity and expression”, and of “Christian patriotism”, all deeply rooted in a particular Fatherland. In conclusion, the doctrine states: “when a nation, in civic or ethnic terms, is fully or mainly a mono-confessional Orthodox community, it may, in a certain sense, be regarded as a community united by faith - as an Orthodox people”. Here, despite an attempt to put forward a moderate point of view by confusing the terms “ethnic” and “civic”, and through the use of the expression “in a certain sense”, the idea of an ethnocentric Orthodox identity tending to be extended to the whole of the Russian nation seems to predominate.⁴⁹

⁴⁶ See the article of the Kurginian group in *Zavtra* (1998, No. 3); interview with Karadjic (*Zavtra*, 11 April 1996).

⁴⁷ The revival of “neo-Eurasianism within the non-Orthodox opposition, on the face of it an anti-Atlantic trend, but also anti-Russian, and the emergence of the concept of a “Eurasianist union” among the young Turkish elites and the post-Soviet nomenklatura are not fortuitous” (*Narocnickaja* 1996, 158). The Eurasianist formula is indeed very popular within the Turko-Muslim elites (cf. on this subject Laruelle 2000). Eurasianism has been subjected to criticism from the more moderate supporters of a “European” identity, who warn of the dangers of the “Muslim-Turkish influence”, with reference to *Solzhenitsyn* (*Nezavisimaja Gazeta* 1998, 6 November).

⁴⁸ Aggressive nationalism and xenophobia are described as sins, and it is stated further on: “Even more out of line with Orthodox teaching are those who put the nation in the place of God or reduce faith to an aspect of national consciousness” (*Osnovy social'noj koncepcii ... 2000*, Chapter II).

⁴⁹ The quotations are taken from the second chapter of the Foundations of the Social Doctrine of the Russian Orthodox Church. In order to justify “Christian patriotism”, the text refers to the “biblical people of Israel”, recalling, in addition to the Covenant of the people with God, their strong attachment to “linguistic and tribal integrity” and to the “Promised Land”. The way in which the Israelite model is used here makes the ethnocentric interpretation quite clear and is reminiscent of the ancient messianic allusions based on this same comparison between biblical Israel and Russia. Another feature of this approach refers to Jesus who “insisted on his membership of the Jewish nation” and who was a “loyal subject of the Roman Empire and paid tribute to Caesar”. That is the

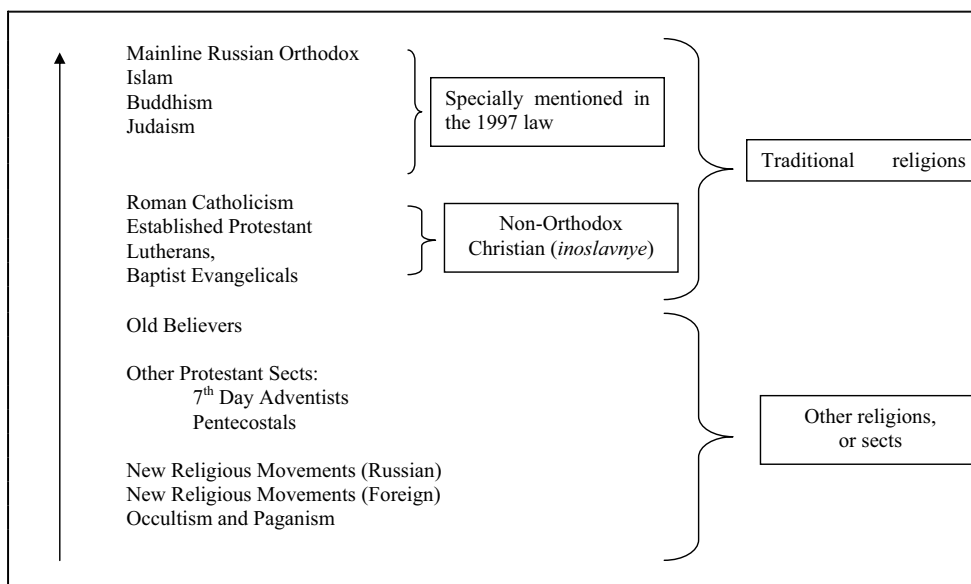
4. A hierarchical pluralism of religions

The three factors in question (the State in search of legitimacy, the Orthodox Church in search of pre-eminence, and society in search of social and cultural identities) have worked in one and the same direction: the trend towards religious pluralism that emerged at the beginning of the 1990s, stemming from a basic indifference on the part of the new nation towards any form of denominational determinism, was replaced towards the end of the decade by a much more complex and unstable hierarchical organization of religions, instituted by the new law of 1997 and by social practice. This hierarchy represented a compromise between various positions, but was mainly the result of deeper processes at work within Russian society. The religious policy of the State has indeed evolved: whereas at the beginning of the 1990s it might have seemed that the complete equality of religions was the best means “of managing diversity”, a decade or so later the policy has shifted in favour of a hierarchy of religions (see Figure 2).

Let us rapidly examine this hierarchy. It would seem that there has been a gradual return to the pre-revolutionary binary hierarchy, which drew a distinction between the *inorodtsy* and the *inovertsy*, although nowadays other terms are employed (“national minorities”, “peoples of Russia”, “other faiths”) and the context is different (as a result of the general decline in the influence of religion). In any event, a certain affinity between ethnicity and religious faith is now generally acknowledged. The division into two groups – “traditional faiths” and “other faiths”, a form of limited pluralism - is a new phenomenon in the hierarchization of religions. Each of the two groups is in turn subdivided. This dual and multi-layered classification would seem in fact to reflect the varying degrees of proximity of religious identities to what is regarded as the true Russian identity; it mirrors not only changes in public opinion, but also the debates described above.

central point of the chapter, as is shown by the comments on this question by Archbishop Kirill in his lengthy presentation of the Doctrine during the Council. He also particularly stressed the idea, set out in the Doctrine, that Christian patriotism is reflected *inter alia* “in the issues of State governance”; Kirill added that politics should not be avoided by the clergy under the pretext that it would be “a non-Christian domain where we might get our hands dirty” (Kirill 2000).

Figure 2: The hierarchy of religions: a scale of national identity as reconstructed from public discourse.



The “traditional faiths” are classified in the following order: Orthodoxy, as the dominant religion, the historic religion of the Russians and the religion closest to the new “formula of national identity”, comes first. It is followed by Islam and Buddhism, which are linked to specific peoples, but partly included in the “formula of identity” through the concept of Eurasianism.⁵⁰ Then comes Judaism, which is a little lower still in the hierarchy, but present in the “formula of identity” as an isolated element.⁵¹ Further on, we find other Christian denominations: Roman Catholics and Protestants (but only the established Protestant churches); according to the former system of classification they are the denominations that are regarded as non-Slav and not really wholly Russian, and which have to justify their place in the new “formula of identity” in the face of the public rhetoric that is overall unfavourable towards them.⁵²

⁵⁰ A first draft of the preamble to the 1997 law added after Orthodoxy: “and also Islam which has several million believers, Buddhism, Judaism and other religions traditionally present in the Russian Federation” (Rossijskaja Gazeta 1997, 16 September); Islam was thus given a special status. In the final text, this special status disappeared.

⁵¹ The introduction of Judaism in the preamble of the 1997 law as “one of the traditional religions” was by no means a foregone conclusion (Cf. NG-Religii 2000, No. 1); in public debate Judaism is far from being considered as part of the “traditional group”. While Islam, and to a lesser extent Buddhism, may be regarded among Eurasianist theorists as belonging to the national tradition, the thesis of the Judaeo-Christian foundations of Russian identity (which is widely used, for example, in American national discourse) has proved impossible to maintain.

⁵² In the preliminary draft of this same preamble, the other Christian religions were not mentioned and were perhaps implicitly included in the category of “other existing traditional religions”; in the final version, after the Orthodox religion, which is given a special status, there come: “Christianity,

A second group covers the “other faiths” or “sects” and includes some of the Protestant denominations and the new religious movements. These groups have been refused recognition as “traditional” and are, therefore, deprived of some degree of historical legitimacy. Even though the sects have always been part of Russian religious life, they have always symbolized heterodoxy and dissidence and have remained outside the law. Likewise, under the current legislation, they are by definition deprived of certain rights, although they are not prohibited. The sects may be subdivided according to their degree of exclusivity, their structure and their origin - whether of Russian origin or Western (and in some cases Eastern) origin. The published texts describe them as “destructive” and “totalitarian” (these terms are used in a wider sense than, for example, in other European countries) (cf. the fairly long list in *Novye religioznye organizacii* 1997); and their ordering within this second group is based on the extent to which the religious movement is “dangerous” (the less exclusive and the more Russian the movement is the less it is considered “dangerous” and the higher it is placed on the scale. The more “dangerous” it is, the more it is regarded as remote from the formula of identity⁵³).

Thus everyday language no less than the language of public debate and, indeed, the language used in legislation coincide in putting forward a particular classification of religions, which is clearly different from the purely pluralist model. This hierarchical pluralism is based on a view of Orthodoxy (that of the Russian Orthodox Church, Moscow Patriarchate) as the norm of religious life, corresponding to both the aims of the State and the expectations of the nation.⁵⁴ All the other forms of religion are evaluated in terms of their degree of proximity to

Islam, Buddhism, Judaism and other religions...”. The term “Christianity” covers the Christian denominations of the West; they are placed before Islam and the other religions, not because they are higher in the hierarchy, but because to mention Christianity after other religions would be regarded as absurd in a largely Christian country. However, in one way or another, the distinction between “Orthodoxy” and “Christianity” remains ambiguous. It is a fact that, in the general sense of the terms, these concepts do not always coincide with one another; O. Mramornov even remarks sarcastically that the word “Christianity” will soon be regarded as an insult (see *NG-Religii* 1997, No. 5). This confusion is similar to the way how the word “Christians” is widely used in the Latino world as a pejorative marker for Protestants. In the Russian press (not just the religious press but also the secular press) there are a large number of articles that criticize the activity - the “proselytism” - of the Roman Catholic church in Russia (sometimes described as “expansionism” or even “spiritual aggression”) and of the Protestant movements, as well as articles on the dangers of ecumenism. The official position taken by the Patriarchate of Moscow on this question has always been extremely prudent.

⁵³ The fact that this hierarchy of religions within a context of limited pluralism reflects the link (perhaps more symbolic than real, as at the beginning of the century) between national identity and religious allegiance is confirmed by the ambiguous status of the Old Believers: they should be included as a “traditional church” in the first group, but are, on account of a number of features, closer to the second group; the Old Believers (like other groups affiliated to Russian Orthodoxy) present, as in the past, a serious problem for the question of Russian identity.

⁵⁴ I am obviously leaving aside here the question of the heterogeneity of Orthodoxy, even within the Russian Orthodox Church itself; such heterogeneity reflects the whole spectrum of attitudes within society, in particular as regards problems of identity; there has been considerable controversy on what is really the “Orthodox norm”.

this norm or their possibility of interacting with it, constituting a hierarchy of faiths behind which lies the hierarchy of symbolic congruence with national identity.

5. Conclusions: in what sense may Russia be said to be an Orthodox nation?

The idea of an “Orthodox nation” reappeared in Russia during the 1990s; the pre-revolutionary past was then brought into play, even though the contemporary situation in Russia differs fundamentally from the situation in the nineteenth century. The Orthodox “nature” of society and of the State was then a reality; Orthodoxy formed part of the popular consciousness, of daily behaviour and of State practice; contemporary “Orthodox identity”, on the other hand, is rather a mythological idiom that appeared in response to a need for a new identity. Pre-revolutionary society had gradually evolved towards a secularized and pluralist “formula of identity”; contemporary society already seems to be secularized and pluralist (as a legacy of the post-Communist period) and is seeking ways of gradually including the elements of Orthodoxy within its “formula of identity”. “Orthodoxy” in pre-revolutionary Russia was a religious reality permeating the whole of society, while “Orthodoxy” in present-day Russia is only a reality within the religious “field” and is essentially a kind of a cultural symbol, used as an important ideological construct.

It nevertheless seems undeniable that we are seeing to some extent a repetition of the past - particularly as regards the relationship between the question of “national identity” and the practice of inter-religious relationships. Russia at the beginning of the twenty-first century, like the Russia of the beginning of the twentieth century, is very heterogeneous and, now as in the past, manifests a comparable model of “hierarchical pluralism”. In both cases, this model is based on the idea of a (predominant) national religion and a (dominant) national church, on the inclusion - consciously or unconsciously (secretly or declaredly, on ideological or pragmatic grounds) - of Russian Eastern Christianity among the cultural and political symbols, and on a tendency on the part of the Russian nation to identify itself with the “Orthodox people”, (as is clearly apparent in the Social Doctrine of the Russian Church).

This enlisting of Orthodoxy in the shaping of the “new nation” seems natural in Russia (if we take as our starting point the criteria set out in the introduction), given its dominant position and its clear links with a dominant ethnos. Consequently, the model of pluralism described - despite its instability, the absence of strict legal and semantic norms, and a certain arbitrariness in the relations between the organs of the State and the various faiths - persists in Russia and could even receive a constitutional consecration at some future date. There is no doubt that this has hampered the development of a civic and political nation of the

European kind or, in any event, has changed the nature of that process,⁵⁵ but it has not called into question the principle of limited tolerance, nor the secular nature of the State nor, above all, the secularized nature of society.

In spite of Orthodoxy's ubiquitous presence in public and political debates, the real impact of religion on political culture, state institutions, or social life in general remains relatively weak. This situation, inter alia, makes a large-scale extreme religious nationalism or overt religious intolerance hardly possible. We may call Russia "Orthodox", so to speak, phenomenologically, but not substantially. The discrepancy between these two planes makes the Russian case unique and certainly different from, for example, Indonesian or Mexican cases, yet not similar to any Western pattern. The case of Greece, perhaps, shows the most obvious similarity in terms of strong national connotations of religiosity, yet Greece's ethnic and religious homogeneity makes it definitely less complex than that of Russia.

Bibliographic note

Nezavisimaja Gazeta is a Moscow newspaper that first appeared at the time of perestroika and is known for its liberal tendencies. One of its supplements, NG-Religii (NG-religions), published bimonthly, is regarded as the only magazine dealing with religious affairs that has no denominational affiliation. Zavtra (Den' prior to 1993) is a weekly publication that reflects the views of both the nationalist right and partly the new Russian communists.

References

- ABRAMOVA, E. 1998. "Formirovanie novoj rossijskoj makroidentičnosti". [Formation of the new Russian macro-identity]. *Obščestvennye nauki i sovremennost'* 4: 19-29.
- ANDERSON, B. 1983. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- ASEEV, O. 1999. "Slavjanskoe neojazycestvo v sovremennoj Rossii". [Slav neo-paganism in

⁵⁵ Cf. Simon (1999), where the rhetoric of empire (in part related to the Orthodox rhetoric) is seen, just like economic and juridical-political "regionalization", as a threat to the Russian political nation (Russländische Nation). Tolz (1998), examining the various definitions of the Russian nation, considers that the "civic definition" is still alien to "social engineers" and to the people, and has to give way to such definitions as a Eurasian empire, a community of Eastern Slavs, a community of Russian speakers or a community of race. That reflects general skepticism towards the civic model as defined by Brubaker (1996, 105).

- contemporary Russia]. *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubezom* 1: 18-25.
- AVERINTSEV, S. 1989. "The Idea of Holy Russia". *History Today* 39 (37): 37-44.
- BERELOWITCH, A. 1992. "Le nationalisme russe". *Politique étrangère* 1: 35-41.
- BRUBACKER, R. 1996. *Nationalism Refrained. Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge, NY: Cambridge University Press.
- BRUDNYI, Y. 1998. *Reinventing Russia: Russian Nationalism and the Soviet State, 1953-1991*. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.
- BYZOV, L. 1996. "Rossija - imperija ili nacional'noe gosudarstvo?" [Russia - an empire or a national State?]. In: *Obnovlenie Rossii: trudnyj poisk rešenij* 4, Moscow: Rossijskij nezavisimyj institut social'nyh i nacional'nyh problem, 41-50.
- CUBAIS, I. 1996. *Ot russoj idei - k idee novoj Rossii: kak nam preodolet' idejnyj krizis* [From the Russian idea to the idea of the new Russia: how to overcome the crisis of ideas]. Moscow: GITIS.
- Dekrety sovetskoj vlasti* [Decrees of the Soviet government], Vol. 1. 1957. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo juridiceskoj literatury, Vol. 1.
- DIXON, S. 1999. "How Holy was Holy Russia?" In: G. Hosking and R. Service, eds., *Reinterpreting Russia*, London: Arnold/Oxford University Press, 21-39.
- DUGIN, A. 1997. *Osnovy geopolitiki: geopoliticeskoe buduščee Rossii*. Moscow: Arktogeia.
- EISENSTADT, S. and B. GIESEN 1995. "The Construction of Collective Identity". *Archives européennes de sociologie* 36:72-102.
- EKONOMCEV, I. 1991. „Orthodoxie et 'ethnos' dans le contexte de l'histoire russe“. In: *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*, 535-549, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- FILATOV, S. 1999. „Novoe roždenie staroj idei: pravoslavie kak nacional'nyj simbol“. [The rebirth of an old idea: Orthodoxy as a national symbol]. *Polis* 3: 138-149.
- FILATOV, S. and A. SHCHIPKOV 1995. "Religious Developments among the Volga Nations as a Model for the Russian Federation". *Religion, State and Society* 23(3): 233-248.
- FIRSOV, S. 1996. *Pravoslavnaja cerkov' i gosudarstvo v poslednee desjatiletie suščestvovanija samodržavija v Rossii* [The Orthodox Church and the State in the final decade of the existence of absolutism in Russia]. Moscow: Izdatel'stvo Russkogo Hristianskogo Gumanitarnogo Instituta.
- Florovsky, G. 1937. *Puti russkogo bogoslovija* [The paths of Russian theology]. Paris.
- FRANK, S. 1924. *Religiozno-istoriceskij smysl russoj revolucii* [The historico-religious significance of the Russian revolution]. Berlin.
- FREEZE, G. 1990. "Rechristianization of Russia: the Church and Popular Religion, 1750-1850". *Studia Slavica Finlandesica* 7: 101-136.
- GEERTZ, C. 1963. "The Integrative Revolution". In: C. Geertz, ed., *Old Societies and New States. The quest for modernity in Asia and Africa*, pp. 107-113. New York: Free Press.
- GULYGA, A. 1995. *Russkaja ideja i ee tvorcy* [The Russian idea and its creators]. Moscow: Soratnik.
- HOBBSBAWM, E. and T. RANGER 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOSKING, G. 1999. "The Russian People and the Soviet Union". In: G. Hosking and R. Service, eds., *Reinterpreting Russia*, London: Arnold/Oxford University Press, 215-223.
- IGNATOW, A. 1992. *Der "Eurasismus" und die Suche nach einer neuen russischen Kulturidentität: die Neubelegung des "Evraziistvo"-Mythos*, Cologne: BIOST.
- IL'IN, I. 1956. *Naši zadaci* [Our tasks], Vols. 1-2, Paris.
- IOANN (Metropolitan of Saint Petersburg and Ladoga), 1994. "Rus' sobornaja" [Ecclesiastical Russia]. *Naš Sovremennik* 6.
- ISTARHOV, V. 2000. *Udar russkih bogov* [The blow of the Russian gods]. Moscow.
- JANOV, A. 1998. "Ot 'patriotizma' k nacional'nomu samouničtoženiju".

- Obščestvennye nauki i sovremennost'* 6: 107-124.
- KAARIAINEN, K. and D. FURMAN 2000a. "Religiosity in Russia in the 1990s". In: M. Kotiranta, ed., *Religious Transition in Russia*, pp. 28-75, Helsinki: Aleksanteri Institute.
- KAARIAINEN, K. and D. FURMAN (eds.), 2000b. *Starye cerkvi, novye verujuščie. Religija v massovom soznanii postsovetskoj Rossii* [Old churches, new believers. Religion in the mass consciousness of post-Soviet Russia]. Moscow/Saint Petersburg: Letnij sad.
- KANDYBA, V. 1996. *Rigveda: religija i ideologija ruskogo naroda*. [Rigveda: the religion and ideology of the Russian people]. Saint Petersburg: Market.
- KIRILL (Metropolitan). 2000. *Ob osnovah social'noj doktriny Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* [The foundations of the social doctrine of the Russian Orthodox Church]. Statement prepared for the Jubilee Council of the Bishops of the Russian Orthodox Church, 13-16 August 2000. Official Internet site of the Russian Orthodox Church: <http://www.russian-orthodox-church.org.ru>.
- LARUELLE, M. 1999. *L'idéologie eurasiste russe ou comment penser l'empire*. Paris: L'Harmattan.
- LARUELLE, M. 2000. "Pereosmyslenie imperii v postsovetskom prostranstve: novaja evrazijskaja ideologija" [A re-examination of the empire in the post-Soviet context: the new Eurasianist ideology]. *Acta Eurasica (Vestnik Evrazii)* 1 (8): 5-18.
- LISICKIN, G.S. 1999. *O naših reformatorah, ih reformah i nacional'noj idee* [Our reformers, their reforms and the national idea]. Moscow: IMEPI Russian Academy of Sciences.
- MALAHOV, V. 1998. "Neudobstva s identičnost'ju" [The problems of identity]. *Voprosy filosofii* 2: 43-53.
- MASLIN, M., ed. 1992. *Russkaja Ideja* [The Russian idea]. Moscow: Respublika.
- MEZUEV, V. 1997. "O nacional'noj idee" [The national idea]. *Voprosy filosofii* 12: 3-14.
- MIGRANIAN, A. and A. CIPKO 1997. "Slabaja vlast', slabaja cerkov' i slaboe obščestvo mogut sil'nymi tol'ko vmeste" [A weak government, a weak Church and a weak society can only be strong together]. *Nezavisimaja Gazeta*: 20 August.
- MIROLJUBOV, JU. 1996. *Sakral'noe Rusi* [The sacred in Russia]. Moscow: Associacija duhovnogo edinenija "Zolotoj Vek".
- MOROZ, E. 1993. "Le 'védisme', version païenne de l'idée russe". *Revue d'études comparatives Est-Ouest* 24 (3-4): 183-97.
- MUSCOVITE LAW CODE 1988. The Muscovite Law Code [Uložhenie] of 1649, translated and edited by R. Hellie. Irvine, California: Charles Schlacks Jr, Publishers.
- MUSINA, R., 1998. "Musul'manskaja identičnost' kak forma 'religioznogo nacionalizma' tatar" [Muslim identity as a form of Tatar "religious nationalism"]. In: S. Cervonnaja and M. Giboglo (eds.), *Islam i etniceskaja mobilizacija: nacional'nye dvizenija v tjurkskom mire*, Moscow: Rossijskaja Akademija Nauk, 259-272.
- NAROCNICKAJA, N. 1996. "Sovremennaja Rossija: pravoslavie i liberalizm" [Contemporary Russia: Orthodoxy and liberalism]. In: *Obnovlenie Rossii: trudnyj poisk rešenij* 4, 143-159, Moscow: Rossijskij nezavisimyj institut social'nyh i nacional'nyh problem.
- NIVAT, G. 1997. "L'utopie de la vieille foi et Solzenicyn". *Revue des Etudes Slaves* 69 (1-2, "Vieux-croyants et sectes russes du 17e siècle à nos jours"): 151-154.
- Novye religioznye organizacii Rossii destruktivnogo i okkul'tnogo haraktera. Spravocnik* [The new religious organizations of Russia of a destructive and occult character. Guide]. 1997. Belgorod: Missionerskij Otdel Moskovskogo Patriarhata Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi.
- Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* [Foundations of the social doctrine of the Russian Orthodox Church]. 2000. Jubilee Council of the Bishops of the Russian Orthodox Church, Moscow, 13-16 August. Internet site of the Russian Orthodox Church: <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/sd>.
- PANARIN, A. 1995a. *Rossija v civilizacionnom processe* [Russia in the process of civilization], Moscow: IFRAN.

- PANARIN, A. 1995b. "Rossija na pereput'i: raskoly zapadnicestva i sintezy evrazijstva" [Russia at the crossroads: Western schisms and Eurasianist syntheses]. *Rossija i musul'manskij mir* 8.
- PANARIN, A. and B. IL'IN 1994. *Rossija: opyt nacional'no-gosudarstvennoj ideologii* [Russia: experience of a national State ideology]. Moscow: Izdatel'stvo MGU.
- PETUHOV, JU. 2000. *Istorija Rusov* [History of the Russians], Vol. 1. Moscow: Metagalaktika.
- POLIAKOV, L. 1989. *Moscou, Troisième Rome. Les intermittences de la mémoire historique*. Paris: Hachette.
- ROUSSELET, K. 2001. Globalisation et territoire religieux en Russie. In: J.P. Bastian, F. Champion and K. Rousselet, eds., *La globalisation du religieux*, Paris: L'Harmattan, 183-196.
- ŠCIPKOV, A. 1998. *Vo cto verit Rossija. Religioznye processy v postperestroecnoj Rossii* [What does Russia believe in? Religious processes in post-perestroika Russia]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo russkogo hristianskogo gumanitarnogo instituta.
- SHILS, E. 1957. "Primordial, Personal, Sacred and Civic Ties". *British Journal of Sociology* 8 (2): 130-145.
- SIMON, G. 1999. *Russländische Nation - Fiktion oder Rettung für Russland?* Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Cologne.
- SKRYPNIK, V.I. 1997. *Russkaja nacional'naja ideja integrirovannogo garmonicnogo obščestva* [The Russian national idea of an integrated harmonious society]. Moscow: Rossijskij naucno-tehničeskij informacionnyj centr.
- SMOLIC, I. 1996-1997. *Istorija russkoj Cerkvi 1700-1917* [History of the Russian Church 1700-1917], Vols. I-II. Moscow: Izdatel'stvo Spaso-Preobrazenskogo Valaamskogo monastyrja.
- TISHKOV, V. 1997. *Ethnicity, Nationalism and Conflict In and After the Soviet Union. The Mind Aflame*. London: Sage Publications.
- TOLZ, V. 1998. "Forging the Nation: National Identity and Nation-Building in Post-Communist Russia". *Europe-Asia Studies* 50 (6): 993-1022.
- VAN DER VEER, P. 1999. "The Moral State: Religion, Nation and Empire in Victorian Britain and in British India". In: P. Van der Veer and H. Kehmann, eds., *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 15-43.
- VOLODIN, E. 1996. "Ot gosudarstvennogo ateizma i 'svetskogo gosudarstva' k simfonii cerkvi i vlasti" [From State atheism and the secular State to the symphony of church and government]. *Obraz (zurnal pisatelej pravoslavnoj Rossii)* 2 (6): 19-22.
- WARNER, S. 1993. "Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States". *American Journal of Sociology* 98 (5): 1044-1093.

About the author

Born in 1958 in Moscow, Alexander Agadjanian studied at Moscow State University and did his dissertation and then his doctorate at the Institute of Orientalism of the Academy of Sciences of Russia. He is director of research at the Academy of Sciences of Russia and since January 2000 has been associate professor in the Department of Religious Studies at Arizona State University.

Address: Russian Academy of Sciences and Arizona State University, Department of Religious Studies, Arizona State University, Tempe, Arizona 85287, USA; email: alex.agadjanian@asu.edu

Pluralisme religieux et identité nationale en Russie¹

ALEXANDRE AGADJANIAN
*Académie des Sciences de Russie &
Université d'Etat d'Arizona*

L'article porte sur les relations entre la religion orthodoxe russe et l'identité nationale russe pendant la période post-soviétique. Il comprend, en introduction, une partie historique et aborde les différentes questions liées à celle du pluralisme religieux. Le « capital symbolique » de l'orthodoxie est inclus dans la « formule identitaire » de façons diverses, en fonction des groupes sociaux et culturels, et du modèle de la nation auquel ils se réfèrent: le modèle civique, ethnique ou impérial.

Introduction: Nations contemporaines et identité religieuse

L'idée que la Russie serait une « nation orthodoxe » a une longue histoire; elle renvoie tant à des définitions officielles qu'à des perceptions populaires; elle est au cœur des débats historico-philosophiques qui ont tenté de délimiter la place géopolitique de la Russie et de comprendre l'essence de la « russité ». Il n'y a en cela rien d'unique ni de spécifique. La composante religieuse a toujours joué un rôle important dans l'autodétermination des peuples et des nations. Les conflits des Etats antiques et médiévaux étaient des conflits de dieux. La tradition religieuse a souvent présidé, d'une façon ou d'une autre, aux partages et aux unions des cultures et des Etats. En Europe, les Etats-nations contemporains se sont développés à partir de communautés qui se définissaient en partie par leur appartenance religieuse: catholique, protestante ou orthodoxe; plus tard, au XXème siècle, l'islam, le bouddhisme ou le catholicisme ont joué un rôle décisif dans la formation et la légitimation des nations nouvelles d'Asie et d'Amérique latine.²

¹ Cet article a bénéficié des commentaires de grande valeur de Matthias Koenig. Je lui exprime mes remerciements.

² On peut entre autres se reporter à l'article et au recueil publiés par Van der Veer (1999), qui conteste la thèse de J. Habermas d'un fondement séculier initial de la *modernité* européenne; il compare, en particulier, le rôle du protestantisme britannique et celui de l'hindouisme dans la formation de la nation indienne. Il est une idée assez répandue que le paradigme d'une liaison forte entre la *modernité* et la sécularisation n'est qu'une exception européenne. S. Warner a montré qu'elle ne s'applique pas à l'histoire des Etats-Unis, où la *modernisation* aux 19-20èmes siècles a

International Journal on Multicultural Societies (IJMS), Vol. 2, No. 2, 2000: 125 - 151

Cependant, les nations contemporaines se sont développées non seulement en s'inscrivant dans une continuité culturelle et à l'intérieur d'une tradition religieuse déterminée, mais également en s'en distanciant. Les valeurs civiques qui ont émergé et qui sont fondées sur les libertés individuelles supposent en effet que la nouvelle « communauté imaginée » (*imagined community*) dépasse les « liens primitifs » (*primordial bonds*), et parmi eux les liens ethniques et religieux. La nation des XIX et XXèmes siècles, constituée de « citoyens libres », et se fondant sur le droit naturel, inclut en elle-même le pluralisme religieux comme principe fondamental. Ainsi, si la France du XVIIIème siècle pouvait être qualifiée de « pays catholique », cette appellation au XXème siècle ne résonne plus que comme une donnée de la tradition ou comme le constat d'une prédominance quantitative du catholicisme sur les autres religions. Les Etats-Unis au XIXème siècle pouvaient tout aussi bien se considérer comme une « nation protestante », alors que, à la fin du XXème, cette association de termes est pratiquement dépourvue de sens. Et même dans les pays où subsiste, d'une façon ou d'une autre, une religion d'Etat (par exemple en Grande-Bretagne ou en Suède), la nation a, dans sa forme contemporaine, progressivement perdu sa dimension religieuse. En Europe, ceci est lié non seulement à la nécessité de *gérer la diversité*, mais aussi à l'affaiblissement de l'influence des religions traditionnelles en tant que telles et à la suprématie absolue des principes laïques dans la vie des nations. Même en Inde où la religion exerce comme autrefois une très grande influence, la nation contemporaine est pensée comme une communauté au-dessus de toute confession (et de toute ethnie).³

On peut définir les liens dialectiques de l'identité des nations contemporaines avec la religion selon les paramètres suivants: (a) D'une part, les nations se sont constituées sur un fond de tradition religieuse dominante qui a marqué de son empreinte les valeurs, les institutions et les consciences nationales; le niveau de cette influence a été fonction (i) du degré de prééminence d'une religion donnée sur les autres; (ii) des relations de la religion dominante avec l'Etat (jouissance ou non d'un statut de religion d'Etat, degré de dépendance des institutions religieuses

cheminé en parallèle avec une vie religieuse tumultueuse (Warner 1993); le rôle de la tradition « biblique » dans la conscience nationale américaine est indiscutable. En outre, même en Europe, on peut difficilement se représenter l'identité nationale de pays tels que l'Irlande, la Pologne ou la Grèce en dehors de leur tradition religieuse et ce, même à la fin du 20ème siècle. Pour ce qui est des autres continents, il existe sur ce sujet une volumineuse littérature qu'il serait trop long d'évoquer ici.

³ Pour la définition de la « communauté imaginée », on se référera à Anderson (1983); pour une nouvelle approche des identités nationales dans l'Europe contemporaine, voir Brubaker (1996). A propos de l'opposition entre « liens primitifs » et « liens civiques » comme deux principes d'organisation de la communauté nationale, voir Shils (1957) et surtout Geertz (1963). Aujourd'hui on comprend ces principes plus comme des modèles idéal-typiques que comme uniquement deux réalités sociales se succédant l'une à l'autre. La religion ne peut plus en particulier être considérée comme un facteur primordial. Eisenstadt et Giesen (1995, 74–7) ont ainsi proposé trois modèles idéal-typiques d'identités nationales et non plus deux: « primordial », « civique » et « culturel ». Le terme « civique » renvoie à une tradition sociale partagée (qui n'est pas nécessairement d'origine moderne). Plus importante pour notre recherche est la compréhension par Eisenstadt et Giesen des identités collectives: le caractère « socialement construit » (*socially constructed*) des « frontières » et des « codes symboliques de distinction » ainsi que le lien étroit de ces identités construites avec le contrôle des ressources économiques et la différenciation sociale.

par rapport à l'Etat); (iii) de l'importance du lien entre telle ou telle religion et l'ethnos dominant; (iv) du niveau de religiosité de la société dans son ensemble, et donc du besoin de légitimation religieuse de la nation. (b) D'autre part, les nations se sont développées dans le cadre d'une nouvelle tradition laïque et civique; elles se sont progressivement libérées de la détermination religieuse (i) en reconnaissant la pluralité religieuse à travers l'affirmation du principe des libertés individuelles et de l'égalité sur la base d'une nouvelle conception de la « citoyenneté », et en prenant acte de la nécessité pragmatique de gérer la diversité confessionnelle; (ii) à travers une sécularisation du pouvoir politique (même lorsqu'une religion gardait son statut de religion « officielle »); (iii) à travers l'affaiblissement général de la religion traditionnelle.

A partir de ce constat, on peut se demander dans quelle mesure l'image de la « nation orthodoxe » est pertinente pour l'analyse de la Russie contemporaine. On peut chercher à comprendre dans quelle mesure et en quoi précisément l'orthodoxie a influé sur la formation de l'identité nationale en général, et quels sont les facteurs qui ont contrecarré cette influence. On peut tenter de voir à quel point cette image et cette compréhension de la « nation orthodoxe » sont compatibles avec la réalité de la pluralité religieuse.

La dernière décennie du XXème siècle a vu apparaître une situation nouvelle, ouverte à des choix multiples d'identités sociales et culturelles, la dimension religieuse ne devenant qu'une possibilité parmi bien d'autres. Les années 1990 sont une période de « libre création identitaire », au niveau tant des individus que des collectivités, et « d'invention des traditions ». C'est aussi une période de lutte acharnée entre les anciennes et nouvelles élites pour une hégémonie symbolique. Dans ces circonstances, comme dans tous les cas de crises systémiques, la religion a fourni un capital symbolique efficace pour la construction de nouvelles formules identitaires, y compris pour celle d'une « identité nationale collective » que diverses élites prétendaient exprimer dans des constructions idéologiques. La religion, et principalement l'orthodoxie orientale comme forme dominante et traditionnelle de la religion russe, s'est avérée être une ressource potentielle sous-estimée jusqu'alors, permettant une restauration de la continuité historique interrompue par le communisme. En réalité, les images de cette continuité, comme nous le verrons ci-dessous, se sont multipliées à partir des positions générales prises par les participants au discours.⁴ Nous examinerons ces questions dans une perspective historique avant d'aborder la situation actuelle.

⁴ Pour le concept « d'invention de la tradition », voir Hobsbawm et Ranger (1983, 14) D'après Hobsbawm, les nations modernes « generally claim to be the opposite of novel, namely rooted in the remotest antiquity », « so natural as to require no definition other than self-assertion », mais elles sont largement faites de ce que l'auteur appelle « constructed and invented components ». La nation russe des années 1990 en est au point d'être réinventée dans sa totalité.

1. Le pluralisme religieux dans l'histoire de la « Russie orthodoxe » et de la Russie soviétique

Dès le baptême de la Russie en l'an 988, de par la conception byzantine de la symphonie, l'espace politique des princes russes, des tsars et des empereurs coïncide avec la zone de diffusion du « rayonnement de la foi ». C'est ainsi que s'est formée à l'origine la triade identitaire idéale « religion-Etat-peuple » fondée sur la tradition chrétienne orientale. L'idée de la *Sainte Russie* s'est progressivement forgée à partir d'oppositions culturelles: opposition aux « musulmans » tataro-mongols, aux « Latins » d'Occident, aux peuples non chrétiens (au cours de l'expansion de l'empire), à l'Europe (après l'annexion de la Pologne à la fin du XVIIIème siècle), etc. Cependant, l'idée de la Sainte Russie entretenait une relation ambiguë avec l'ethnicité russe. D'un côté, elle se fondait sur l'universalisme chrétien et sur sa supra-ethnicité, sur la conviction de la mission « catholique » (universelle) de l'*imperium* russe – mission échue à la Russie après la chute de Constantinople (un tel universalisme et une telle supra-ethnicité étaient alors propres au Saint Empire Romain) (Averintsev 1989). D'un autre côté, on voit peu à peu se confondre deux dimensions du « Russe »: la dimension religieuse et la dimension ethnique; la mention « *autres* », attribuée tant aux *étrangers par le sol [inorodtsy]* qu'aux *personnes d'autres religions [inovertsy]*, renvoie, en négatif, au couple « orthodoxe »/« russe »; de façon générale, la christianisation correspond alors à la russification.⁵ L'Eglise orthodoxe s'est très tôt transformée en institution « nationale » autocéphale (au moins à partir de l'introduction du patriarcat en l'an 1589), tout en conservant cependant ses prétentions universalistes. En fin de compte, tout un système de normes culturelles et juridiques s'est constitué en Russie, accordant une pleine valeur civique à l'appartenance à l'orthodoxie.

Les dispositions du Code des lois de 1832, modifiées dans le Code des lois de 1906, déclarent la prééminence de l'Eglise orthodoxe d'Orient (voir l'article 40 C3 de l'an 1832 ou l'article 63 C3 de l'an 1906); l'autocrate au pouvoir se doit d'appartenir à cette seule Eglise (art. 41 et 63); conformément à la tradition byzantine, « il est, en tant que souverain chrétien, le défenseur suprême et le gardien des dogmes de la foi dominante ainsi que le gardien de l'orthodoxie et de tous les saints vicaires de l'Eglise » (art. 42 et 64) (citation de Smolič 1996–97, I, 120–1, 128). Le Saint-Synode, organe suprême de l'Eglise, fait alors partie de l'appareil de l'Etat, tandis que, au moins à partir des années 1830, c'est le Département des affaires religieuses des cultes étrangers, près le ministère des Affaires intérieures, qui s'occupe spécifiquement des autres religions. La politique à l'égard des personnes d'autres religions (*inovertsy*) consiste à les ramener à

⁵ Dans le 1er article du chapitre 1er du Code Ecclésiastique de 1649 (« Des blasphémateurs et des fauteurs de troubles dans l'Eglise »), les « personnes d'autres religions » sont opposées à l'« homme russe » (Code des Lois Moscovite 1988). Comme l'écrit I. Smolič, les catholiques ou les protestants, devenus orthodoxes, étaient considérés comme russes et, à l'inverse, les mots « polonais » et « catholique » avaient pour les Russes la même signification (Smolič 1996–97, II, 201). Avec le temps, le concept d'« étranger par le sol » a cessé d'être employé à l'égard des personnes appartenant à des peuples christianisés (ibid., 204).

l'orthodoxie tandis que le fait d'appeler des orthodoxes à se convertir à une autre religion est considéré comme du prosélytisme et est rigoureusement interdit (cette norme est introduite dans l'oukaze sur la tolérance religieuse de Pierre Ier en 1702 et n'a de fait jamais été abolie). L'institution du mariage se trouve sous le contrôle de l'Eglise orthodoxe et la législation limite les mariages contractés avec des croyants d'autres confessions.

Dans le même temps, une série d'événements et de processus historiques ont jeté le doute sur l'idée de « Russie orthodoxe ». Une première atteinte d'envergure à cette idée fut portée par le Schisme du XVII^e siècle, une seconde par l'essor de sectes religieuses et mouvements spirituels aussi bien parmi les élites que dans les couches populaires aux XVIII^e et XIX^e siècles.⁶ La diversité religieuse (mais aussi ethnique) de l'empire devient de plus en plus évidente. La domination de la théologie chrétienne et de la formation religieuse occidentales aux XVII^e et XVIII^e siècles apparaissent comme des défis importants à la tradition chrétienne d'Orient (Florovsky 1937). Les orientations politiques des tsars et des gouvernements se mettent à changer: si tous les Romanov soulignent à des degrés divers leur identité orthodoxe, on introduit, dès le règne de Pierre le Grand, des éléments de tolérance à l'égard des « autres croyants », ce qui apparaît comme une reconnaissance de fait de la pluralité religieuse sur le territoire de l'empire en expansion. Cette reconnaissance pragmatique de la diversité religieuse est liée aux idées libérales et laïques qui pénètrent alors dans le pays, idées qui vont finalement prendre corps dans les changements idéologiques et dans la législation, comme l'atteste le Manifeste sur le renforcement des principes de tolérance religieuse de 1905. A cette époque, la Russie devient un empire aussi hétérogène que l'empire des Habsbourg ou l'empire ottoman, caractérisé par des processus de sécularisation, de sorte que l'identification de la conscience nationale à l'orthodoxie ne paraît plus aussi évidente.⁷ Un fort courant laïque se développe, de A. Herzen à P. Milioukov, contestant ouvertement toute forme de détermination religieuse de la conscience nationale russe. Ce courant coïncide au début avec les tendances à l'occidentalisation, puis il englobe de larges couches de l'intelligentsia qui hésite entre un agnosticisme modéré de type libéral et un nihilisme radical anti-religieux (dont le marxisme russe fut en partie l'aboutissement).

Néanmoins, il se maintient dans le cadre du système synodal – où l'Eglise fait partie de l'appareil d'Etat – une orthodoxie « officielle » (incarnée par le procureur général du Saint-Synode K. Pobiédonostsev), proche de l'orthodoxie « cognitive » de la hiérarchie ecclésiale,⁸ et qui réagit à la pluralisation de la société par des concessions pragmatiques, tout en conservant une ligne invariablement dure de préservation de la « nation orthodoxe ». Par ailleurs, de grands débats historico-philosophiques deviennent aux XIX^e et début du XX^e siècles de véritables laboratoires intellectuels de l'identité russe, visant à construire une « idée russe »

⁶ Bien sûr, les lois lèsent plus les intérêts des schismatiques et des adeptes de sectes que ceux des croyants de « confessions étrangères ».

⁷ Lire l'intéressant débat sur cette question dans Dixon (1999).

⁸ Voir Freeze (1990) à propos de l'expression « orthodoxie cognitive ».

pour rétablir (et en fait construire à neuf) l'image intégrale de la Russie, pour pallier à la crise et au morcellement subis, et en partie pour nourrir le nationalisme naissant – à l'image de celui qui se forme à cette époque en Europe. Les idéologues de « l'idée russe » restaurent le mythe de la Sainte Russie (qui réapparaît aussi dans sa version officielle) et proclament l'orthodoxie comme élément fondateur de l'identité russe,⁹ ce faisant, ils fabriquent une nouvelle orthodoxie, académique, qui devient une sorte d'abstraction philosophique et mythologique, ouverte à toutes sortes d'interprétations: romantique-slavophile (I. Kirievsky, A. Khomiakov), œcuménique (V. Soloviev), nationaliste (F. Dostoïevsky, K. Léontiev), conservatrice-libérale (B. Tchitchérine, N. Berdiaïev, S. Frank et d'autres). Plus tard, dans les années 1920, le mouvement eurasiste, important courant philosophique et idéologique, intègre l'orthodoxie russe dans une formule identitaire composite slavo-turque, liée à l'idée d'empire (P. Savitsky, N. Troubetskoï et d'autres).

Ainsi, même si l'évolution de la Russie dans ce domaine reste ambivalente, on observe, de Pierre le Grand à la Révolution, une certaine sécularisation et une diminution progressive de l'influence de l'orthodoxie sur la société et sur l'Etat et ce, sous l'influence de deux facteurs: la diversité confessionnelle croissante (en partie liée à la diversité ethnique) et le développement de la pensée laïque, en particulier dans le cadre du mouvement libéral. Cette tendance n'a néanmoins pas empêché que toute une série de privilèges légaux liés à l'appartenance à l'Eglise orthodoxe restent en vigueur.¹⁰ C'est avec la Révolution et en particulier le Décret du Sovnarkom « sur la liberté de conscience, les sociétés religieuses et ecclésiastiques » daté du 20 janvier 1918, que l'Eglise orthodoxe sera séparée de l'Etat (art. 1) et que seront abolies « toutes les privations de droit liées à une appartenance religieuse quelle qu'elle soit ou à l'absence d'appartenance religieuse » (art. 3). C'est de cette façon que tous les débats sur l'« identité russe orthodoxe » semblent prendre fin.¹¹

Bien que le régime bolchévique se soit efforcé, de façon paradoxale et extrême, d'incarner certains éléments de la « Sainte Russie » (existence d'un « symbole de la foi », d'une doctrine du « peuple soviétique » élu, d'un messianisme à l'échelle du nouvel empire, d'une série de rituels pseudo-religieux etc.), il n'en demeure pas

⁹ F. Tioutchev écrivait en 1849 dans la *Revue des deux mondes*: « La Russie est avant tout l'Empire chrétien; le peuple est chrétien non seulement par l'orthodoxie de ses croyances, mais encore par quelque chose de plus intime que la croyance » (cit. de Poliakov 1989, 59). « La disposition générale de l'âme russe est telle que l'idée chrétienne constitue, peut-on dire, sa nature », écrivait le philosophe V. Ivanov en 1909; reprenant les paroles des héros de Dostoïevsky, il qualifiait le peuple russe de « porteur de Dieu » ou de « christophore » (« porteur du Christ ») (« O russkoj idee » [De l'idée russe]). (Maslin 1992, 238–9). Ces mêmes images (comme nulle part ailleurs dans le monde) pénétrèrent profondément les discours publics des pré-révolutionnaires et des Russes vivant dans l'émigration.

¹⁰ En particulier, les projets de lois sur la liberté de quitter l'ordre du clergé, sur la possibilité de se convertir à d'autres confessions, sur le mariage et l'enterrement civils et sur bien d'autres points plus particuliers, proposés par la Douma ou par le gouvernement à partir de 1906, ont suscité de vives oppositions et n'ont pas été adoptés (cf. Firsov 1996, 271 sq.).

¹¹ Cf. *Dekrety ...* (1957, 373). En l'occurrence, je ne considère pas le second aspect de ce célèbre décret qui, de fait, privait les organisations religieuses de tous droits juridiques et matériels, créant par là même une situation qui n'avait plus rien à voir avec le « pluralisme religieux ».

moins que la rupture avec la tradition fut majeure sur deux points particuliers: l'orthodoxie et la « Rus » furent l'une et l'autre rejetées. Une mutation importante devait néanmoins se produire durant la Seconde Guerre mondiale: l'idée d'identité orthodoxe fut incluse dans la propagande officielle à des fins de mobilisation et on en vint même à restaurer le Patriarcat en 1943; cela prouvait implicitement une certaine persistance dans les esprits, malgré les années d'endoctrinement anti-religieux, de l'archétype de la « nation orthodoxe ». Et il est intéressant de souligner qu'en même temps qu'il admettait officiellement l'orthodoxie, le régime se mit à exalter la culture et les traditions nationales russes, rétablissant ainsi l'ancien tandem « russe-orthodoxe ». Certes, cette inflexion dans la doctrine était en contradiction avec « l'internationalisme » et la conception du « peuple soviétique ». Avec le temps, on vit poindre dans le discours idéologique une tendance à considérer les Russes ethniques (composant à peine plus de la moitié de la population de l'Union) comme les porteurs principaux de « l'idée internationale » et, en général, du projet communiste.¹² Le nationalisme russe à demi-occulté et le culte à demi-caché de l'héritage orthodoxe demeurèrent parallèlement au discours officiel sur l'internationalisme et, jusqu'à la fin des années 1980, il fit partie de la symbolique du régime au pouvoir.¹³

L'orthodoxie « semi-officielle », déterminée ethniquement, revêtait pour l'essentiel une signification ornementale, et n'était liée à aucune renaissance significative de la religiosité; la pratique religieuse d'après-guerre demeurait, comme auparavant, étrangère à l'*habitus* soviétique et incompatible avec l'histoire de « l'homme soviétique ordinaire ». Dans un contexte de non-religieux généralisé, l'appartenance religieuse était un phénomène tout à fait marginal. La renaissance religieuse des années 1970 dans le milieu urbain (pour l'essentiel à Moscou et Leningrad) fut très limitée et se produisit, il faut le souligner, en dehors de tout phénomène ethnique, dans des groupes cosmopolites.

La baisse de la pratique religieuse concernait non seulement l'orthodoxie mais également toutes les autres confessions dont le gouvernement contrôlait rigoureusement l'activité. Mais il est essentiel de noter que seule l'orthodoxie, parmi toutes les confessions répandues dans l'empire, bénéficia de la protection ambiguë que nous venons de décrire. Les Eglises chrétiennes des républiques qui ne relevaient pas de la juridiction du Patriarcat de Moscou (Géorgie, Arménie, Pays baltes), tout en conservant un capital symbolique, n'ont jamais bénéficié d'une telle protection ni au niveau central, ni même au niveau local; il en va de même pour l'islam (au Caucase, en Asie Centrale, et dans les régions de la Volga) et pour le

¹² Bien que la Fédération de Russie à l'intérieur de l'Union soviétique fût une formation institutionnelle de moindre importance (ce qui, d'après Hosking (1999), a abouti à « l'inachèvement » de la nation russe au sens civique comme au sens ethnique), on observe une évidente russification de l'appareil politique et des élites au pouvoir au cours de la période d'après-guerre (ou, plus précisément, une domination slave, et en particulier une influence très forte des Ukrainiens ethniques).

¹³ Cette tendance fut particulièrement visible dans certains courants littéraires (cf. Brudnyi 1998), mais aussi autour de la « Société de sauvegarde des monuments » et de l'association « Pamiat' », née dans ce milieu, qui fut assez vite marginalisée vers la fin du régime communiste.

bouddhisme (en Bouriatie, dans les républiques de Touva et de Kalmoukie). Les vieux-croyants et les dites sectes (y compris celles de terrain protestant) se trouvaient, comme dans la Russie des tsars, à la limite ou même hors de toute existence légale. C'est ainsi qu'était partiellement reproduit le « pluralisme religieux » de type pré-révolutionnaire, avec une confession dominante qui se démarquait nettement des autres et à laquelle était reconnu un lien symbolique avec la conscience ethnique dominante dans l'empire. Et l'on peut considérer que les festivités nationales marquant le millénaire de la christianisation de la Russie en 1988 en furent la preuve la plus évidente.

2. Le problème de la nation et du pluralisme religieux dans la Russie post-soviétique

La rapide dislocation de l'Union et du régime communiste s'est accompagnée d'une importante crise d'identité et de la recherche de nouvelles marques. Les jeunes nations ont alors hésité entre nationalisme ethnique et nationalisme civique, entre autodétermination « traditionnelle » et autodétermination « moderne ». L'ethnonationalisme est certes apparu comme la force qui a fait éclater l'Union et cimenté les sociétés des nouveaux pays. Mais le « projet démocratique » anti-communiste a aussi imposé la reconnaissance des « valeurs universelles », du pluralisme, des libertés individuelles et communautaires. S'est alors posée la question classique de savoir dans quelle mesure les logiques ethniques pouvaient être en adéquation avec la modernité, comment un ethnos dominant pouvait s'inscrire dans une « société moderne », en particulier dans une société plurielle, comment ses capacités de consolidation sociale pouvaient être utilisées et comment, dans le même temps, son potentiel conflictuel et anti-libéral pouvait être neutralisé.

La question de la religion s'est posée de la même façon. Son capital culturel a d'abord été activement utilisé dans le mouvement démocratique (anti-communiste). Mais elle fut ensuite prise entre les logiques d'un ethnonationalisme grandissant, ayant besoin d'un complément de légitimation religieuse, et la nécessité de construire une société pluraliste moderne. En raison du faible niveau de croyances et de pratiques religieuses, du moindre développement de la culture proprement religieuse, et parce que la religion avait longtemps survécu dans un « ghetto ethnographique », la renaissance identitaire religieuse dans toute son étendue post-soviétique fut seulement la manifestation, ou un élément, d'une renaissance identitaire ethnique. Néanmoins, dans les sociétés relativement homogènes, comme la Lituanie catholique ou l'Arménie, la religion « nationale » est apparue comme une importante force de consolidation symbolique. Au même moment, les pays relativement hétérogènes ont dû mettre sur pied un système de « gestion de la diversité » répondant aussi, outre aux objectifs purement pragmatiques, à l'image libérale de la religion comme « force spirituelle » d'émancipation anti-totalitaire. L'Ukraine s'avère un exemple complexe où la nation et le régime politique se sont efforcés de trouver un équilibre entre ces deux types de légitimation religieuse: d'un côté donner des preuves d'une conscience ethnoreligieuse *spécifique* (en mettant l'accent sur l'Eglise gréco-catholique ou orthodoxe autocéphale, par

opposition à l'Église orthodoxe sous la juridiction du Patriarcat de Moscou), et en même temps, grâce à la pluralité religieuse, assurer l'orientation démocratique du pays tout en réduisant la possibilité de conflits.¹⁴

La Russie, parmi tous les pays post-soviétiques, apparaît de toute évidence comme un cas encore plus complexe entre laïcité et affirmation religieuse identitaire. Dès le début de la pérestroïka, et plus spécialement après les célébrations officielles de 1988, la religion (jusqu'alors en dehors de toute détermination confessionnelle) a fait partie du discours anti-communiste libéral comme alternative symbolique permettant de retrouver les valeurs universelles; cette religion conférait alors de la légitimité à un certain mythe démocratique; or ce mythe supposait un modèle social laïque et un pluralisme religieux absolu. Ce modèle répondait aussi, de façon pragmatique, à l'existence d'une diversité confessionnelle. Ce modèle, totalement nouveau dans l'histoire russe, a été fixé dans la nouvelle législation de 1990.

Toutefois, et dès le début, ce modèle a fait l'objet de contestations et a été considéré comme utopique et non conforme aux traditions et à la spécificité russes par ceux qui accordaient une importance majeure à la dimension ethnique et religieuse de l'identité nationale. L'opposition au modèle civique s'est renforcée au cours des années 1990, se reflétant dans l'évolution de la législation locale et fédérale.¹⁵ Dans des débats publics, faisant d'ailleurs penser en partie aux discussions pré-révolutionnaires ou à celles tenues par les émigrants sur le « destin de la Russie », réapparaissait alors de nouveau, parmi d'autres variantes de l'identité nationale, l'ancienne idée de « nation orthodoxe » et même celui de « Sainte Russie ».

Trois facteurs importants convergent dans ce processus: l'État est en quête de légitimation, l'Église orthodoxe cherche à réaffirmer sa prééminence, la société est en quête d'identités sociales et culturelles.

Bien que l'élite libérale ait fait preuve pendant un certain laps de temps d'une influence décisive sur la politique de la Russie post-soviétique, l'appareil de l'État dans son ensemble – et particulièrement dans l'armée et les autres ministères d'ordre, et surtout en province, a gardé des positions conservatrices et s'est montré peu disposé à accepter le modèle pluraliste civique; le nationalisme semi-officiel de l'époque soviétique s'est maintenu; de plus, indépendamment de l'adhésion ou de l'opposition au libéralisme, ce sont essentiellement des considérations pragmatiques qui ont dicté cette évolution, de nouveaux moyens de légitimation étant recherchés, ceux liés à l'anti-communisme, aux « réformes du marché » et à la

¹⁴ La question se pose de manière complètement différente dans des pays tels que l'Ouzbékistan et le Tadjikistan: jouant un rôle d'émancipation et de consolidation ethnique, l'islam est en partie utilisé de façon pragmatique, à des fins de légitimation, par les régimes laïques non-libéraux au pouvoir, tout en étant également contenu par ceux-ci, dans la mesure où son potentiel de mobilisation est utilisé par les rivaux politiques des dirigeants en place. Dans ce contexte, on ne peut parler ni de « religion nationale », ni de pluralisme religieux.

¹⁵ Cette évolution est décrite dans l'article de K. Rousselet inclus dans ce recueil.

« démocratie » perdant peu à peu leur force de mobilisation. L'élite dirigeante ne pouvait pas ne pas tenir compte du fait que les Russes ethniques constituent plus de 80% de la population totale de la nouvelle Russie,¹⁶ et qu'une majorité à peu près aussi écrasante affirme son appartenance à l'orthodoxie – au moins au sens culturel du terme. Le modèle pré-révolutionnaire de « confession nationale » et de pluralisme limité (même si, à la différence de la Russie des tsars, il coexiste avec un principe laïque de construction étatique) semblait à l'Etat à la fois naturel et adapté.¹⁷

L'Eglise orthodoxe russe, pleinement consciente de son évidente prééminence, se considérait aussi naturellement comme l'unique interprète de la tradition historique nationale et comme porteuse essentielle de la nouvelle identité russe post-soviétique. Le Patriarcat de Moscou qui apparaît comme une organisation conservatrice, non seulement par tradition et par nature, mais aussi à cause de son isolement social forcé durant l'époque soviétique, a cherché à la fois à trouver un nouveau *modus vivendi* dans les conditions de la société sécularisée, et à restaurer, au moins sur certains points, cette variante pré-révolutionnaire d'un pluralisme limité, accordant à l'orthodoxie un statut de « religion dominante ». L'idée d'un « territoire canonique » de l'orthodoxie russe, correspondant peu ou prou à l'étendue de l'ancien empire, a constitué la base des attaques du Patriarcat dirigées contre les missions étrangères, les autres dénominations orthodoxes et les sectes, ce qui rappelle tout à fait les interdictions de prosélytisme et la législation anti-sectes d'avant la Révolution.¹⁸ Et c'est le rapprochement de l'Eglise et de l'Etat, conformément au modèle classique, qui est apparu comme la garantie de cette prééminence. Au demeurant, le modèle d'une Eglise « d'Etat » a été rejeté, au bénéfice de la conception ancienne de « symphonie » (de l'Eglise et de l'Etat) qu'il est possible d'interpréter comme une coopération souple se situant à mi-chemin entre une totale dépendance sur le modèle synodal et une totale indépendance sur le modèle laïque.¹⁹

¹⁶ Selon un processus décrit par Brubaker (1996) comme « unmixing of peoples in the aftermath of empire », les Russes ethniques constituent 82% de la population de la Fédération de Russie, à comparer aux 51% en Union Soviétique (ces deux chiffres sont extraits du dernier recensement de la population de l'URSS de 1989, il est possible que les processus migratoires de la décennie suivante, définis pour l'essentiel comme des « nettoyages ethniques » sous des formes plus ou moins atténuées, aient modifié ces chiffres et ce, dans une proportion importante).

¹⁷ Le préambule de la Loi sur la liberté de conscience et sur les associations religieuses de 1997 parle du « rôle spécial de l'orthodoxie dans l'histoire de la Russie dans l'évolution et le développement de sa spiritualité et de sa culture »; cependant, l'acception de « religion dominante » (comme on la trouve dans le Code des Lois de l'Empire russe de 1906) n'est employée que par les publicistes et elle échappe à la pratique législative.

¹⁸ Cf. Rousselet (2001), au sujet de l'acception de « territoire canonique » et de ses implications sur la politique du Patriarcat de Moscou (la résistance aux missions protestantes, les conflits avec les autres dénominations chrétiennes d'Orient et avec le Vatican). Cependant le concile des évêques de 1994 a adopté un vaste programme de missions orienté vers des actions de *défense* et de lutte contre les sectes et les missions étrangères, bien différent des programmes d'évangélisation des missionnaires d'avant la révolution qui avaient des objectifs *offensifs*.

¹⁹ Le patriarche préférerait parler prudemment de « partenariat actif », partant du fait que les relations de l'Eglise et de l'Etat ne sont pas encore élaborées de manière aussi précise que dans d'autres pays

Arrêtons-nous maintenant sur le troisième facteur – central pour notre propos – à savoir le problème de la quête d'une nouvelle identité nationale. La société russe souffrait de toute évidence de l'absence de ressources symboliques nécessaires à la construction de son identité: les valeurs communistes ou libérales n'étaient partagées que par des couches sociales relativement limitées. C'est la conscience *ethnique* qui s'est renforcée au sein de la majeure partie de la population au cours des années 1990. Cette tendance s'inscrit dans la continuité de ce que l'on avait observé à la fin de la période soviétique, certes de façon plus diffuse et plus voilée (cf. Tishkov 1997; Byzov 1996, 47). L'accent nouveau mis sur la dimension ethnoculturelle de la *russité* constituait en outre une réaction au caractère anti-russe de la majorité des ethnonationalismes post-soviétiques et à la situation précaire des minorités ethniques russes (aussi bien au sein de la Fédération de Russie que dans les Nouveaux Etats indépendants). Cette apparition, quelque peu tardive – comparativement à d'autres – de l'ethnocentrisme russe n'est pas le fruit du hasard: au début, les Russes ont dû surmonter leur conscience de métropole impériale, prenant conscience *post factum* de la disparition de l'Union (comme de la Russie des Romanov) en tant notamment qu'empire *russe*. L'auto-appellation de « russe » (*rossianin*) qui semblait une innovation heureuse, et qui correspondait au type « européen » d'identité nationale, céda assez rapidement le pas à l'auto-appellation ethnique « russe ».²⁰

C'est sur le fond d'une évolution de l'identité russe, passant du méta-ethnique impérial à l'ethnique tout court, que se transforme l'auto-détermination religieuse. L'orthodoxie est de plus en plus perçue comme une source complémentaire d'affirmation ethnique, comme la religion ethnique russe. En conséquence, et dans la mesure où le nouvel Etat-nation est conçu dans une large mesure, comme la « nation de l'ethnos russe », l'identification à l'orthodoxie constitue un autre mode de macro-identité nationale. C'est ainsi que dans une des enquêtes menées dans des régions à majorité ethnique russe, à la question sur « l'appartenance confessionnelle », 75% des interrogés ont répondu qu'ils étaient orthodoxes (alors qu'il existait dans le choix de réponses une option « je ne fais partie d'aucun groupe religieux »). Il va de soi que ce chiffre ne reflète en rien le niveau de pratique religieuse, dans la mesure où seulement 40% des personnes de ce même échantillon (certes dans la réponse à une autre question) se considéraient comme « croyantes » et que seulement 6% environ allaient à l'église pas moins d'une fois par mois (Kaariainen et Furman 2000a, 38–9). De toute évidence, ce chiffre de 75% indique plutôt, dans ce cas, que l'orthodoxie sert de symbole de la conscience

(voir son interview dans le journal *Komsomolskaja Pravda*, 1 février 1999). En revanche, c'est de façon plus ferme que la symphonie était présentée comme un modèle idéal qui « redonnerait à la Russie son statut d'Etat orthodoxe, reconnaissant et respectant les confessions traditionnelles » (Volodin 1996, 21).

²⁰ Selon les données d'une étude, 41% se disaient « russiens » [*rossiane*] en 1993, et en 1997 il n'y en avait plus que 24%, alors que le pourcentage de « Russes » [*russkie*] en 1997 avait atteint 57% (on n'indique pas le chiffre de 1993) (Abramova 1998, 23); mais l'auteur ne fait aucun lien entre cette recomposition et la croissance de l'ethnocentrisme. L. Byzov, au contraire, estime « qu'il s'est produit au sein de la conscience nationale russe l'une des ruptures les plus radicales: on est passé d'une identification méta-ethnique à une identification strictement ethnique » (Byzov 1996, 45).

ethnique (et à un degré nettement moindre de valeur normative).²¹ C'est pourquoi on considère que l'orthodoxie, en tant que religion nationale des Russes, fait partie de l'identité nationale.²² Examinons comment cette idée a pu se refléter dans les débats publics des années 1990.

3. Modèles de nation et formules d'identité dans les débats publics des années 1990

Dressant le bilan du concours organisé pour la formation d'une nouvelle idée nationale, publié dans la très officielle *Rossijskaja Gazeta*, le commentateur en vient à la conclusion que l'orthodoxie est à la base de presque tous les projets conçus pour le concours.²³ Cependant, il serait inexact d'affirmer qu'il n'y a pas d'exception à cette règle. En outre, le niveau et le mode de participation de l'orthodoxie à la « formule identitaire » peuvent considérablement varier en fonction du « modèle de nation » pris comme référence.

Le modèle de nation *européen*, ou *séculier (civic)* a prévalu dans l'idéologie anti-communiste de la fin des années 1980, et l'orthodoxie était alors pratiquement ignorée dans la nouvelle « formule identitaire ». Cette tendance s'inscrivait dans l'héritage du parti des « cadets » du début du XX^e siècle, auquel s'ajoutait l'influence de l'intelligentsia des années 1960, formée par l'athéisme soviétique et engendrée par le dégel de la période khrouchtchévienne; si on faisait alors allusion à la religion, c'était alors seulement pour affirmer (en dehors de toute expression confessionnelle ou historique) les « valeurs universelles de la démocratie », l'orthodoxie dans sa forme concrète et historique contredisant plutôt ce type de religion. Le modèle de pluralisme religieux du début des années 1990 bénéficiait d'un soutien social indirect en raison du caractère largement sécularisé de la population, de l'état d'esprit anti-totalitaire et surtout anti-dogmatique qui dominait alors la société russe. Dans ce contexte, l'orthodoxie était encore perçue comme une « idéologie », et comme un « dogme totalitaire » dont la pertinence pour la « Russie nouvelle » était résolument niée.

Dix ans après, cet état d'esprit n'a pas disparu, mais il a perdu de son importance; progressivement, la « formule identitaire » sécularisée s'est révélée de moins en moins adaptée aux attentes de la société (et le modèle législatif de régulation de la sphère religieuse s'est lui aussi modifié). La position laïque a alors pris une forme

²¹ La fonction de l'islam au Tatarstan est tout à fait semblable à ceci: on observe une islamisation forte et visible du paysage culturel, alors que les connaissances et les pratiques religieuses restent relativement limitées; ce qui signifie que « la conscience nationale se manifeste à travers l'identité religieuse » (Musina 1998). Dans les zones de contacts « l'orthodoxe » et « le musulman » peuvent même devenir des substituts aux identifications ethniques.

²² Ce schéma logique est tout à fait répandu: de même que les Mexicains adoptent le catholicisme, les Indonésiens l'islam etc. A titre d'exemple, on peut mentionner l'opposition massive des Grecs à l'initiative de l'Etat qui voulait supprimer en juin 2000 la mention de la religion dans les certificats d'identification.

²³ Cependant, le vainqueur de ce concours n'a pas été proclamé; il se peut aussi que cela n'ait pas été envisagé, cf. *Rossijskaja Gazeta*, 1 août 1998.

de plus en plus défensive, faite de mises en garde contre la « menace du cléricanisme », contre le danger de la restauration de la « symphonie » (c'est-à-dire d'une religion d'Etat) sous quelque forme que ce soit et contre la ressemblance cachée du communisme et de l'orthodoxie, vus tous deux comme des formes de l'idéologie nationale russe.²⁴

Avec le temps, beaucoup de partisans de la « nation européenne », influencés par ce regain général d'intérêt pour la « spécificité russe »,²⁵ se sont peu à peu éloignés d'une laïcité pure et dure, pour tenter d'inscrire la religion, d'une façon ou d'une autre, dans la « formule identitaire ». On lit alors des spéculations au sujet de « l'harmonie spirituelle et sociale », ou à propos du « rôle extrêmement important des confessions » (mais là encore sans aucune précision concrète) (Skrypnik 1997, 34–5); la société a besoin « d'une dimension verticale sacrée », « d'un consensus de civilisation », reconnaissent les participants d'une table ronde sur le thème de la religion et de la société dans la Russie contemporaine (*NG-Religii* 1998, n° 1); certains parlent de *chrétienté* (plutôt que d'*orthodoxie*): l'idée nationale ne peut être que chrétienne, affirmait ainsi le leader de l'Union Chrétienne Russe (*Nezavisimaja Gazeta* 1996, 11 décembre). Il semble que l'on puisse ainsi dégager un modèle de *nation chrétienne*. Bien que dans l'ensemble ce courant s'inscrive dans le prolongement de la ligne libérale-conservatrice des philosophes religieux russes du début du siècle, on note d'importants clivages: si les chrétiens démocrates sont bien libéraux au sens occidental du terme, et ont en général un esprit ouvert à l'œcuménisme,²⁶ on observe aussi une autre position, plus conservatrice, affirmant qu'*en accord* avec les traditions démocratiques occidentales (et non pas contre elles), la Russie doit choisir l'orthodoxie comme fondement symbolique, dans la mesure où elle est la religion de la majorité (*NG-Religii* 1997, n° 11). On peut alors lire que le projet de construction d'une société civile (c'est-à-dire d'une société de type libéral occidental) « a échoué » en Russie, et qu'il faudra donc « se former de façon organique » (c'est-à-dire en s'appuyant sur l'orthodoxie et sur d'autres traditions nationales).²⁷ On invite ainsi l'

²⁴ Voir par exemple l'article « Le deuxième déclin de la Troisième Rome »: « La structure de l'Etat russe ne supporte tout simplement pas le vide idéologique. Celui-ci peut être comblé de toutes sortes de façons – fût-ce de façon religieuse ou scientifique, mais à coup sûr de manière totalitaire » (*Nezavisimaja Gazeta*, 23 mars 1996). Filatov (1999, 141–2) écrit la même chose au sujet du communisme et de l'orthodoxie.

²⁵ Tendances qui, dès 1992–93, après le premier choc de la libéralisation, a dominé les consciences sociales et qui a transformé les points de vue de beaucoup d'intellectuels libéraux de la fin des années 1980 (cf. Janov 1998, 115–16).

²⁶ Selon l'observation de Ščipkov, il n'y aurait pratiquement pas de croyants orthodoxes de naissance parmi les démocrates-chrétiens; ce seraient pour l'essentiel des « néophytes, des protestants et des sceptiques », qui s'efforcent de réunir « des chrétiens de toutes confessions et même des athées » (Ščipkov 1998, 39); les leaders du Parti chrétien-démocrate russe reconnaissent d'ailleurs, dans leurs écrits, la nécessité de « donner à l'œcuménisme chrétien une base culturelle nationale russe », unissant l'orthodoxie au protestantisme (sic!) (cit. de Ščipkov 1998, 41).

²⁷ *NG-Religii* (1997, n° 12). Le concept de « développement organique » dans la tradition de la pensée russe va obligatoirement de pair avec le vieux discours des slavophiles et des chercheurs ultérieurs de la « pensée russe », y compris des penseurs religieux tels que Serge Boulgakov ou I. Il'in (cf. l'article d'Il'in « La Russie est un organisme vivant », 1956, tome 1, 223–9).

« intelligentsia orthodoxe » à la formation d'un mouvement politique qui serait « en adéquation avec la civilisation russe », et « les journalistes orthodoxes » à « préparer la société à adopter une véritable Weltanschauung orthodoxe » (*NG-Religii* 1998, n° 1; 2000, n° 5). Ainsi que l'écrit un publiciste, on peut définir cette tendance comme « une synthèse libérale-conservatrice » – une idéologie « pluraliste et séculière », mais « orthodoxe dans son contenu ». ²⁸

Comme on le voit à travers ces différentes citations, le spectre idéologique est très large, les positions différant en fonction du *sens* donné à la religion et de la conception que l'on a de « l'orthodoxie » – conception plus ou moins « œcuménique », c'est-à-dire plus ou moins « ouverte » sur un paradigme *chrétien* global. Dans l'ensemble, on est proche de l'orthodoxie « académique » des débats pré- et post-révolutionnaires, dotée d'une relative souplesse au contact d'une réalité sociale et culturelle changeante. Néanmoins, dans ce contexte, le pluralisme religieux apparaît déjà comme un problème – vu la tendance à développer l'orthodoxie dans « toute sa plénitude » (ce qui fait peser une menace sur le principe de laïcité), et eu égard à la situation quelque peu ambiguë dans laquelle se trouvent alors les autres confessions.

Si nous nous déplaçons sur ce spectre et que nous nous écartons du modèle de nation « européen », nous nous approchons d'un modèle complètement différent: le modèle *ethnique russe*. Comme nous l'avons vu plus haut, il occupe peu à peu une place centrale. Ce modèle inscrit l'orthodoxie dans la « formule identitaire », dont elle est un des éléments essentiels. Mais nous avons ici aussi affaire à un large spectre et à plusieurs variantes. L'accent est alors mis sur la reconstruction des archétypes « d'orthodoxie russe » et de « Russie orthodoxe ». Ainsi, par exemple, I. Ekonomtsev émet l'idée que l'élément religieux (orthodoxe) est un « ferment d'ethnogénèse » et que l'Eglise orthodoxe est le « levain de l'ethnogénèse » (Ekonomtsev 1991, 536–7). Sur ce terrain, et bien que ce soit avec de tout autres intonations, A. Soljénitsyne, dans ses textes des années 1990, critique l'athéisme contemporain et reprend des arguments slavophiles, appelant à la démocratie locale à travers la renaissance des *zemstvos* russes et à un isolationnisme national bien spécifique. ²⁹ Proche de la position de Soljénitsyne, A. Savelev développe un programme, plus radical et ouvertement religieux, de « mouvement civique orthodoxe », appelant à la « restauration de l'héritage historique du mode de vie russe » et « au nationalisme spirituel » (*NG-Religii* 1998, n° 1). Autre position, comparable à celle de Soljénitsyne, mais dépourvue de toute rhétorique démocratique, celle des héritiers du « nationalisme littéraire » semi-officiel datant de la période soviétique (observé, par exemple, dans les revues *Notre*

²⁸ Voir Morozov dans *NG-Religii* 2000 (3). Ici apparaît la tradition de Frank (1924) qui écrit sur les « fondements sacrés » post-religieux des sociétés sécularisées contemporaines.

²⁹ Voir ainsi sa thèse sur les « restrictions volontaires » qui seraient plus importantes que les « droits de l'homme », ou sur « le principe moral supérieur au principe juridique »; en même temps, ses références constantes au libéralisme modéré de Vassili Maklakov et de Pierre Stolypine éloignent Soljénitsyne à la fois des slavophiles et des nouveaux ethnonationalistes russes qui assignent à l'orthodoxie une place centrale. Cf.: « Kak nam obustroit' Rossiju? [Comment pouvons-nous reconstruire la Russie?] », *Literaturnaja Gazeta*, 8, 9, 15)

Contemporain et *La Jeune Garde*), empreinte de leur nostalgie d'un mode de vie traditionnel populaire orthodoxe, dans l'esprit de la tradition d'I. Kirievsky et tendant aussi vers le slavophilisme.³⁰

Proche de ces courants traditionalistes, on trouve un vaste groupe d'organisations orthodoxes (monastère de la Sainte-Rencontre, fraternité « Radonège », agences d'informations et maisons d'édition comme « La Maison Russe » ou « Le Messenger Russe ») qui sont beaucoup plus actives idéologiquement et politiquement parlant; au centre de leurs intérêts se trouve non pas tant la formation de l'identité nationale en soi que la question de la construction de l'*Etat* orthodoxe russe. Historiquement, cette position est proche du type intégraliste de l'orthodoxie synodale officielle. L'influence de ce groupe et le retentissement de ses vues sont allés croissant au fil des années 1990.³¹ Proche de ce groupe, on trouve l'« Union pour la renaissance morale de la patrie » qui appelle à un Etat orthodoxe sous la seule forme d'une monarchie russe classique. D'autres, comme V. Aksioutchits, mettent plus encore l'accent sur la dimension *étatique* de la « formule identitaire », en parlant d'un « cosmisme orthodoxe » et d'une « spiritualité » dont le promoteur ne peut être qu'un Etat autoritaire fort.³²

Dans le cadre du modèle ethnique de la nation, on trouve encore quelques variantes inscrivant l'élément religieux dans leur formule identitaire. L'une d'elles (devenue d'une certaine façon à la mode à la fin des années 1990) met l'accent sur les rites de la Vieille Foi comme véritable expression de la « Sainte Russie ».³³ Une autre insiste sur l'idée d'unité orthodoxe *slave*, avec des références directes à la tradition de F. Tioutchev et de F. Dostoïevsky; elle a eu un retentissement particulièrement fort après la guerre en Bosnie et au Kosovo en Yougoslavie.³⁴ Proche de cette idée slave, on retrouve la position, largement reconnue, de Soljénitsyne sur l'union

³⁰ « ... La particularité même du mode de vie russe vient de ce qu'elle émane d'un christianisme sans faille ... » (extrait de la célèbre réponse de Kirievsky à A. Aksakov, 1839; cit. de Maslin 1992, 71–2).

³¹ Ainsi Averianov écrit que c'est ce même groupe qui a défini, vers la fin des années 1990, le visage de l'« idée orthodoxe » russe (*NG-Religii* 2000, n° 5). De toute évidence, cette position influente est partagée par nombre de représentants de la plus haute hiérarchie du Patriarcat de Moscou.

³² Aksioutchits (dans *Nezavisimaja Gazeta*: 15 décembre 1996 et *Nezavisimaja Gazeta*: 26 février 2000) emploie souvent le terme « d'idéocratie » inventé par les eurasistes pour souligner le lien proprement russe, selon lui, entre l'idée nationale qui fait autorité et son incarnation étatique autoritaire. Entre autres, l'intérêt croissant pour l'Etat dans les années 1990 est devenu manifeste y compris chez les libéraux, partisans de la nation « civique ».

³³ A. Soljénitsine lui-même éprouve une sympathie certaine pour les vieux-croyants (cf. Nivat 1997); Iouri Afanassiev (dans *NG-Scenarii* 1998, 1) estime que la conception du monde de l'Eglise dominante est « moyenâgeuse » et il lie « l'expérience positive de l'orthodoxie » à la Vieille Foi; enfin, Alexandre Douguine (in *Zavtra* 1998, 1), qui a des positions radicalement différentes, présente comme mythique la Russie moscovite d'avant le Schisme de 1666 (et donc celle de la Vieille Foi).

³⁴ Voir I. Chafarevitch sur les « nouvelles guerres de religions » (*Zavtra* 1996, 10 décembre); voir aussi la reprise des mots d'ordre du milieu du 19^{ème} siècle pour ramener Constantinople à l'orthodoxie (*Zavtra* 1999, 21 mai), les réflexions sur la « victoire orthodoxe radieuse des vérités intérieures sur la puissance extérieure », éprouvée au cours des opérations de l'OTAN au Kosovo (*NG-Religii* 1999, n° 3).

naturelle des « trois peuples frères » (russe, ukrainien et biélorusse). Et ce modèle ethnique est également partagé par une partie des nouveaux communistes russes qui remplace l'internationalisme marxiste classique et l'athéisme par un nationalisme russe, coloré d'égalitarisme et d'autoritarisme.³⁵

Il ne fait pas de doute que tous les schémas idéologiques de ce spectre ethnonationaliste sont en contradiction avec le modèle du pluralisme religieux: l'orthodoxie apparaît comme seule expression de la « russité », et c'est à l'Etat qu'il revient de renforcer ces liens réciproques, et même d'en être l'expression, l'élément manquant, le troisième en fait, de la trilogie classique « peuple-religion-pouvoir ». Les autres confessions semblent de façon naturelle quelque peu *superflues* à l'intérieur de ces schémas. Certains articles ne manquent pas de le souligner: « L'idée d'un marché libre des religions qui malheureusement a été inscrite comme fondement de la "Loi sur la liberté de conscience" en 1990, s'est, dès le début, trouvée en totale contradiction avec la spécificité historique de la Russie et avec les intérêts de la santé spirituelle et morale de sa population ». ³⁶ La voix de tel hiérarque a pu résonner encore plus sévèrement: « ... Le mensonge doucereux du "pluralisme" et de la "liberté" (comprise comme arbitraire moral et comme vision libertaire du monde) recèle en soi un poison mortel qui détruit l'esprit de conciliarité (sobornost') du peuple russe ainsi que la puissance d'Etat » (Ioann 1994, 5–6).

Si nous nous déplaçons encore plus loin sur le spectre ethno-nationaliste, nous parvenons à des formules identitaires étatiques plus autoritaires (on peut les qualifier « d'ethnarchiques »), et nous glissons insensiblement vers un autre terrain: celui des constructions impériales.³⁷ Nous avons vu précédemment comment, dans certains textes, la conception ethnique de la nation se maintenait avec difficulté dans le cadre d'une russité isolée, comment la nation se pensait constamment au-delà des frontières proprement ethniques russes; de la même façon, l'orthodoxie, en devenant, dans le cadre de la triade classique, la religion « du peuple russe qui se constitue en Etat » (V. Aksioutchits), a tendance à se transformer, comme la Russie des Romanov, en religion correspondant à l'espace de domination de l'ethnos russe.

³⁵ Le nationalisme russe des communistes est plus modéré dans les textes des leaders du parti (par exemple de G. Ziouganov), alors qu'il tranche par son caractère extrémiste dans le supplément au principal organe de presse des communistes *Rus' Pravoslavnaia* [La Russie orthodoxe].

³⁶ Migranjan et Cipko (1997). Il est intéressant de noter que l'intitulé de l'article fait réapparaître la triade classique. La tendance à « l'orthodoxisation » est constamment soumise à la critique: par exemple, A. Malachenko met en doute la thèse de « l'identité orthodoxe » (en partie parce que, en tant que spécialiste de l'islam, il considère comme impossible d'ignorer l'islam russe) (*Nezavisimaja Gazeta* 1997, 17 juin); le baptiste A. Markevitch s'efforce de défendre « le traditionalisme et la dimension russe » du protestantisme russe auquel il n'est pas laissé de place dans la « formule identitaire » orthodoxe (*Nezavisimaja Gazeta* 1997, 30 août); le juriste Iouri Rosenbaum voit dans les appels de Migranian et de Tsipko une « muselière spirituelle pour la Russie libre » (ibid.).

³⁷ Berelowitch (1992, 39) oppose précisément deux types de nationalisme et d'identité russes: « ... L'affirmation de l'identité russe apparaît ou bien comme une volonté de retour à la Russie impériale ou bien comme une recherche archaïque et régressive d'une Russie disparue et exclusive ».

Du même coup, l'argument messianique ancien se renforce, légitimant la domination ethnique russe.

Les liens avec l'*imperium* apparaissent ici comme des éléments essentiels; lorsque l'identité russe est associée aux courants vieux-croyants qui se pensent en dehors de tout Etat, aucune prétention impériale ne peut prendre corps; en revanche, lorsque l'on parle par exemple de l'unité slave orientale (avec l'Ukraine et la Bélarus), l'archétype impérial appelle à considérer que l'orthodoxie russe constitue, par nature, le « centre spirituel de nombreux ethnos et de peuples », ³⁸ ce qui renvoie à ce que la hiérarchie de l'Eglise orthodoxe russe appelle son « territoire canonique ». Il est intéressant de noter que si l'Etat russe a renoncé à ses prétentions impériales au-delà des limites qui lui sont reconnues sur le plan international, l'Eglise orthodoxe russe, en raison de sa « méta-ethnicité » et de son « exterritorialité » à l'intérieur des limites de l'ancien empire, devient comme l'empreinte de la tradition impériale, elle est un peu le témoin de son éclatement, c'est-à-dire, dans quelques interprétations extrêmes, comme le rappel fait à l'Etat de sa puissance impériale perdue. ³⁹

On observe ainsi dans les discussions sur l'identité russe un retournement intéressant de l'opinion publique, qui passe de la conscience impériale à l'ethnocentrisme, pour revenir à cette dernière; plus précisément, on voit comment l'ethnocentrisme russe engendre lui-même des prétentions impériales légitimées par la religion. ⁴⁰

Comment résoudre, dans le cadre de la variante impériale du modèle national, la question de la diversité confessionnelle et ethnique? Une des solutions est fournie par le modèle de nation eurasiste et la formule identitaire eurasiste, renaissance des idées développées dans les années 1920 pour résoudre le problème des minorités turques; c'est une formule proprement impériale et résolument anti-occidentale – l'opposition à l'Occident s'affirme de plus en plus, au fur et à mesure que l'on s'éloigne du modèle « européen » et elle atteint son point culminant dans l'eurasisme. Dans le domaine religieux, le néo-eurasisme propose un rapprochement de l'orthodoxie et de l'islam, reprenant la thèse des anciens eurasistes sur la proximité spirituelle des deux religions et développant l'idée de la singularité de

³⁸ Dans l'article consacré à l'orthodoxie en Ukraine (*NG-Religii* 1999, n° 3).

³⁹ Lire, par exemple, l'intéressant article considérant la « géopolitique de l'orthodoxie » comme une réponse à la « nostalgie de l'empire » (site du monastère de la Sainte Rencontre), <http://www.pravoslavie.ru>, 16 mai 2000). Comme le remarque K. Rousselet, « pour la première fois de son histoire, le territoire de l'orthodoxie russe n'est plus lié à celui de l'Etat russe »; et dans la nouvelle situation est apparu le concept de « citoyenneté spirituelle » (comme appartenance à l'Eglise russe), opposé au concept de citoyenneté politique des nouveaux Etats (Rousselet 2001).

⁴⁰ Le père Ioann Ekonomtsev oppose très nettement le concept de « Sainte Russie » et celui de l'Empire, considérant que, dès le 16ème siècle (avec la théorie de « Moscou – Troisième Rome ») et surtout à partir de Pierre le Grand, il s'est produit une confusion des deux concepts, puis une substitution de l'un par l'autre (Ekonomtsev 1991, 540). Voir également, à propos de l'importance centrale dans l'histoire russe du *Saint Empire* et non de la *Sainte Russie*, l'article de Kholmogorov (*Segodnja*, 23 avril 1994), et d'autres encore.

leur union.⁴¹ Le cadre de l'union musulmane-orthodoxe et slavo-turque peut être étendu à tous les autres ethnos et confessions de l'Eurasie. V. Aksioutchits qualifie ainsi de « nation russe » « le rassemblement politico-spirituel des peuples russes, dont le noyau serait constitué par l'union stratégique des peuples slavo-turcs, des civilisations orthodoxe et islamique » (*NG-Religii* 1996, 23 juillet). Le théoricien de la culture A. Panarine parle d'une synthèse « des grandes traditions monothéistes » dans un futur Etat eurasiatique.⁴² Le philosophe occultiste A. Douguine oppose à la civilisation atlantique (c'est-à-dire occidentale) l'empire eurasiatique dans lequel se réalise « la destinée chrétienne slave », et avance l'idée d'une ressemblance de l'orthodoxie et de « l'islam fataliste et anti-individualiste » (Dugin 1997). En même temps, E. Stroïev, président de la Chambre haute de l'Assemblée fédérale, troisième personnage dans la hiérarchie constitutionnelle russe, parle de la Russie comme du « cœur de l'espace de la civilisation eurasiatique, sur lequel s'ancre la synthèse unique de la chrétienté orientale et de l'islam ».⁴³ Le néo-eurasisme constitue ainsi également un vaste spectre qui, cependant, ne correspond pas entièrement au spectre des ethnonationalistes qui ont des prétentions impériales.

Une autre « formule identitaire » de l'ethnos russe, moins significative mais tout aussi remarquable, est celle des païens qui soit refusent le « froid christianisme byzantin » pour retrouver le « substrat culturel indo-aryen » d'avant l'ère chrétienne, soit considèrent l'orthodoxie russe comme une manifestation particulière du paganisme russe.⁴⁴ Les groupes et les mouvements païens peuvent se tourner vers leurs racines européennes communes, ou proclamer un ethnonationalisme russe « pur », mais dans la majorité des cas, ils présentent des similitudes avec les groupes eurasiatiques en ce sens que l'identité ethnique russe absorbe, dans leurs conceptions, d'autres cultures présentes sur le vaste territoire du continent; l'islam et le bouddhisme peuvent tout simplement être déclarés comme deux ramifications de la religion russe (« védique ») (Kandyba 1996, 212); à l'instar de l'eurasisme, le paganisme, dans ses formes les plus idéologisées, relie

⁴¹ V. Polosine, prêtre orthodoxe qui s'est converti avec éclat à l'islam, personnifie cette unité musulmano-orthodoxe; il écrit: « La Russie a toujours été un pays eurasiatique, de fait impérial. [Le cœur de l'empire a toujours été] une union complémentaire de musulmans et d'orthodoxes. Qui plus est, l'idéologie de l'Etat en tant que programme laïque doit se renouveler sur les valeurs du monothéisme, parce que c'est précisément ce qu'il y a de commun entre l'islam et l'orthodoxie » (*Nezavisimaja Gazeta* 1999, 7 juillet). Une des conférences sur l'islam en Russie en est arrivée à la conclusion générale que la Russie est une civilisation originale de Slaves orthodoxes et de Turcs musulmans, à laquelle ne peut s'appliquer le modèle de démocratie occidentale (*NG-Religii* 1997, n° 12).

⁴² Panarin (1995a; 1995b); Panarin et Il'in (1994). Voir aussi l'exposé et l'analyse des positions des néo-eurasiatiques dans Ignatow (1992); Laruelle (1999).

⁴³ *Nezavisimaja Gazeta* 1998, 29 juillet. Si pour les nationalistes regroupés autour du journal *Zavtra* (incluant A. Douguine) et pour les communistes, tournés vers l'orthodoxie et l'islam, le « modèle eurasiatique » est une forme d'idéologie impériale, pour le haut fonctionnaire qu'est Stroïev, l'eurasisme semble plus tenir du discours politique, dicté par des considérations pragmatiques de pouvoir. Ce qui importe cependant ici c'est l'attrait et l'influence de ce modèle.

⁴⁴ Cf. Kandyba (1996); Petuhov (2000); Istarhov (2000), Miroľjubov (1996), etc. En ce qui concerne le védisme russe, voir Moroz (1993). Le « semi-paganisme » de l'orthodoxie russe peut être, au contraire, reproché à l'Eglise russe et devenir un argument contre son influence (Lisičkin 1999, 29).

la culture nationale aux catégories de l'empire.⁴⁵ L'attitude ambiguë des « néo-païens » à l'égard du christianisme, leur anti-libéralisme et leur antisémitisme font qu'il est peu probable que leurs positions coïncident avec le principe du pluralisme religieux.

L'eurasisme est rejeté par cette autre partie des ethnonationalistes russes qui craint la radicalisation de l'islam en Russie, qui parle du « danger musulman » – par exemple à propos des aspirations des « wahhabites » à s'intégrer au « cœur même de la civilisation russe » – ou qui s'accorde volontiers avec R. Karadjitch pour dire que la principale opposition dans la guerre en Bosnie « se situe dans le domaine spirituel ... entre l'expansionnisme islamique et la foi orthodoxe ». ⁴⁶ Enfin, l'eurasisme est aussi rejeté par ceux qui considèrent qu'il nourrit les ambitions expansionnistes turques sur l'ensemble de l'Eurasie.⁴⁷ La « puissance russe » est brutalement confrontée non seulement à l'Occident, mais aussi à l'Orient, et ce constat provoque des divergences avec la pensée eurasiste. En dépit de cette importante différence sur la question de l'islam, il est néanmoins souvent complexe de délimiter la frontière entre ces positions sur toute une série d'autres points: les uns et les autres relient la « formule identitaire » à un Etat fort de type impérial, au « traditionalisme » (en contrepoids au modèle occidental libéral), et enfin, à telle ou telle forme « d'idéocratie », c'est-à-dire à la prééminence d'une certaine « idée nationale » « officielle » marquée religieusement.

La doctrine sociale officielle de l'Eglise russe orthodoxe en cours d'élaboration depuis 1994 et qui a été approuvée par le Concile de l'Eglise en août 2000, traite des questions identitaires dans le chapitre II, intitulé « L'Eglise et la Nation ». La doctrine recherche un équilibre, gardant ses distances tant à l'égard d'un nationalisme orthodoxe virulent (très sévèrement critiqué,⁴⁸ que des positions laïques. Tout en réaffirmant les fondements de l'universalisme chrétien à partir de citations bien connues du Nouveau Testament, la doctrine insiste sur l'idée d'une culture chrétienne *nationale*, d'une « identité et expression » chrétienne *nationale*,

⁴⁵ Au sujet du néo-paganisme slave, lire Aseev (1999). Il est intéressant de souligner que le paganisme renaissant des minorités ethniques des régions de la Volga (Mordovie, Tchouvachie et Mari-El), rejette au contraire l'orthodoxie en tant que religion liée à l'empire; le paganisme ethnique devient le fondement d'un nouvel ethnonationalisme anti-russe (Filatov et Shchipkov 1995).

⁴⁶ Se reporter à l'article du groupe de Kourginian dans *Zavtra* (1998, n° 3); interview de Karadjitch (*Zavtra*, 11 avril 1996).

⁴⁷ « La renaissance du "néo-eurasisme", apparemment anti-atlantique mais également anti-russe, au sein de l'opposition non orthodoxe, l'apparition du concept d' 'union eurasiste' né dans les jeunes élites turques et dans la nomenklatura post-soviétique ne sont pas fortuites. » (Naročnickaja 1996, 158). La formule eurasiste est effectivement très populaire au sein des élites turco-musulmanes (cf. à ce sujet Laruelle 2000). L'eurasisme est en butte à la critique de la part des partisans les plus modérés de l'identité « européenne » qui avertissent des *dangers* de « l'influence musulmano-turque », en se référant à Soljénitsyne (*Nezavisimaja Gazeta* 1998, 6 novembre).

⁴⁸ Le nationalisme agressif et la xénophobie sont qualifiés de « péchés » et on lit plus loin: « Sont d'autant plus en désaccord avec l'enseignement orthodoxe ceux qui mettent la nation à la place de Dieu ou rabaissent la foi à un aspect de la conscience nationale » (*Osnovy social'noj koncepcii ...* 2000, chap. II).

« du patriotisme chrétien », profondément enracinés dans la patrie. En conclusion, la Doctrine déclare: « quand la nation, civique ou ethnique, est pleinement ou essentiellement une communauté orthodoxe monoconfessionnelle, elle peut, dans un certain sens, être considérée comme une communauté unie par la foi – comme peuple orthodoxe ». Ici, en dépit de la tentative d'émettre un point de vue modéré en confondant les termes « ethnique » et « civique », et par l'emploi de l'expression « dans un certain sens », l'idée de l'identité orthodoxe ethnocentrique qui tend à être étendue à la totalité de la nation russe semble dominer.⁴⁹

4. Pluralisme hiérarchique des religions

Les trois facteurs dont il a été question (l'Etat en quête de légitimité, l'Eglise orthodoxe en recherche de prééminence, la société en quête d'identités sociales et culturelles) ont agi dans une seule et même direction: le pluralisme religieux affirmé au début des années 1990, qui émanait du principe d'indifférence de la nouvelle nation envers quelque déterminisme confessionnel que ce soit, a été remplacé vers la fin de la décennie par une hiérarchisation des religions beaucoup plus complexe et instable, fixée par la nouvelle loi de 1997 et par la pratique sociale. Cette hiérarchisation est un compromis entre des positions diverses; elle est surtout la résultante de processus plus profonds à l'œuvre au sein de la population russe. La politique religieuse de l'Etat a évolué: si, au début des années 1990, on pouvait penser que l'égalité totale des religions semblait le moyen le plus adéquat « pour gérer la diversité », une dizaine d'années plus tard, on joue sur la hiérarchisation des religions.

Examinons rapidement cette hiérarchie. On peut dire que, progressivement, elle a repris la hiérarchie binaire pré-révolutionnaire, qui distinguait les *inorodtsy* et les *inovertsy*, bien que l'on emploie aujourd'hui d'autres termes (« minorités nationales », « peuples de Russie », « autres confessions ») et que le contexte soit différent (du fait de la baisse générale d'influence de la religion); en tout cas, une certaine affinité de l'ethnique et du confessionnel fait désormais l'objet d'une reconnaissance générale. La division en deux groupes – « confessions traditionnelles » et « autres confessions » –, sorte de pluralisme restreint, est un

⁴⁹ Les citations sont extraites du deuxième chapitre des Fondements de la conception sociale de l'Eglise orthodoxe russe. Pour justifier le « patriotisme chrétien », le texte se réfère au « peuple biblique d'Israël », rappelant, outre l'Alliance du peuple avec Dieu, son fort attachement à « l'intégrité linguistique et tribale », ainsi qu'à la « terre promise ». La façon dont le modèle juif est ici exploité rend l'interprétation ethnocentrique tout à fait évidente et rappelle les anciennes allusions messianiques basées sur cette même comparaison entre l'Israël biblique et la Russie. Un autre élément de l'argumentation renvoie à Jésus qui « insista sur son appartenance à la nation juive », qui fut un « sujet loyal de l'Empire romain et paya le tribut à César ». C'est là le point central du chapitre, comme le prouvent les commentaires sur cette question par l'archevêque Kirill dans sa volumineuse présentation de la Doctrine lors du Concile. Celui-ci a aussi particulièrement insisté sur l'idée, exprimée dans la Doctrine, selon laquelle le patriotisme chrétien se reflétait « entre autres dans la conduite des affaires d'Etat »; Kirill a ajouté que la politique *ne devrait pas* être évitée sous prétexte qu'elle serait « un domaine non-chrétien, voire sale pour nous » (Kirill 2000).

phénomène nouveau dans la hiérarchisation des confessions. Chacun des deux groupes est à son tour différencié. On peut supposer que cette classification, double et stratifiée, révèle, en fait, *des degrés divers de proximité des identités religieuses avec ce que l'on considère comme la vraie identité russe*; elle reflète l'évolution de l'opinion publique, mais aussi des débats décrits plus haut.

Les « confessions traditionnelles » sont classées dans l'ordre suivant: l'orthodoxie, comme religion dominante, comme religion historique des Russes, et comme religion la plus proche de la nouvelle « formule identitaire nationale ». Suivent l'islam et le bouddhisme, liés à des peuples précis, mais en partie inclus dans la « formule identitaire » par le concept « d'eurasisme ». ⁵⁰ Puis vient le judaïsme, encore un peu plus bas dans la hiérarchie, présent dans « la formule identitaire » en tant qu'élément isolé. ⁵¹ Plus loin, on trouve d'autres dénominations chrétiennes – les catholiques romains et les protestants, (mais seulement les Eglises protestantes *établies*); d'après l'ancienne classification, ce sont les confessions que l'on appelle *non-slaves*, qui ne sont *déjà plus tout à fait russes*, et qui doivent justifier leur place dans la nouvelle « formule identitaire » en dépit de la rhétorique publique qui leur est toujours défavorable. ⁵²

Un second groupe comprend les « autres confessions » ou les « sectes », et inclut une partie des dénominations protestantes et les nouveaux mouvements religieux.

⁵⁰ Une variante préliminaire du préambule à la loi de 1997 ajoutait après l'orthodoxie: « ainsi que l'islam qui compte plusieurs millions de fidèles, le bouddhisme, le judaïsme, et d'autres religions traditionnellement présentes dans la Fédération de Russie » (*Rossijskaja Gazeta* 1997, 16 septembre); l'islam y recevait ainsi un statut particulier. Dans le texte final, ce statut particulier a disparu. Bien que le judaïsme soit mentionné, ce sont l'islam et le bouddhisme qui sont le plus souvent cités par la presse comme exemples de « religions traditionnelles ».

⁵¹ L'introduction du judaïsme dans le préambule de la loi de 1997 comme « une des religions traditionnelles » n'était nullement évidente (cf. *NG-Religii* 2000, n° 1); dans les débats publics, le judaïsme ne fait pas partie, et de loin, du « groupe traditionnel ». Si l'islam, et dans une moindre mesure le bouddhisme, peut être considéré dans les spéculations eurasiennes comme appartenant à la tradition nationale, la thèse des fondements judéo-chrétiens de l'identité russe (qui est largement utilisée, par exemple, par le discours national américain) se révèle impossible à affirmer.

⁵² Dans la variante préliminaire de ce même préambule, les autres religions chrétiennes n'étaient pas mentionnées et étaient peut-être implicitement intégrées dans la catégorie des « autres religions traditionnelles existantes »; dans la version finale, après la religion orthodoxe, bénéficiant d'un statut particulier, viennent: « le christianisme, l'islam, le bouddhisme, l'hindouisme et d'autres religions ... ». Le terme de « christianisme » englobe les dénominations chrétiennes d'Occident; celles-ci se trouvent placées devant l'islam et les autres religions, non parce qu'elles sont situées plus haut dans la hiérarchie, mais parce que mentionner le christianisme après d'autres religions serait perçu comme absurde dans un pays majoritairement chrétien. Mais, d'une façon ou d'une autre, la différenciation entre « orthodoxie » et « christianisme » reste ambiguë. Il est un fait que, dans l'acception populaire, ces notions ne correspondent pas toujours et ce d'autant moins que l'unité fondamentale de l'orthodoxie et du christianisme occidental n'est pas évidente (O. Mramornov fait même remarquer de manière sarcastique que le mot « christianisme » sera bientôt considéré comme injurieux; voir *NG-Religii* 1997, n° 5). Dans la presse (non seulement religieuse mais également profane) paraissent de très nombreux documents critiquant l'activité, le « prosélytisme », en Russie de l'Eglise catholique romaine (parfois qualifiée d'« expansionnisme » ou d'« agression spirituelle ») et des mouvements protestants, des articles portant sur les dangers de l'œcuménisme, sur les différends théologiques etc.; la position officielle du Patriarcat de Moscou sur cette question est toujours restée très prudente.

Ces groupes sont privés du qualificatif « traditionnel », et donc d'une quelconque légitimité historique; même si les sectes ont toujours fait partie de la religiosité russe, elles ont toujours symbolisé l'hétérodoxie et la dissidence et sont demeurées en dehors de la loi; de même, dans la législation actuelle, elles sont par définition privées de certains droits, même si elles ne sont pas interdites. Les sectes se subdivisent selon leur caractère plus ou moins exclusif selon leur structure et également selon leur origine – les sectes d'origine russe et les sectes occidentales (éventuellement d'origine orientale). Les textes publiés les qualifient de « destructrices » et « totalitaires » (ces termes sont employés dans un sens plus large que, par exemple, dans les autres pays d'Europe) (cf. la liste assez longue dans *Novye religioznye organizacii* 1997); la hiérarchisation à l'intérieur de ce second groupe se fait selon le caractère plus ou moins « dangereux » du mouvement religieux (moins le mouvement est exclusif et plus il est russe, moins il est considéré comme « dangereux » et plus haut il est placé sur l'échelle. Plus il est dangereux, plus il est aussi considéré comme éloigné de la formule identitaire.⁵³

Ainsi tant le langage commun que celui des débats publics, et finalement de la législation, concordent pour mettre en avant une certaine classification des religions, distincte bien sûr du modèle purement pluraliste. Ce pluralisme limité est fondé sur une représentation de l'orthodoxie (celle de l'Eglise orthodoxe russe, du Patriarcat de Moscou) en tant que *norme* de la religiosité, correspondant à la fois aux tâches que s'est assigné l'Etat et aux attentes de la nation.⁵⁴ Toutes les autres formes de religion sont évaluées en fonction de leur degré de proximité par rapport à cette norme ou par rapport à leur possibilité d'interaction avec elle, et constituent une hiérarchie des confessions derrière laquelle se situe la hiérarchie symbolique de proximité de l'identité nationale.

5. Conclusions: en quel sens peut-on dire que la Russie est un pays orthodoxe?

L'idée d'une « nation orthodoxe » est réapparue en Russie dans les années 1990; le passé pré-révolutionnaire était alors mobilisé, même si la situation russe contemporaine diffère sur des points essentiels de la situation au XIX^e siècle. Le caractère orthodoxe de la société et de l'Etat était alors une réalité; l'orthodoxie faisait partie de la conscience populaire, des *habitus* quotidiens et de la pratique étatique; « l'identité orthodoxe » contemporaine est en revanche, dans une large

⁵³ Le fait que cette hiérarchie des religions dans le cadre d'un pluralisme limité reflète le lien (peut-être plus symbolique que réel, comme au début du siècle), entre l'identité nationale et l'appartenance religieuse, est confirmé par le statut ambigu des vieux-croyants: ils devraient être inclus comme « Eglise traditionnelle » au sein du premier groupe, mais sont, par un certain nombre de caractéristiques, plus proches du second groupe; les vieux-croyants (comme d'autres groupes affiliés à l'orthodoxie russe) présentent comme autrefois un sérieux problème pour la question de l'identité russe.

⁵⁴ J'omets ici bien sûr la question de l'hétérogénéité de l'orthodoxie, y compris à l'intérieur de l'Eglise orthodoxe russe elle-même; cette hétérogénéité reflète tout le spectre des points de vue au sein de la société, en particulier sur les problèmes d'identité; on observe une importante polémique sur ce qu'est véritablement la « norme orthodoxe ».

mesure, de l'ordre du *mythe*, et elle est apparue en réponse à un besoin d'identité nouvelle. La société pré-révolutionnaire avait peu à peu évolué vers une « formule identitaire » sécularisée et pluraliste; la société actuelle apparaît comme sécularisée et pluraliste (ce qui a été reçu comme une donnée dès l'après-communisme), et elle cherche les moyens d'inscrire progressivement les éléments de l'orthodoxie dans sa « formule identitaire ». « L'orthodoxie » de la Russie pré-révolutionnaire était une *réalité religieuse*, pénétrant l'ensemble de la société; « l'orthodoxie » dans la Russie d'aujourd'hui n'est une réalité que dans les limites du « champ » religieux; pour l'essentiel, elle est une *symbolique culturelle*, utilisée pour une identification ethnique, sociale ou politique.

Il semble néanmoins indubitable qu'on assiste à une certaine répétition du passé – en particulier pour ce qui est de la relation entre la question de l'« identité nationale » et la pratique des relations inter-religieuses. La Russie du début du XXI^{ème} siècle, comme la Russie du début du XX^{ème} siècle, est très hétérogène, et, aujourd'hui comme par le passé, on observe un modèle comparable de « pluralisme hiérarchique »; dans les deux contextes, on retrouve comme base de ce modèle la représentation d'une religion (prédominante) nationale et une Eglise (dominante) nationale, ainsi que l'inscription – consciente ou inconsciente (voilée ou affichée, idéologique ou pragmatique) – du christianisme oriental russe au nombre des symboles culturels et politiques, et une tendance de la nation russe à s'identifier au « peuple orthodoxe » (comme cela apparaît clairement dans la Doctrine sociale de l'Eglise russe).

Cette inscription de l'orthodoxie dans la formation de la « nation nouvelle » apparaît naturelle en Russie (si l'on part des critères formulés dans l'introduction), compte tenu de sa domination et de ses liens évidents avec un ethnos dominant. En conséquence, le modèle de pluralisme décrit – en dépit de son instabilité, du caractère non rigide des normes juridiques et sémantiques, d'un certain arbitraire des relations entre les organes de l'Etat et les différentes confessions – perdure en Russie et pourrait même bénéficier dans quelque temps d'une justification constitutionnelle. Sans aucun doute ceci freine la formation d'une nation civique et politique de type européen, ou transforme, en tout cas, le processus,⁵⁵ mais il ne remet pas en cause le principe de tolérance limitée, ni le caractère laïque de l'Etat, ni surtout le caractère sécularisé de la société.

Il faudrait aussi se demander dans quelle mesure la société russe apparaît comme « orthodoxe » non pas tant du point de vue de l'inscription des *symboles* orthodoxes dans la macro-identité de la nation, et même non pas tant du point de

⁵⁵ Cf. Simon (1999) chez qui la rhétorique de l'empire (en partie liée à la rhétorique orthodoxe), tout comme « la régionalisation » économique et juridico-politique, est qualifiée de menace pour la nation politique russe (*Russländische Nation*). Tolz (1998), énumérant les différents types de définitions de la nation russe, considère que la « définition civique » est encore étrangère aux « ingénieurs sociaux » et au peuple, et qu'elle cède le pas à des définitions telles que l'empire eurasien, la communauté des Slaves orientaux, la communauté de langue russe ou la communauté de race. Cela correspond à un scepticisme général à l'égard du modèle civique, tel qu'il est défini par Brubaker (1996, 105).

vue de la pratique religieuse, que dans le sens de la sauvegarde de certains modèles culturels de conduite et de pensée, de modes de relations interpersonnelles et de valeurs qui sont associées à l'orthodoxie et qui se transmettent par l'Eglise. Il faudrait s'interroger sur l'adéquation d'une tradition religieuse donnée à la société contemporaine. Mais cela impose une réflexion toute particulière.

Note bibliographique

Nezavisimaja gazeta est un quotidien moscovite, né avec la pérestroïka et connu pour sa tendance libérale. Un de ses suppléments, *NG-Religii* (NG-religions), édition bimensuelle, est considéré comme l'unique journal portant sur les affaires religieuses qui soit sans affiliation confessionnelle.

Zavtra (*Den'* avant 1993) est un hebdomadaire reflétant les positions à la fois de la droite nationaliste et des nouveaux communistes russes.

Bibliographie

- ABRAMOVA, E. 1998. « Formirovanie novoj rossijskoj makroidentičnosti » [Formation de la nouvelle macro-identité russe]. *Obščestvennye nauki i sovremennost'* 4: 19–29.
- ANEDERSON, B. 1983. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- ASEEV, O. 1999. « Slavjanskoe neojazyčestvo v sovremennoj Rossii » [Le néo-paganisme slave dans la Russie contemporaine]. *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubežom* 1: 18-25.
- AVERINTSEV, S. 1989. « The Idea of Holy Russia ». *History Today* 39 (37): 37–44.
- BERELOWITCH, A. 1992. « Le nationalisme russe ». *Politique étrangère* 1: 35–41.
- BRUBAKER, R. 1996. *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge, NY: Cambridge University Press.
- BRUDNYI, Y. 1998. *Reinventing Russia: Russian Nationalism and the Soviet State, 1953–1991*. Cambridge, Mass./Londres: Harvard University Press.
- BYZOV, L. 1996. « Rossija – imperija ili nacional'noe gosudarstvo? » [La Russie – un empire ou un Etat national?]. Dans: *Obnovlenie Rossii: trudnyj poisk rešenij* 4, Moscow: Rossijskij nezavisimyj institut social'nyh i nacional'nyh problem, 41-50.
- ČUBAIS, I. 1996. *Ot russkoj idei – k idee novoj Rossii: kak nam preodolet' idejnyj krizis* [De l'idée russe à l'idée de la nouvelle Russie: comment surmonter la crise des idées]. Moscou: GITIS.
- Dekrety sovetskoj vlasti* [Décrets du pouvoir soviétique], tome 1. 1957. Moscou: Gosudarstvennoe izdatel'stvo juridičeskoj literatury, tome 1.
- DIXON, S. 1999. « How Holy was Holy Russia? » Dans: G. Hosking et R. Service, eds., *Reinterpreting Russia*, Londres: Arnold/Oxford University Press, 21–39.
- DUGIN, A. 1997. *Osnovy geopolitiki: geopolitičeskoe buduščee Rossii*. Moscou: Arktogeia.
- EISENSTADT, S. et B. GIESEN. 1995. « The Construction of Collective Identity ». *Archives européennes de sociologie* 36: 72–102.
- EKONOMCEV, I. 1991. « Orthodoxie et "ethnos" dans le contexte de l'histoire russe ». Dans: *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 535–49.

- FILATOV, S. 1999. « Novoe roždenie staroj idei: pravoslavie kak nacional'nyj simvol » [Nouvelle naissance d'une idée ancienne: l'orthodoxie comme symbole national]. *Polis* 3: 138–49.
- FILATOV, S. et A. SHCHIPKOV. 1995. « Religious Developments Among the Volga Nations as a Model for the Russian Federation ». *Religion, State and Society* 23(3): 233–248
- FIRSOV, S. 1996. *Pravoslavnaja cerkov' i gosudarstvo v poslednee desjatiletie suščestvovanija samodržavija v Rossii* [L'Eglise orthodoxe et l'Etat dans la dernière décennie d'existence de l'absolutisme en Russie]. Moscou: Izdatel'stvo Russkogo Hristianskogo Gumanitarnogo Instituta.
- FLOROVSKY, G. 1937. *Puti russkogo bogoslovija* [Les voies de la théologie russe]. Paris.
- FRANK, S. 1924. *Religiozno-istoričeskij smysl russkoj revoljucii* [Signification historico-religieuse de la révolution russe]. Berlin.
- FREEZE, G. 1990. « Rechristianization of Russia: the Church and Popular Religion, 1750–1850 ». *Studia Slavica Finlandesica* 7: 101–136.
- GEERTZ, C. 1963. « The Integrative Revolution ». Dans: C. Geertz, éd., *Old Societies and New States. The quest for modernity in Asia and Africa*, New York: Free Press, 107–13.
- GULYGA, A. 1995. *Russkaja ideja i ee tvorcy* [L'idée russe et ses créateurs]. Moscou: Soratnik.
- HOBBSAWM, E. et T. RANGER. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOSKING, G. 1999. « The Russian People and the Soviet Union ». Dans: G. Hosking et R. Service, éds., *Reinterpreting Russia*, Londres: Arnold/Oxford University Press, 215–23.
- IGNATOW, A. 1992. *Der "Eurasismus" und die Suche nach einer neuen russischen Kulturidentität: die Neubelegung des "Evraziistvo"-Mythos*, Cologne: BIOST.
- IL'IN, I. 1956. *Naši zadači* (Nos missions), tomes 1-2, Paris.
- IOANN (Métropolit de Saint-Petersbourg et Ladoga), 1994. « Rus' sobornaja » [La Russie ecclésiastique]. *Naš Sovremennik* 6.
- ISTARHOV, V. 2000. *Udar russkikh bogov* [Le coup des dieux russes]. Moscou.
- JANOV, A. 1998. « Ot 'patriotizma' k nacional'nomu samouničtoženiju ». *Obščestvennye nauki i sovremennost'* 6: 107–124.
- KAAIRIAINEN, K. et D. FURMAN. 2000a. « Religiosity in Russia in the 1990s ». Dans: M. Kotiranta, éd., *Religious Transition in Russia*, Helsinki: Aleksanteri Institutepp, 28–75.
- KAAIRIAINEN, K. et D. FURMAN éds. 2000b. *Starye cerkvi, novye verujuščie. Religija v massovom soznanii postsovetsoj Rossii* [Anciennes églises, nouveaux croyants. La religion dans la conscience de masse de la Russie post-soviétique]. Moscou/Saint-Petersbourg: Letnij sad.
- KANDYBA, V. 1996. *Rigveda: religija i ideologija russkogo naroda*. [Rigveda: religion et idéologie du peuple russe]. Saint-Petersbourg: Market.
- KIRILL (Métropolit). 2000. *Ob osnovah social'noj doktriny Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* [Des fondements de la conception sociale de l'Eglise Orthodoxe Russe]. Exposé préparé pour le Concile jubilaire des évêques de l'Eglise Orthodoxe Russe, 13–16 août 2000. Site internet officiel de l'Eglise Orthodoxe Russe: www.russian-orthodox-church.org.ru
- LARUELLE, M. 1999. *L'idéologie eurasiste russe ou comment penser l'empire*. Paris: L'Harmattan.
- LARUELLE, M. 2000. « Pereosmyslenie imperii v postsovetkom prostranstve: novaja evrazijskaja ideologija » [Repenser l'empire dans l'espace post-soviétique: l'idéologie eurasiste]. *Acta Eurasica (Vestnik Evrazii)* 1 (8): 5–18.
- LISICKIN, G.S. 1999. *O naših reformatorah, ih reformah i nacional'noj idee* [De nos réformateurs, de leurs réformes et de l'idée nationale]. Moscou: IMEPI Académie des Sciences Russe.

- MALAHOV, V. 1998. « Neudobstva s identičnost'ju » [Les problèmes d'identité]. *Voprosy filosofii* 2: 43-53.
- MASLIN, M., éd. 1992. *Russkaja Ideja* [L'Idée russe]. Moscou: Respublika.
- MEZUEV, V. 1997. « O nacional'noj idee » [De l'idée nationale]. *Voprosy filosofii* 12: 3-14.
- MIGRANIAN, A. et A. CIPKO. 1997. « Slabaja vlast', slabaja cerkov' i slaboe obščestvo mogut sil'nymi tol'ko vmeste » [Un pouvoir faible, une Eglise faible et une société faible ne peuvent être forts qu'ensemble]. *Nezavisimaja Gazeta*: 20 août.
- MIROLIUBOV, JU. 1996. *Sakral'noe Rusi* [Le sacré en Russie]. Moscou: Associacija duhovnogo edinenija « Zolotoj Vek ».
- MOROZ, E. 1993. « Le "védisme", version païenne de l'idée russe ». *Revue d'études comparatives Est-Ouest* 24 (3-4): 183-97.
- MUSINA, R., 1998. « Musul'manskaja identičnost' kak forma 'religioznogo nacionalizma' tatar » [Identité musulmane comme forme de "nationalisme religieux" tatar]. Dans: S. Červonnaja et M. Giboglo, éds, *Islam i etničeskaja mobilizacija: nacional'nye dviženija v tjurkskom mire*, Moscow: Rossijskaja Akademija Nauk, 259-272.
- NAROČNICKAJA, N 1996. « Sovremennaja Rossija: pravoslavie i liberalizm » [La Russie contemporaine: orthodoxie et libéralisme]. Dans: *Obnovlenie Rossii: trudnyj poisk rešenij* 4, 143-159, Moscou: Rossijskij nezavisimyj institut social'nyh i nacional'nyh problem.
- NIVAT, G. 1997. « L'utopie de la vieille foi et Solzenicyn ». *Revue des Etudes Slaves* 69 (1-2, « Vieux-croyants et sectes russes du 17e siècle à nos jours »): 151-4.
- Novye religioznye organizacii Rossii destruktivnogo i okkul'tnogo haraktera. Spravočnik* [Les nouvelles organisations religieuses de la Russie à caractère occulte et destructeur. Guide]. 1997. Belgorod: Missionerskij Otdel Moskovskogo Patriarhata Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi.
- Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* [Fondements de la conception sociale de l'Eglise orthodoxe russe]. 2000. Concile Jubilaire des Evêques de l'Eglise orthodoxe russe, Moscou 13-16 août. Site internet de l'Eglise Orthodoxe Russe: www.russian-orthodox-church.org.ru/sd
- PANARIN, A. 1995a. *Rossija v civilizacionnom processe* [La Russie dans le processus civilisationnel], Moscou: IFRAN.
- PANARIN, A. 1995b. « Rossija na pereput'i: raskoly zapadničestva i sintezy evrazijsstva » [La Russie à la croisée des chemins: les schismes occidentalistes et les synthèses eurasistes]. *Rossija i musul'manskij mir* 8.
- PANARIN, A. et B. IL'IN. 1994. *Rossija: opyt nacional'no-gosudarstvennoj ideologii* [La Russie: l'expérience d'une idéologie nationale d'Etat]. Moscou: Izdatelstvo MGU.
- PETUHOV, JU. 2000. *Istorija Rusov* [Histoire des Russes], tome 1. Moscou: Metagalaktika.
- POLIAKOV, L. 1989. *Moscou, Troisième Rome. Les intermittences de la mémoire historique*. Paris: Hachette.
- ROUSSELET, K. 2001. Globalisation et territoire religieux en Russie. Dans: J. P. Bastian, F. Champion et K. Rousselet, dirs., *La globalisation du religieux*, Paris: L'Harmattan, 183-196.
- ŠČIPKOV, A.. 1998. *Vo čto verit Rossija. Religioznye processy v postperestroičnoj Rossii* [En quoi croit la Russie. Les processus religieux dans la Russie d'après la pérestroïka]. Saint-Pétersbourg: Izdatel'stvo russkogo hristianskogo gumanitarnogo instituta.
- SHILS, E. 1957. « Primordial, Personal, Sacred and Civic Ties ». *British Journal of Sociology* 8 (2): 130-45.
- SIMON, G. 1999. *Russländische Nation – Fiktion oder Rettung für Russland?* Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Cologne.
- SKRYPNIK, V. I. 1997. *Russkaja nacional'naja ideja integrirovannogo garmoničnogo obščestva* [L'idée nationale russe d'une société intégrée harmonieuse]. Moscou: Rossijskij naucno-tehničeskij informacionnyj centr.
- SMOLIČ, I. 1996-1997. *Istorija russkoj Cerkvi 1700-1917* [Histoire de l'Eglise russe 1700-1917], tomes I-II. Moscou: Izdatel'stvo

- Spaso-Preobraženskogo Valaamskogo monastyrja.
- THE MUSCOVITE LAW CODE 1988. *The Muscovite Law Code [Uložhenie] of 1649*, traduit et édité par R. Hellie, Irvine, California: Charles Schlacks Jr, Publishers.
- TISHKOV, V. 1997. *Ethnicity, Nationalism and Conflict In and After the Soviet Union. The Mind Aflame*. Londres: Sage Publications.
- TOLZ, V. 1998. « Forging the Nation: National Identity and Nation-Building in Post-Communist Russia ». *Europe-Asia Studies* 50 (6): 993–1022.
- VAN DER VEER, P. 1999. « The Moral State: Religion, Nation and Empire in Victorian Britain and in British India ». Dans: P. Van der Veer et H. Kehmann, eds., *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 15–43.
- VOLODIN, E. 1996. « Ot gosudarstvennogo ateizma i 'svetskogo gosudarstva' k simfonii cerkvi i vlasti » [De l'athéisme d'Etat et de l'Etat séculier à la symphonie de l'Eglise et du pouvoir] ». *Obraz (žurnal pisatelej pravoslavnoj Rossii)* 2 (6): 19-22.
- WARNER, S. 1993. « Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States ». *American Journal of Sociology* 98 (5): 1044–93.

(Traduction du russe par Françoise Cordes et Kathy Rousselet)

Sur l'auteur

Né en 1958 à Moscou, Alexandre Agadjanian a fait ses études à l'Université d'Etat de Moscou, et a soutenu sa thèse, puis son doctorat d'Etat à l'Institut d'Orientalisme de l'Académie des sciences de Russie. Il est directeur de recherche à l'Académie des sciences de Russie et depuis janvier 2000, professeur associé au Département des Sciences des Religions à l'Université d'Etat d'Arizona.

Adresse: Académie des Sciences de Russie et Université d'Etat d'Arizona, Department of Religious Studies, Arizona State University, Tempe, AZ 85287, USA; e-mail: alex.agadjanian@asu.edu

L'institution militaire face à la pluralité religieuse dans l'Etat russe

FRANÇOISE DAUCE

Observatoire en sciences sociales et humaines de Moscou /
Ambassade de France, Moscou

Depuis la disparition de l'URSS, le pluralisme politique et religieux légalement établi par la Constitution russe est en contradiction avec les anciennes formes totalitaires d'organisation politique. Cette contradiction est particulièrement sensible dans l'armée russe, où le pluralisme religieux défie l'essence totale de cette institution. Afin de réduire cette contradiction, le haut commandement militaire tente d'intégrer le facteur religieux dans l'armée en rétablissant la vieille tradition russe d'union avec l'Eglise orthodoxe. Cette approche traditionnelle est permise par l'Etat lui-même qui utilise les symboles orthodoxes pour affermir sa domination politique. Cependant, dans le système post-soviétique, cette approche est contestée par les autres organisations religieuses et les groupes laïcs. Les approches traditionnelle et pluraliste de la religion sont en conflit et conduisent au développement de l'arbitraire et de la désorganisation au sein de l'armée. Les guerres en Tchétchénie contribuent au développement de ces tensions religieuses au sein de l'armée et de l'Etat russe dans son ensemble.

Les relations entre l'armée et la religion en Russie sont très intéressantes dans le contexte de la réforme de l'Etat et de son organisation post-soviétique. Leur étude nécessite cependant un effort initial de définition des termes utilisés. L'armée, par essence, est une institution totale,¹ qui valorise le collectif et l'organise selon une stricte soumission hiérarchique des subordonnés à leurs supérieurs. Elle nie l'autonomie de l'individu et la reconnaissance du pluralisme, notamment religieux, en son sein. Historiquement, cette institution est en résonance maximale avec les formes de domination politiques² qui placent le collectif et la hiérarchie au

¹ Nous envisageons ici ce terme dans l'acception qu'en donne M. Foucault: l'institution totale fabrique les individus dont elle a besoin et auxquels elle impose comportements et conceptions de leur rôle (Foucault 1976, 216–17).

² Nous reprenons ici le vocabulaire wébérien, qui définit l'Etat comme le cadre dans lequel s'exerce le « fait de domination ». M. Weber a construit trois types idéaux de la domination, qui désignent des formes typiques de la revendication de légitimité des gouvernants: la domination peut avoir un

fondement de l'organisation sociale et qui, du point de vue religieux, se caractérisent généralement par l'établissement d'une religion d'Etat (ou de l'athéisme officiel dans le cas de l'URSS). En d'autres termes, les formes d'organisation de l'armée la rapprochent des régimes totalitaires. A l'inverse, l'armée est en opposition théorique et pratique avec les formes de domination qui placent l'individu au cœur de l'organisation politique et permettent sa libre expression. Ces formes de domination procèdent de la séparation du pouvoir politique et du pouvoir religieux et de l'individualisation de la liberté de croyance. Cette individualisation des comportements contredit les prescriptions uniformisatrices du collectif militaire. A partir de ces définitions, l'armée et le pluralisme religieux semblent irréconciliables. Comment cette opposition fondamentale peut-elle se résoudre? Aujourd'hui, dans la plupart des pays d'Europe, l'armée continue de fonctionner sur un mode autoritaire mais l'Etat garantit les conditions individuelles d'exercice des religions dans l'institution militaire. La loi organise l'existence d'aumôneries, de rations alimentaires confessionnelles et garantit le droit d'exercer un service civil alternatif pour des motifs religieux. L'armée ne peut se réclamer d'aucune religion exclusivement. Dans une perspective wébérienne, cette garantie légale du pluralisme marque le passage des formes de domination politiques fondées sur la tradition aux formes de domination légales modernes.³

En Russie, depuis la disparition de l'URSS, la question des relations entre l'armée et l'Eglise est l'objet de débats et doit être pensée dans le cadre de la transformation des formes de domination politiques post-soviétiques. En URSS, les fondements idéologiques du régime et la référence à l'athéisme avaient conduit, officiellement, à la séparation de l'Etat et de l'Eglise et, officieusement, à une instrumentalisation de l'Eglise par le pouvoir politique. L'armée, insérée au cœur du régime autoritaire, était en concordance idéologique avec l'Etat. Officiellement, depuis 1991, la Russie post-soviétique cherche à rompre avec ces pratiques autoritaires. Le pluralisme des pratiques religieuses est juridiquement reconnu par l'Etat russe. La Constitution de 1993 (art. 28) indique: « A chacun est garanti la liberté de conscience, la liberté de croyance, y compris le droit de professer et pratiquer individuellement ou avec d'autres toute religion ou de n'en professer et pratiquer aucune (...) ». Ces droits s'appliquent aux soldats, ce qui contraint légalement les autorités militaires à respecter la pluralité religieuse au sein de l'armée. Pratiquement, cette pluralité est contraire aux principes d'organisation militaire. Il est donc intéressant d'analyser les stratégies des autorités militaires russes pour réduire les dissonances introduites par la loi et les conséquences de ces stratégies pour la construction politique russe. Les guerres en Tchétchénie illustrent les tensions existant entre la volonté d'uniformisation religieuse de l'armée et les

caractère traditionnel, un caractère charismatique ou un caractère rationnel (Weber 1995; cité par Lagroye 1997, 95).

³ Selon M. Weber, la modernité politique de l'Etat est idéalement déterminée par l'exercice d'une forme de domination légale (Weber 1995; cité par Lagroye 1997, 95). Dans la perspective d'une opposition entre régime autoritaire et régime démocratique, la définition de la domination légale doit être complétée par le principe de H. Kelsen selon lequel, dans une démocratie, les citoyens obéissent à une loi à l'élaboration de laquelle ils ont participé (Kelsen 1929; cité par Heymann-Doat 1998, 9).

nécessités d'une prise en compte de la diversité religieuse. Plus globalement, ces tensions naissent et participent du conflit entre pluralisme et autoritarisme qui caractérise la transformation du pouvoir politique russe.

1. Le rapprochement de l'armée et de l'Eglise: les ressources de la tradition

A la suite de la disparition de l'URSS, les relations entre l'armée et l'Eglise orthodoxe de Russie se caractérisent par une politique forte de rapprochement. Ce rapprochement est polymorphe. Il est à la fois politique, idéologique, social et institutionnel. Son ampleur invite à parler d'un processus de dé-différenciation⁴ entre deux institutions qui relèvent de sphères d'activité différentes, du spirituel et du temporel.⁵ Cette dé-différenciation n'est pas spécifique à la Russie. Comme le note Michel Dobry, « en période de changement, l'espace social se déssectorise. Certains groupes investissent de nouveaux domaines d'action » (Dobry 1992, 141). Le rapprochement observé entre l'armée et l'Eglise en Russie est fortement lié à la déstabilisation des règles du jeu politique issue de la disparition de l'URSS et de la transformation de la Russie. Cette dé-différenciation est importante à analyser du point de vue de l'Etat russe car elle est à la fois déterminée par les choix de cet Etat et déterminante pour sa construction.

1.1 Un rapprochement politique déterminé par la transformation de l'Etat russe

Dans la définition qui en est donnée par M. Weber, la domination politique de type traditionnel se définit par la croyance quotidienne des autorités en la sainteté de traditions valables de tout temps (Weber 1995; cité par Lagroye 1997, 95). Cette définition est très utile pour comprendre les relations qui se nouent entre l'armée et l'Eglise orthodoxe de Russie après la disparition de l'URSS. Que ce soit dans ses rapports à la société ou dans son organisation interne, l'armée tente de fonder son autorité sur la tradition et la mobilisation de tous au service d'une Patrie mythifiée. Le rapprochement entre l'armée russe et l'Eglise orthodoxe de Russie intervient dans le contexte d'une redéfinition des règles du jeu politique russe et d'une remise en cause de la période soviétique. A partir de 1991, l'Etat russe renoue des liens avec les autorités orthodoxes. K. Rousselet note que « L'Eglise orthodoxe a acquis

⁴ M. Dobry parle quant à lui de « déssectorisation » (Dobry 1992, 141).

⁵ Pour la clarté de l'exposé, nous opposons les organisations politiques différenciées (caractérisées notamment par la séparation de l'Eglise et de l'Etat) et les processus de dé-différenciation politique (ré-union de l'Eglise et de l'Etat) qui sont observables en Russie. Il importe cependant de préciser que la séparation de l'Etat et de l'Eglise, qui caractérise les sociétés modernes laïcisées, n'y est jamais totale. Comme le souligne G. Balandier, « Si l'Etat et l'Eglise "ne font qu'un" à l'origine, lorsque la société civile est instaurée (...), l'Etat conserve toujours quelque caractère de l'Eglise, même lorsqu'il se situe au terme d'un long processus de laïcisation. Il est de la nature du pouvoir d'entretenir, sous une forme manifeste ou masquée, une véritable religion politique » (Balandier 1991, 118). Cette remarque vaut pour décrire l'organisation du pouvoir en URSS et peut contribuer à expliquer les processus de dé-différenciation à l'œuvre aujourd'hui en Russie.

ces dernières années une place centrale dans la vie politique russe. (...). Seul le patriarche était présent à la prise de fonctions de Boris Eltsine à l'été 1996, seule l'Eglise orthodoxe a conclu des accords avec les ministères de la Défense et de l'Intérieur pour des activités d'évangélisation dans les garnisons ou les prisons » (Rousselet 2000, 13). Le rapprochement entre l'armée et l'Eglise orthodoxe doit être compris dans ce cadre étatique et pas seulement comme une initiative autonome du ministère de la Défense. Anatoli Krasikov remarque d'ailleurs que « Le pouvoir, depuis quelques années élargit, sa collaboration avec l'Eglise orthodoxe de Russie dans de nombreuses sphères de la vie sociale. Il est symptomatique, cependant, que ce processus prenne forme avant tout dans le domaine militaro-stratégique » (Krasikov 2000). Le rapprochement entre l'armée et l'Eglise orthodoxe intervient autour d'un projet patriotique russe. Il est rendu possible par la restauration d'un mode de domination étatique traditionnel et participe de cette domination. Il est soutenu par l'Etat, à la recherche d'une « nouvelle idée nationale » et d'une nouvelle légitimité.

Du point de vue de l'armée, le rapprochement avec l'Eglise apparaît comme un instrument d'atténuation des dissonances introduites par la disparition de l'URSS et le passage de l'autoritarisme au pluralisme. Pour l'armée, la chute du régime soviétique marque la fin de privilèges nombreux et de la mobilisation économique et sociale du pays à son profit. A partir de 1991, la référence à l'orthodoxie constitue pour l'armée une référence nouvelle, en concordance avec le retour à la religion de la société et de l'Etat russe. L'Eglise, de son côté, collabore activement avec les institutions étatiques, et notamment avec l'armée. Officiers et prêtres orthodoxes trouvent dans leur histoire commune la légitimation de leur rapprochement et les bases d'un projet politique. L'Eglise orthodoxe relit son histoire à la lumière de ses relations avec l'armée. Elle explique ainsi que le mot de « soldat » est important dans la langue de l'Eglise et rappelle l'expression « soldat du Christ ». De nombreux saints vénérés en Russie étaient des chefs militaires, comme les princes Alexandre Nevski et Dmitri Donskoï. Avant la révolution bolchevique de 1917, les liens entre l'armée et l'Eglise orthodoxe étaient organiques. Selon les termes du philosophe S. Boulgakov, « le contenu de la croyance du soldat était connu et tenait en trois mots: pour la Foi, pour le Tsar, pour la Patrie. Mais ces trois idées étaient indissociablement liées: la foi orthodoxe, le tsar orthodoxe et la terre orthodoxe » (cité par Mozgovoj 1999, 37). A l'époque tsariste, le clergé militaire était dirigé par l'aumônier supérieur de l'Armée et de la Marine, qui dépendait du ministère de la Guerre et du tsar mais disposait d'un siège au sein du Saint-Synode. Il était en charge non seulement des prêtres orthodoxes, mais aussi du clergé des autres religions, envoyé parfois dans les unités militaires (Zolotov 1999). Depuis 1991, l'union de l'armée et de l'Eglise orthodoxe est permise par la restauration de ces traditions. Le Saint-Synode n'interdit pas à ses fidèles de porter une arme et il encourage la défense de la patrie. Ces positions sont souvent rappelées dans la presse militaire. « Il est reconnu que [l'Eglise orthodoxe russe] enseigne l'amour de son prochain mais, dans le même temps, elle a toujours appelé à la guerre sainte contre les ennemis de la patrie » note le capitaine Iou. Noskov dans la revue *Orientir* (Noskov 1995, 70), destinée à la formation des

officiers. L'Eglise orthodoxe défend officiellement le patriotisme russe⁶ et accepte de sacrifier aux exigences de la guerre. En 1990, le père Vladislav, professeur à l'Académie ecclésiastique de Moscou, explique que « la guerre est un malheur et un mal, mais la faute par laquelle des hommes souffrent revient à ceux qui l'ont provoquée: les hommes politiques prétentieux, les diplomates incapables (...) » (Cypin 1990, 185). Il mentionne « le respect de l'Eglise pour la profession militaire » (Cypin 1990, 186). L'armée, de son côté, exhume les symboles orthodoxes. Les officiers rappellent que l'ordre de Saint-Georges était la plus haute décoration de l'Empire russe. L'orthodoxie est réintroduite dans les grandes scènes de l'histoire militaire russe. Le rapprochement se cristallise autour d'événements historiques associant l'armée et l'Eglise. L'image du prince Koutouzov, priant avec ses troupes devant l'icône de la Vierge de Smolensk avant la bataille de Borodino, est restaurée (Cypin 1990, 184). Ces références figent les liens entre l'Eglise et l'armée dans leur carcan historique. Les modèles de coopération sont copiés sur ceux existant dans l'Empire tsariste avant la révolution (voir Davlečij, 1999). En 1994, le ministère de la Défense fait, par exemple, réimprimer à l'identique un petit livre de prières datant de 1915. Tiré à 100 000 exemplaires, il doit être distribué aux soldats (*Kratkij molitvennik ...* 1994). Forts de leur histoire et de leur vision commune de la Patrie, les officiers russes n'hésitent pas à proclamer leur communauté de pensée et d'action avec l'orthodoxie. En 1999, le commandant en chef des forces stratégiques, le général Iakovlev, déclare: « L'armée russe et l'Eglise orthodoxe de Russie se sont toujours dressées et se dresseront ensemble devant les épreuves et les difficultés infligées à la Patrie » (Krasikov 2000). Ce type de déclaration traduit une volonté de restauration de l'orthodoxie comme religion d'Etat.

1.2 Un rapprochement aux dépens du pluralisme dans la société

L'union de l'armée et de l'Eglise orthodoxe s'oppose officiellement aux principes laïcs défendus par l'Etat russe dans la Constitution de 1993. Cette dernière, conforme aux principes de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, reconnaît la liberté de croyance et de conviction des citoyens russes, y compris des soldats.⁷ Le ministère de la Défense et les autorités orthodoxes manifestent des réticences face à cette reconnaissance du pluralisme religieux.⁸ La proximité de leurs positions dans les débats sur l'objection de conscience l'illustre. Les responsables militaires russes refusent la reconnaissance légale du droit à l'objection de conscience car ils considèrent le refus d'effectuer le service militaire comme un acte anti-patriotique.

⁶ Voir le nationalisme et le chauvinisme dans le cas des mouvements orthodoxes extrémistes. Elle y rencontre alors la frange la plus extrémiste des mouvements militaires et para-militaires.

⁷ J. Lagroye définit notamment l'Etat moderne par son aptitude à réaliser l'intégration de tous les groupes et de toutes les formes d'intérêts particuliers organisés (Lagroye 1997, 100).

⁸ L'opposition de l'Eglise orthodoxe au principe de la liberté de conscience est fortement illustrée par une déclaration du métropolite Kirill, s'exprimant sur la doctrine sociale de l'Eglise en l'an 2000: « (...) La mise en application du principe de la liberté de conscience témoigne de la dégradation spirituelle de la société, de l'apostasie massive et de l'indifférence de fait à l'égard de l'Eglise ainsi que de la victoire du péché. Cependant, le principe de la liberté de conscience peut être utile pour l'implantation de l'Eglise dans le monde non-religieux (...) » (Kirill 2000).

L'Eglise orthodoxe, quant à elle, ne peut justifier l'objection de conscience pour des raisons religieuses, puisqu'elle autorise le port des armes et estime que le service de la Patrie est « un devoir sacré ». Dans ce domaine, l'armée et l'Eglise orthodoxe se font les garants de l'ordre ancien, établi par les pratiques autoritaires tsaristes puis soviétiques. En 1919, la Russie soviétique avait adopté un décret sur l'exemption des obligations militaires pour raisons religieuses (reproduit dans *Religija i pravo* 1998, 1–2, 5). Mais, en 1939, ce droit avait été officiellement supprimé. Le service militaire devint obligatoire pour tous, en vertu de la loi sur les obligations militaires de 1939 qui précisait que chaque citoyen de l'URSS était obligé de servir dans l'armée, quelque soit sa nationalité et sa religion. La législation soviétique, recyclant le lexique religieux, présentait alors le service militaire comme « un devoir sacré envers la patrie » (Ptchelincev 1998, 4). A partir de 1989, la question de la restauration d'un service civil alternatif renaît. En 1993, une disposition sur le droit au service alternatif⁹ est introduite dans la Constitution. Une loi doit en fixer les modalités. En 1998, un projet de loi est introduit à la Douma. De facture libérale, il est rejeté par les fractions conservatrices et les députés-militaires de la Douma qui l'estiment « anti-patriotique ». Les représentants religieux sont sollicités pour participer à ce débat qui concerne les justifications religieuses du service civil. Interrogé sur ce sujet, le père Konstantin Tatarintsev, membre de la section synodale du Patriarcat de Moscou pour les relations avec l'armée, explique que « l'Eglise orthodoxe de Russie a toujours soutenu le service militaire comme un devoir sacré, et n'a jamais soutenu moralement ceux qui, pour des raisons personnelles, se soustrayaient à ce service ». Il conçoit cependant que, dans certains cas exceptionnels, des personnes soient psychologiquement incapables de porter une arme (interview du père Tatarintsev 1998, 9). L'Eglise orthodoxe ne s'oppose pas à l'existence du service civil mais soutient un nouveau projet de loi sur le service civil alternatif, récemment préparé par le ministère de la Défense. Ce projet se caractérise par son caractère punitif. Pour bénéficier du service civil, les objecteurs doivent prouver à la commission de recrutement leurs convictions religieuses ou personnelles. La durée du service civil est fixée à quatre ans.¹⁰ La proximité des positions de l'armée et de l'Eglise orthodoxe dans le débat sur l'objection de conscience témoigne de leur vision partagée d'une mobilisation indifférenciée de la société pour la défense de la Patrie russe.

1.3 L'institutionnalisation de la tradition orthodoxe dans l'organisation de l'armée

Pour comprendre les formes actuelles d'insertion de l'orthodoxie dans l'organisation interne de l'armée, il est nécessaire de comprendre les changements intervenus depuis la période soviétique. Avant 1991, l'armée constituait l'un des piliers du régime soviétique et, à ce titre, était enserrée dans un maillage politique

⁹ Art. 59 de la Constitution du 12 décembre 1993: « Le citoyen de la Fédération de Russie, lorsque ses convictions et ses croyances sont contraires à l'accomplissement du service militaire, ainsi que dans les autres cas fixés par la loi fédérale, a le droit de le remplacer par un service civil alternatif ».

¹⁰ Rappelons que le service militaire est de deux ans dans l'armée de terre russe.

et institutionnel assurant sa soumission au pouvoir en place. Depuis les années 1920, des commissaires politiques opéraient à chaque échelon du commandement, assuraient le contrôle des cadres et la diffusion de l'idéologie officielle, et notamment de l'athéisme, parmi les soldats. Un réseau d'académies militaires était chargé de la formation des officiers politiques, réunis au sein de l'Administration politique principale du ministère de la Défense. En 1991, à l'issue de la tentative de putsch, M. Gorbatchev supprime les organes politiques dans l'armée. Ceux-ci sont officiellement dissous mais restent de fait chargés de la formation et de l'encadrement. L'athéisme officiel étant supprimé, la question de la place à accorder aux pratiques religieuses dans l'armée est posée. En l'absence de réel débat, elle débouche sur une politique quasi-exclusive de coopération avec l'Eglise orthodoxe de Russie, mise en œuvre par les anciens officiers politiques, reconvertis dans la formation. A l'Université militaire,¹¹ la chaire de philosophie marxiste-léniniste est transformée en chaire de philosophie et de science religieuse.¹² Cette reconversion des anciens cadres politiques de l'armée traduit le processus de dé-différenciation à l'œuvre. Les militaires investissent de nouveaux domaines d'action pour se maintenir et se légitimer dans le nouveau régime. Cette coopération de l'armée avec l'Eglise est largement défendue au sein du corps des officiers car elle est en concordance avec le projet autoritaire d'unification du corps militaire. Le commandant Sadovsky, en service dans la région de Moscou, estime ainsi que « l'Eglise orthodoxe russe considère la défense de la Patrie comme une cause sacrée. C'est ce qui est important. Cela aide aussi à renforcer la discipline au sein des casernes, parce que les croyants, en général, sont plus disciplinés eux-mêmes » (Zolotov 1999). L'armée est à la recherche d'un nouveau ciment idéologique, lui permettant de renforcer sa cohésion interne. La suppression de l'idéologie d'Etat, la fin de la guerre froide, la dislocation de l'URSS et la perte de territoires traditionnellement soumis à Moscou laissent les soldats russes sans discours mobilisateur. Le rapprochement avec l'Eglise orthodoxe offre une alternative à l'idéologie soviétique et procure des mots d'ordre de remplacement pour la mobilisation des troupes au service de la Patrie russe.

Ce processus de rapprochement entre l'armée et l'Eglise orthodoxe est institutionnalisé. Cette formalisation est importante car elle participe de la transformation de l'Etat russe. L'accord de coopération scientifique, culturelle et morale, signé le 2 mars 1994 par le patriarche Alexis II et le ministère de la Défense, institutionnalise le rapprochement de l'armée et de l'Eglise, et partant, de l'Etat et de l'Eglise. Dans la sphère militaire, l'orthodoxie est de fait et de droit instaurée en religion d'Etat et favorise la restauration en Russie d'un mode de domination politique de type traditionnel. L'accord de coopération entre l'armée et l'Eglise a pour objectif de développer en commun le patriotisme des militaires et les droits des militaires croyants. Il s'accompagne d'innovations institutionnelles et notamment de la création d'un Comité de coordination pour la coopération entre

¹¹ Cette dernière est l'héritière de l'Université politico-militaire Lénine, qui formait les commissaires politiques de l'armée soviétique.

¹² *Kafedra filosofii i religiovedenija*. Des thèses sont soutenues au sein de cette chaire. Voir notamment celle de Iou. Noskov (1997).

les forces armées et l'Eglise orthodoxe de Russie, formé de représentants de toutes les armes du ministère de la Défense,¹³ de représentants des autres ministères disposant de forces armées ainsi que de l'Eglise orthodoxe. Au sein de l'armée, un arrêté du Collège du ministère de la Défense du 8 avril 1994¹⁴ met en place un groupe de travail pour les relations avec les organisations religieuses.¹⁵ Une centaine d'officiers préposés aux relations avec les organisations religieuses sont nommés au niveau régional et local.¹⁶ Cependant, dès 1995, ces officiers sont plus globalement affectés aux relations avec les organes d'Etat et les associations (Mozgovoï 1999, 40). En septembre 1995, le groupe de la Direction de la Formation pour les relations avec les organisations religieuses publie des recommandations destinées à favoriser les relations entre les établissements de formation des militaires et les organisations religieuses. Le texte préconise le respect de la liberté de croyance dans l'armée mais il recommande parallèlement de « prendre en compte et d'utiliser dans la formation l'expérience multiséculaire et le potentiel de l'orthodoxie russe ». Il invite les papes à participer aux rituels militaires et les militaires à visiter les lieux de culte. Il conseille aussi de favoriser les discussions entre les représentants de l'Eglise orthodoxe, les conscrits et leurs familles.¹⁷ Afin de coordonner la coopération, la constitution de comités au niveau des régions militaires, des éparchies et de l'administration locale est conseillée. Des Conseils de coordination sont ainsi créés dans les régions militaires de Leningrad, d'Extrême-Orient, de l'Oural et de Sibérie (Mozgovoï 1999, 39). L'action de ces comités reste limitée. Ils sont supprimés de facto dès 1995 avec la constitution d'une section synodale de l'Eglise orthodoxe de Russie pour les relations avec les forces armées et les organes de maintien de l'ordre (Mozgovoï 1999, 39). La mise en œuvre des accords signés entre l'armée et l'Eglise se fait difficilement mais la signature régulière d'accords de coopération fait partie de la symbolique des deux institutions. Un nouvel accord de coopération est ainsi signé le 4 avril 1997, qui élargit formellement les domaines de coopération. « Chaque nouveau ministre cherche à signer un nouvel accord avec l'Eglise orthodoxe de Russie » estime A. V. Ptchelintsev, ancien militaire reconverti dans la défense du pluralisme religieux en Russie.¹⁸

Si les relations entre l'armée et l'Eglise orthodoxe sont institutionnalisées au niveau du ministère de la Défense et des académies militaires, elles se développent

¹³ Rappelons que celles-ci étaient au nombre de cinq jusqu'en 1999: armée de terre, armée de l'air, flotte militaire, défense anti-aérienne, troupes de missiles stratégiques. Et sont actuellement quatre: armée de terre, de l'air, flotte militaire et troupes de missiles stratégiques.

¹⁴ « Sur les mesures de renforcement de la formation patriotique des militaires et des jeunes dans l'intérêt des forces armées de la Fédération de Russie. »

¹⁵ Ce groupe de travail est créé au sein de la Direction de la Formation du ministère de la Défense. Il est constitué de six personnes.

¹⁶ Directive du chef de l'Etat-major général du 10 juin 1994.

¹⁷ Le texte est très précis puisqu'il invite à prendre pour thèmes de discussion: « Les méfaits de l'alcoolisme », « Le huitième commandement du décalogue – Tu ne voleras point » Les recommandations sont reproduites à la fin de l'article de S. Mozgovoï (1999, 52).

¹⁸ Entretien avec A. V. Ptchelintsev, ancien lieutenant-colonel de l'armée soviétique, devenu président de l'Institut de la religion et du droit, rédacteur en chef de *Religija i pravo*, Moscou, 22 septembre 2000.

plus librement dans les casernes. Les officiers justifient la présence religieuse par la volonté de garantir la tranquillité spirituelle et morale des soldats. La presse militaire propose régulièrement des reportages sur la visite de papes orthodoxes dans des unités, sur les navires de la marine ou sur les bases aériennes. Ces reportages sont particulièrement nombreux dans le journal conservateur « militaire et chrétien illustré », *Vera i Mužestvo* [Foi et courage] mais aussi dans le quotidien officiel du ministère de la Défense, *Krasnaja Zvezda* [L'Etoile rouge]. Les manifestations les plus courantes de la présence orthodoxe dans l'armée sont les bénédictions de jeunes promotions d'officiers ou d'armements ainsi que la construction d'églises sur le territoire des unités militaires. La présence de prêtres lors des grands événements de la vie militaire date du début des années 1990. En septembre 1992, pour la première fois, un haut dignitaire orthodoxe, Pitirim, assiste à la prise de serment d'une promotion de l'Ecole militaire interarmes et y donne sa bénédiction (Mandeville 1994, 164). A partir de cette date, les dignitaires orthodoxes participent aux cérémonies militaires les plus importantes. Pour ne citer que la dernière en date, en août 2000, l'évêque Savva, responsable de la Section du Patriarcat pour les relations avec les forces armées et les organes de maintien de l'ordre, bénit la nouvelle promotion de l'Académie de l'Etat major général (l'établissement de formation le plus prestigieux de l'armée russe). Le patriarche Alexis II en personne participe régulièrement à des cérémonies au sein des forces armées, traduisant l'importance que l'Eglise attache à ces relations.¹⁹ Depuis le début des années 1990, une centaine d'églises ont été construites sur le territoire des unités militaires mais aucune mosquée ni aucun temple. Le financement de ces nouvelles constructions semble assuré en partie par l'Etat et par les soldats mobilisés pour l'occasion. La construction de ces églises et leur bénédiction fait régulièrement l'objet de reportages dans la presse militaire.²⁰ Outre les églises, la manifestation de la présence orthodoxe dans l'armée peut prendre des formes variées. Dans la région de Saratov, un musée de l'orthodoxie est créé sur le territoire de l'unité militaire. A Novossibirsk, une ligne téléphonique directe relie la caserne à l'église Pokrovka, permettant aux militaires de téléphoner le soir au prêtre (Bajčurin 1996, 12). Face au dénuement économique et matériel dans lequel se trouvent les soldats, et qui génère parfois des événements tragiques, le recours à l'Eglise est une solution peu coûteuse permettant de pallier les difficultés quotidiennes. La présence de prêtres peut être un facteur rassurant pour les soldats, œuvrant dans des conditions précaires voire dangereuses. Le rapprochement de l'Etat, de l'armée et de l'Eglise n'est donc pas seulement un processus politique imaginé dans les échelons supérieurs du pouvoir, il s'appuie sur les inquiétudes et le dénuement quotidien de la base de la société, c'est-à-dire des soldats dans le cas de l'armée. Ce soutien social lui confère sa légitimité.

¹⁹ Pour ne citer qu'un exemple, le 30 janvier 1996, le patriarche Alexis visite le commandement en chef des troupes de fusées stratégiques et participe à une réunion du conseil militaire. Il bénit les lieux et offre une icône de Sainte-Barbara, patronne des officiers des troupes de fusées stratégiques. Le commandant en chef de ces troupes, Igor Sergeev, qui devient en 1997 ministre de la Défense, se félicite à l'époque des bonnes relations unissant l'armée à l'Eglise orthodoxe (Bajčurin 1996, 12).

²⁰ Voir, par exemple, le reportage sur l'église construite sur le terrain de l'unité de fusées stratégiques de Vladimir, en collaboration avec l'archevêque de Vladimir et Souzdal (Bajčurin 1996, 12).

2. La séparation de l'armée et de l'Eglise: les tensions de la modernité

Comme nous l'avons montré, le rapprochement observé entre l'armée et l'Eglise orthodoxe participe de la restauration d'une domination politique fondée sur la tradition et marquée, notamment, par l'institutionnalisation du rôle dominant de l'Eglise orthodoxe. Cette domination politique de l'orthodoxie ne correspond cependant pas au paysage religieux réel de la Russie. La population russe est multiconfessionnelle. Cette multiconfessionnalité est décelable dans l'armée. Selon les sondages réalisés parmi les militaires croyants, 79% se déclarent orthodoxes, 10% musulmans, 2% bouddhistes et 2% catholiques et protestants (chiffres cités par Mozgovoj 1998, 24). De plus, de nombreux militaires restent fidèles à l'athéisme. Conformément à la Constitution russe de 1993, ces minorités revendiquent le droit d'exercer leur religion ou de n'en exercer aucune. La libéralisation politique et l'adoption de nouvelles normes légales en Russie leur fournit aujourd'hui des instruments revendicatifs face à l'Etat. Dans une perspective wébérienne, ces derniers agissent en faveur de l'instauration d'une domination légale de l'Etat²¹ et de la différenciation des institutions temporelles et spirituelles. Dans les faits, la politique traditionnelle de rapprochement avec l'Eglise orthodoxe et la position légaliste favorable à la séparation de l'Eglise et de l'Etat sont en opposition. Au sein de l'armée, une tension forte oppose les partisans de ces deux approches du politique. Cette tension n'est pas résolue dans le droit et conduit au développement de situations d'incertitude et de flou juridiques, qui fondent le développement de l'arbitraire au sein de l'armée.

2.1 Les revendications en faveur de la laïcité dans l'armée

Le rapprochement de l'armée et l'Eglise orthodoxe ne suscite pas l'unanimité au sein du corps militaire russe. Conscients de la contradiction existant entre ce rapprochement et le caractère multinational de la société russe, certains responsables militaires tentent de prendre des distances face à l'orthodoxie et s'appuient sur la Constitution pour rappeler le caractère laïque de l'Etat russe et de son bras armé. A la référence à la patrie, qui justifiait le rapprochement de l'Eglise orthodoxe et de l'armée, certains officiers préfèrent la référence à l'Etat. Aux justifications historiques liées à la période tsariste s'opposent des références plus anciennes, montrant le caractère multi-ethnique et multi-culturel de la Russie. Le général Manilov, vice-chef d'Etat-major chargé de la politique de communication du ministère de la Défense, rappelle ainsi, en 1999: « Les facteurs historiques ont influencé la formation des valeurs nationales russes. A ce titre, les trois cents ans de joug tataro-mongol ont une importance toute particulière. (...) La situation particulière de la Russie d'un point de vue historique réside dans le fait qu'elle se présente comme une construction historico-culturelle, unissant les Slaves et les

²¹ Pour M. Weber, la domination légale se définit par l'appel à la docilité des sujets sur la base de « la croyance en la légalité des règlements arrêtés et du droit de donner des directives qu'ont ceux qui sont appelés à exercer la domination par ces moyens ». La domination légale suppose que les détenteurs légaux du pouvoir soient eux-mêmes soumis à cet ordre de lois et de règlements impersonnels (Lagroye 1997, 95).

Turcs, les orthodoxes et les musulmans » (Manilov 1999, 54). Cette référence historique nouvelle dans le débat intervient dans le cadre d'une difficile mise en application des accords de partenariat avec l'Eglise orthodoxe et d'une reprise des combats en Tchétchénie, qui menace de créer des lignes de fractures religieuses au sein même de la Russie.

Les revendications en faveur de la laïcité s'appuient sur la persistance de l'athéisme au sein du corps militaire russe. En dépit de son utilisation extensive, la référence pré-révolutionnaire à l'union de l'Eglise et de l'armée se heurte à l'héritage athée soviétique dans les pratiques et les convictions de la majorité des officiers. Selon le général Klimov, de l'Université militaire, « après 70 ans de régime de fer, le pourcentage de croyants orthodoxes est de 30 à 40% dans l'armée. Encore faut-il différencier le degré de pratique de ces croyants ». ²² Pour K. Vorobiov, lui aussi professeur à l'Université militaire, « l'un des facteurs importants de formation morale des militaires est la tradition de l'ancienne armée russe (pré-révolutionnaire). Il ne faut cependant pas oublier quelques réalités. (...) La diffusion de l'athéisme pendant de nombreuses années a fait son effet et il n'est pas facile de changer l'attitude des jeunes face à la religion » (Vorob'ev 1995, 113).

Le débat sur les relations entre l'armée et l'Eglise orthodoxe est généralement présenté comme le produit de l'histoire longue et des grandes tendances de la construction de l'Etat en Russie. Il relève aussi de l'histoire courte et conjoncturelle de la transformation politique post-soviétique. A l'enthousiasme initial du ministère de la Défense pour le développement des liens avec l'Eglise orthodoxe succède une vision plus pragmatique des relations entre ces deux institutions. Les premières heures du retour à l'orthodoxie passées, la majorité des officiers et des cadres du ministère de la Défense conservent leurs références à la période soviétique. Les sociologues militaires nuancent le développement de l'orthodoxie parmi les soldats. Entre 1997 et 1999, le capitaine A. Peven, sociologue employé par le ministère de la Défense, note ainsi un déclin général de la part des militaires se déclarant croyants. Cette part aurait diminué de 16%, passant de 48% en 1997 à 32% en 1999. Après la crise économique de l'été 1998, 72% des militaires auraient déclaré ne plus croire qu'en eux-mêmes. L'auteur estime à 8% la part des militaires respectant scrupuleusement leurs croyances religieuses. Il note cependant que les musulmans, les bouddhistes et les chrétiens non orthodoxes connaissent mieux les canons de leur religion que les croyants orthodoxes, dont l'appartenance religieuse relève généralement de la tradition et/ou de l'effet de mode (Peven' 1999, 32–3). Ces données chiffrées, obtenues par des sociologues militaires sur commande du ministère de la Défense, ne peuvent être considérées comme un état objectif des pratiques religieuses réelles au sein de l'armée. Elles sont cependant importantes car elles permettent aux autorités militaires de justifier une séparation de l'armée et de l'Eglise orthodoxe.

²² Entretien avec le général Klimov, professeur à la chaire de philosophie et de science religieuse de l'Université militaire du ministère de la Défense, Moscou, 7 juin 2000.

2.2 La participation de la société au débat sur les relations entre l'armée et l'Eglise

Le rapprochement entre l'armée et l'Eglise orthodoxe suscite des réactions hostiles au sein de certains groupes sociaux en Russie. Les représentants des autres religions, et notamment de l'islam, ne peuvent rester indifférents au rapprochement du ministère de la Défense et de l'Eglise orthodoxe. Ce rapprochement est aussi critiqué par les autres religions présentes en Russie, et notamment par les mouvements religieux pacifistes. Ces critiques sont relayées par les associations de défense des soldats, dont certains revendiquent ouvertement les racines religieuses de leur engagement.

Dans l'armée russe, l'islam est, en nombre, la deuxième religion au sein des forces armées. Après la disparition de l'URSS, l'intérêt des autorités musulmanes de Russie pour la cause des militaires musulmans se développe. En 1994, la Direction spirituelle des musulmans de la région centre-européenne de la Russie crée un poste de représentant auprès des militaires musulmans. De même, un Comité pour les militaires musulmans est créé auprès du Centre culturel islamique (Noskov 1995, 72). La relative indifférence dans laquelle le ministère de la Défense tient les représentants des confessions non-orthodoxes suscite le mécontentement de ces dernières. Dans un livre publié en 1998, le président du Conseil des muftis de Russie, Ravil' Gajnutdin, écrit ainsi: « Nous sommes inquiets de voir que certains dirigeants du ministère de la Défense, par leurs actions unilatérales et irréflechies, (...) conduisent l'armée vers sa division selon des lignes nationales et religieuses, en privilégiant l'orthodoxie sur les autres religions » (cité par Noskov 1998, 12). En effet, seule l'Eglise orthodoxe dispose d'un accord de coopération avec le ministère de la Défense. Les ministères de la Défense et de l'Intérieur refusent d'envisager la signature d'accords avec les autorités musulmanes. Ces dernières critiquent aussi l'activisme orthodoxe dans l'armée et voient dans la bénédiction de sites militaires et d'armements par des prêtres orthodoxes une atteinte à la législation russe. Ces bénédictions interviennent sur l'initiative de commandants, or la loi « Sur la liberté de croyance et sur les organisations religieuses » indique que les fonctionnaires des organes d'Etat n'ont pas le droit d'utiliser leur fonction pour créer des liens avec telle ou telle religion (Noskov 1998, 13). Enfin, les autorités musulmanes souhaitent la reconnaissance des conditions spécifiques d'exercice de leur religion. L'islam suppose la pratique de cinq prières quotidiennes, le respect de certaines interdictions alimentaires, incluant le respect du Ramadan. Ces particularismes ne sont pas pris en compte. Aucune ration alimentaire spéciale n'existe pour les pratiquants de cette religion dans l'armée russe.²³ Le ministère de la Défense justifie cette situation par les difficultés économiques qu'il rencontre, et qui rendent impossibles la production de rations spéciales. Cependant, plus généralement, N. Iouskaev, de l'Académie russe du service public près le Président de la FR, estime que « tout n'est pas fait pour mettre en place des conditions égales pour les

²³ Rappelons, à titre de comparaison, que les militaires britanniques disposent désormais de rations de combat végétariennes. Celles-ci rejoignent les rations « confessionnelles » (musulmane, kasher, hindouiste).

représentants de confessions religieuses, quelle que soit leur appartenance (...). Sur le territoire des unités militaires, des établissements d'enseignements militaires, des états-majors, sont construites des églises et les lieux sont bénis. Des unités militaires monoconfessionnelles sont mêmes créées » (Juskaev 1998, 27).

Aux côtés de l'islam, les autres religions non-orthodoxes participent activement au débat sur les relations entre l'armée, l'Etat et l'Eglise. Les mouvements protestants sont très actifs et interviennent dans le débat sur l'objection de conscience pour des motifs religieux. Alors que l'islam ne s'oppose pas à l'accomplissement du service militaire, les représentants de ces mouvements dénoncent l'absence d'objection de conscience et militent vigoureusement en faveur du pacifisme et du droit à l'exemption de service militaire pour des raisons religieuses. Ils sont particulièrement impliqués dans le débat sur le service civil alternatif et font du lobbying en faveur de son adoption. Les adventistes du septième jour affirment que « dans le Nouveau Testament, l'Eglise et l'Etat sont séparés. C'est pourquoi il ne faut pas transférer mécaniquement les principes de la guerre sainte de l'époque de la théocratie juive au sein de l'Eglise chrétienne contemporaine ». Ils recommandent à leurs membres de ne pas effectuer leur service militaire et d'évoquer leurs convictions religieuses pour effectuer un service civil alternatif (Pčelincev 1997, 66). Les témoins de Jéhovah défendent la position la plus dure, puisqu'ils refusent le service militaire comme le service civil, que ce soit en temps de paix ou de guerre. L'appartenance à ces religions apparaît plus généralement comme un symbole de l'opposition à l'Etat central et comme un facteur de mobilisation contre la violence et le militarisme. Certains mouvements de mères de soldats, qui défendent les conscrits face au ministère de la Défense, affirment leur spécificité religieuse. La première présidente du Comité des mères de soldats de Moscou, Maria Kirbasova, revendique sa foi bouddhiste. A Saint-Pétersbourg, le Comité des mères de soldats défend son appartenance à l'Eglise catholique. En dépit de leur faible présence numérique, les représentants de ces religions disposent généralement d'une influence liée à leur appartenance à des réseaux internationaux. La position des adventistes du septième jour est relayée par leur organisation mondiale. L'Institut Keston, d'obédience protestante, basé au Royaume-Uni, effectue des rapports réguliers sur les infractions à la liberté de conscience observées en Russie et l'ostracisme abusif à l'égard des minorités religieuses, notamment dans l'armée. En 1998, A.V. Ptchelintsev participe à une rencontre avec Madeleine Albright sur ces questions.²⁴ Les défenseurs du respect de la liberté de croyance dans l'armée trouvent des soutiens internationaux, notamment aux Etats-Unis. Cependant, ces liens internationaux limitent l'émergence de coalitions d'intérêts contre le ministère de la Défense. Les représentants musulmans, comme l'Eglise orthodoxe, souhaitent la restriction de l'activité des missionnaires étrangers sur le sol russe et sont peu impliqués dans le combat pour la reconnaissance de l'objection de conscience. Ainsi, des revendications communes ne peuvent émerger entre tous les

²⁴ L'édition d'un bulletin en anglais par ce centre implanté à Moscou témoigne bien de son ouverture sur les pays étrangers (*News Bulletin Digest* 1999/2000, 6).

représentants des religions exclues de l'accord signé entre le ministère de la Défense et l'Eglise orthodoxe.

2.3 Les tensions liées à la religion dans l'armée: le règne de l'arbitraire

L'opposition entre les tenants d'une domination fondée sur l'union de l'Eglise et de l'Etat et les tenants d'une différenciation de ces deux champs produit des tensions importantes au sein de l'armée post-soviétique. La première source de tensions au sein de l'armée est d'ordre légal. Les relations privilégiées qu'entretiennent l'armée et l'Eglise orthodoxe se heurtent juridiquement au respect de la liberté religieuse des citoyens en général, et des soldats en particulier. Plusieurs actes normatifs tentent de réguler la question de la liberté de croyance des militaires, mais leurs dispositions sont générales et imprécises et laissent une grande place à l'initiative individuelle sur le terrain. La loi sur le statut des militaires, du 2 juin 1998, donne des indications contradictoires sur la place des religions dans l'armée. Officiellement, « la constitution de groupements religieux dans les unités militaires n'est pas permise », mais « les manifestations religieuses sur le territoire des unités militaires peuvent être organisées à la demande des militaires, à leurs propres frais, et après accord du commandant » (art. 8, al. 5). La loi précise que l'Etat ne porte aucune responsabilité vis-à-vis des militaires en matière religieuse. De même, les commandants n'ont aucune obligation dans ce domaine. « Les symboles religieux, la littérature religieuse et les objets de culte sont utilisés par les militaires individuellement » (art. 8, al. 3) mais « les militaires n'ont pas le droit de refuser de remplir les obligations liés à leur service pour des motifs religieux ou d'utiliser leurs fonctions à des fins de propagande en faveur de telle ou telle religion » (art. 8, al. 2). Comme le souligne S. Mozgovoï, il est difficile de mettre en œuvre ces textes. Aucune disposition du règlement intérieur des forces armées ne vient les compléter et ne permet aux commandants de répondre aux problèmes concrets posés par le pluralisme religieux (Mozgovoï 1998, 23). Les manuels de droit militaire, destinés aux officiers, restent flous sur le sujet. « Officiellement, les militaires russes disposent de la liberté de croyance (...). Durant leur temps libre, les militaires peuvent participer, sans leurs armes, à des réunions ou des manifestations hors du territoire des unités militaires » indique le manuel de Iou. Migatchev et S. Tikhomirov (1998).

Les tensions au sein de l'armée sont alimentées par une grande méconnaissance des réalités religieuses parmi les officiers. Cette méconnaissance constitue un obstacle à la restauration de liens entre l'armée et les différentes confessions religieuses présentes en Russie. Comme le souligne Iou. Noskov, « l'un des sérieux obstacles à la réalisation des principes de la liberté de croyance dans les forces armées est l'absence de formation religieuse des officiers. La majorité d'entre eux ne connaissent pas les fondements de telle ou telle confession, son culte, la psychologie particulière de ses membres, pas plus que les exigences imposées par cette confession en lien avec le service militaire » (Noskov 1998, 12).

La troisième source de tension dans l'armée est liée à la rareté des ressources économiques, qui limite la création de réelles institutions de coopération entre les représentants religieux et l'armée. Aucun programme de formation d'aumôniers militaires n'existe, officiellement pour des raisons de coûts. Le général Klimov, professeur à l'Université militaire, estime ainsi: « L'armée est aujourd'hui multi-confessionnelle. Si l'on veut instituer des prêtres dans l'armée, il en faut pour toutes les religions, en conformité avec la loi sur la liberté de conscience. Cela pose des problèmes économiques et d'organisation: il faut former tous ces hommes. C'est pour cela que l'accord de collaboration entre l'Eglise orthodoxe et le ministère de la Défense est resté sur le papier ». ²⁵ En l'absence d'une politique centralisée de développement des relations avec l'Eglise orthodoxe, « le degré de réalisation des droits des militaires croyants dans telle ou telle unité dépend des convictions religieuses ou athées de tel ou tel commandant concret, de ses propres sympathies ou antipathies religieuses » estime Iou. Noskov, de l'Université militaire (Noskov 1998, 12). Ainsi, les commandants peuvent interdire les rencontres entre leurs subordonnés et des représentants des organisations religieuses sur le territoire de l'unité militaire ou, au contraire, les favoriser. Les relations entre l'armée et les organisations religieuses au niveau local sont en partie institutionnalisées par des accords existant entre les commandements régionaux et les représentants religieux. Par exemple, les relations entre la région militaire de l'Oural et les organisations religieuses de l'Oural et de la Sibérie occidentale sont régies par un accord, signé par le commandant de la région militaire de l'Oural et les représentants de l'Eglise orthodoxe de Russie et de la Direction spirituelle des musulmans (Mozgovoï 1998, 23). L'ambition d'une politique centralisée et unifiée de rapprochement avec l'Eglise orthodoxe est abandonnée de fait et laissée à l'initiative locale des officiers et des soldats.

L'incertitude et l'informalité qui règnent dans la gestion quotidienne des pratiques religieuses dans les casernes placent les soldats et certains officiers dans une position de dépendance absolue à l'égard de leurs supérieurs. Cette situation renforce l'arbitraire régissant les relations hiérarchiques au sein de l'armée russe. Des violences morales et physiques peuvent s'exercer à l'égard des représentants de certaines religions. L'obligation de participer à des cérémonies orthodoxes ou de recevoir la bénédiction des papes contre la volonté des personnes concernées constitue une violence morale à l'égard des soldats relevant d'une autre religion ou athées. La presse témoigne de l'activité d'officiers zélés obligeant tous leurs soldats à se rendre à l'église. Elle rapporte aussi des cas de violences physiques à l'égard des représentants de certaines religions. Ces pratiques ne sont pas nouvelles. A la période soviétique déjà, la *dedovchtchina* (violences des soldats plus âgés à l'égard des plus jeunes) était souvent fondée sur l'appartenance ethnique et religieuse de certains groupes de conscrits. Les soldats musulmans d'Asie centrale et du Caucase étaient généralement la cible des jeunes Russes. Ces pratiques n'ont pas cessé dans l'armée russe actuelle. A.V. Ptchelintsev note, par exemple, qu'il y a « des problèmes avec les adventistes qui ne travaillent pas le samedi. Ce jour de congé

²⁵ Entretien avec le général Klimov, *ibid.*

n'est pas reconnu dans les forces armées. Un jeune soldat a ainsi été battu car il refusait de travailler le samedi. Les adventistes, comme les musulmans, ne mangent pas de porc, ce qui pose aussi des problèmes ». ²⁶ Ces témoignages conduisent les défenseurs du pluralisme religieux dans l'armée à dénoncer l'intolérance du commandement militaire à l'égard des pratiques religieuses non-orthodoxes et à réclamer un renforcement de la légalité dans l'armée.

Aucune politique systématique de mise en œuvre d'aumôneries militaires ou de liens institutionnels n'est menée par le ministère de la Défense. Celui-ci fait appel à la symbolique religieuse orthodoxe lorsqu'elle lui est utile (par exemple, pour prier pour l'âme des marins du Koursk, disparus en mer de Barents en août 2000). Au niveau local, les relations avec les institutions religieuses sont gérées par les commandants selon leurs propres convictions. Cette politique est globalement favorable à l'Eglise orthodoxe, mais elle permet tout de même au ministère de la Défense de s'en distancer pour préserver sa cohésion interne et pour tenter de s'adapter aux réalités du nouvel Etat russe.

3. Les guerres de Tchétchénie, entre tradition impérialiste et revendications pluralistes

Les deux guerres de Tchétchénie illustrent la tension existant entre la tentation orthodoxe de l'armée et les nécessités d'éviter un affrontement religieux ouvert au sein de l'Etat russe. En 1994, les opérations militaires en Tchétchénie sont placées sous le signe de la restauration de l'intégrité territoriale de l'Etat et visent à rétablir le monopole étatique de la violence légitime sur le territoire de la Fédération de Russie. Officiellement, les autorités russes diffusent un discours légaliste basé sur la restauration de l'ordre public et la lutte contre les « formations armées illégales ». B. Eltsine s'attache même à faire reconnaître par la Cour constitutionnelle la légalité de son décret d'envoi des troupes russes en Tchétchénie. Dans les faits, ce légalisme est inopérant et remplacé par le recours à la tradition, notamment religieuse, pour tenter de restaurer la domination russe sur le territoire tchétchène. La référence religieuse est utilisée par le commandement militaire pour renforcer la mobilisation de l'armée russe et lui permettre de se différencier de son adversaire. Cette référence religieuse est cependant problématique au sein de l'Etat russe. Elle est susceptible d'accentuer les tensions existant au sein de la société russe et de l'armée. Cette double réalité est complexe et étroitement mêlée aux dimensions politiques, économiques et sociales du conflit. Les deux guerres en Tchétchénie illustrent l'ambiguïté des relations entre l'armée, l'Etat et l'Eglise orthodoxe.

3.1 La religion et la construction de la domination de l'Etat russe en Tchétchénie

En décembre 1994, l'Etat russe justifie officiellement l'envoi de ses troupes en Tchétchénie par la nécessité de « rétablir l'ordre constitutionnel » et de « maintenir

²⁶ Entretien avec A. V. Ptchelintsev, *ibid.*

son intégrité territoriale ». Dans les faits, le discours des dirigeants politiques durant la guerre montre une référence implicite permanente à la présence russe historique dans la région opposée à l'apparence citoyenne du discours officiel. L'Etat entend restaurer sa domination traditionnelle sur la Tchétchénie. Les sous-entendus religieux de cette tradition sont implicitement évidents pour les acteurs du conflit en raison de l'histoire des relations entre la Russie et la Tchétchénie. A. Koudriavtsev constate que la formation de stéréotypes négatifs face à l'islam dans l'opinion publique russe est liée à une série d'événements militaro-politiques, et notamment aux guerres du Caucase de 1818 à 1864 (Kudrjavcev 1998, 163). Il estime que l'islamophobie est liée au paradigme impérialiste qui imprègne l'action des hommes politiques russes (Kudrjavcev 1998, 162). La référence religieuse en Tchétchénie s'impose aussi facilement en raison de la forte diffusion en Russie des thèses culturalistes et notamment de celles du politiste américain, Samuel Huntington,²⁷ qui annonce un choc des civilisations, définies par référence aux religions. La guerre en Tchétchénie est présentée comme un point de conflit entre le monde orthodoxe russe et le monde musulman représenté par les Tchétchènes. Cette image se construit progressivement. En 1994, la population n'a pas soutenu l'entrée initiale des troupes russes en Tchétchénie, mais a pris conscience que la confrontation était symboliquement et idéologiquement liée à l'islam (diffusion de l'image de combattants tchétchènes criant « *Allah akhbar* ») (Kudrjavcev 1998, 169). En dépit de sa justification laïque, la première guerre de Tchétchénie apparaît comme le creuset d'une confrontation religieuse. C'est ce que note, dès 1995, S. Blank, lorsqu'il écrit: « Nous considérons que les actions du Kremlin pourraient maintenant générer une réelle menace islamique » (Blank 1995, 91). A l'issue du conflit, en 1996, la perte de contrôle de l'Etat russe sur les évolutions en Tchétchénie contribue à faire de la république indépendantiste un symbole de l'extrémisme islamiste. Marat Murtazin, recteur de l'Université islamique de Moscou, écrit: « Malheureusement en Russie, les structures officielles ont cessé de contrôler des régions entières, où se sont concentrés les soldats de tout poil, dont des musulmans. Les formations armées ont commencé à agir très activement dans le sillage de la victoire de la Tchétchénie dans la première guerre contre la Russie et sont intervenus à certains endroits du Caucase Nord sous la bannière de l'islamisme belliqueux » (Murtazin 2000). Ainsi, les références religieuses, implicitement mobilisées par l'Etat russe, contribuent à les faire vivre dans la réalité.

Lors de la deuxième guerre de Tchétchénie, qui débute en septembre 1999, la justification religieuse du conflit est mise en avant par l'Etat, puis relayée par l'armée et l'Eglise orthodoxe. L'Etat russe présente le wahhabisme comme la source du problème tchétchène. La qualification religieuse du conflit permet de favoriser l'adhésion de la population russe à la guerre. De ce point de vue, le discours de l'Etat est compris puisque, à la différence de la première opération militaire, la

²⁷ A. V. Koudriavtsev rappelle que la théorie du politologue américain S. Huntington est à la mode en Russie comme ailleurs. Se demandant si le conflit entre orthodoxes et musulmans en Russie confirme cette thèse, il souligne que « la prévision contribue souvent à créer le fait prévu » (Kudrjavcev 1998, 163).

population russe soutient majoritairement la politique gouvernementale. Les attentats, perpétrés à Moscou en septembre 1999, bien que leurs auteurs n'aient pas été retrouvés, ont ancré dans l'opinion publique l'image du Tchétchène intégriste (Murtazin 2000). Le terme de « wahhabite », diffusé par l'Etat, est un instrument de discrédit de tous les musulmans s'opposant au pouvoir, quel que soit leur rattachement religieux réel, notent Feigan et Uzzell (2000).

3.2 *L'armée et l'Eglise, instruments de la domination de l'Etat russe en Tchétchénie*

Le positionnement général du pouvoir politique russe face à la question religieuse en Tchétchénie est important pour comprendre l'attitude de l'armée dans ce domaine. Contrairement aux rumeurs courant à la fin de l'année 1999, il semble en effet que la soumission des officiers au pouvoir civil soit assurée.²⁸ Le ministère de la Défense tend donc à se conformer au discours imposé par le pouvoir politique. Iou. Noskov estime même qu'il « manque aux ministères de force en général, et au ministère de la Défense en particulier, leur propre politique dans le domaine des relations avec les organisations religieuses de Russie. Souvent, les dirigeants de ces ministères copient la position des dirigeants de l'Etat en ce qui concerne la religion, même lorsque ces positions sont fausses » (Noskov 1998, 13). Le commandement militaire russe est tenté par le recours à la religion orthodoxe, qui lui permet de mobiliser ses troupes et la société russe contre un danger vaste, susceptible de remplacer la crainte de l'Occident qui prévalait du temps de la guerre froide.²⁹ Les militaires et les journalistes parlent des « nôtres » (*naš*) pour parler de l'armée russe, ce qui sous-entend que les Tchétchènes sont exclus de la communauté russe. Le ministre de la Défense, Pavel Gratchev, déclare, le 4 mars 1996, « Nous nous battons pour chaque maison, tant que l'on tirera sur les nôtres » (cité par Tiškov 1997, 68). Des militaires interviennent dans les médias pour analyser le caractère religieux du conflit tchétchène. En janvier 2000, le colonel Melkov affirme ainsi que « les premiers conflits religieux dans l'espace post-soviétique sont apparus en Tchétchénie et au Tadjikistan ». Et il précise: « Si l'on accuse le wahhabisme, il est évident qu'il n'est pas apparu seul dans un endroit vide, il lui fallait un terreau » (Mel'kov 2000). Cette affirmation n'engage pas le ministère de la Défense dans son ensemble mais montre les perceptions des militaires quant aux racines religieuses de la guerre en Tchétchénie.

Le caractère religieux du conflit est accentué par l'Eglise orthodoxe qui intervient pour soutenir l'armée russe. En février 1995, le métropolite Kirill rappelle le caractère sacré du service dans l'armée et de la discipline (Krasikov 2000). L'Eglise orthodoxe prend position en faveur de l'intervention armée et de la lutte contre le wahhabisme. Elle rappelle parfois la possibilité de résoudre politiquement le conflit,

²⁸ Entretien avec le général Kovalev, ancien responsable du service de presse du ministère de la Défense, directeur de l'Agence de presse militaire indépendante [*Agenstvo voennyh novostej*], Moscou, 9 juin 2000.

²⁹ Le colonel Melkov affirme ainsi que « la ligne principale de contact entre la civilisation islamiste et les autres civilisations passe à travers l'espace post-soviétique » (Mel'kov 2000).

mais ne manque pas de déclarer que l'action des forces fédérales en Tchétchénie est une « réponse nécessaire » aux attentats perpétrés à Moscou et d'exprimer ouvertement son soutien aux actions militaires. En utilisant des formules telles que « Nous menons », « Nous ne permettrons pas », le patriarche souligne l'alliance de l'Eglise et du gouvernement (Babasjan 1999). En mars 2000, le Saint-Synode publie une déclaration sur le Nord-Caucase, dans laquelle il réitère son soutien aux militaires œuvrant pour la défense de l'intégrité territoriale de la Russie (« Svächtchenij sinod ... » 2000). Lors d'une rencontre entre le patriarche et le ministère de l'Intérieur, l'idée « d'un renforcement de la participation des prêtres orthodoxes dans la formation spirituelle des militaires » est avancée. Il est précisé qu'un « rôle particulier doit être joué par les prêtres, participant à la formation religieuse des militaires dans les "points chauds" » (Krasikov 2000).

Sur le terrain, le caractère religieux du conflit est encore moins nuancé que dans les discours officiels. En situation de guerre, l'armée cherche à renforcer sa cohésion interne et durcit ses prescriptions autoritaires. Ces pratiques sont implicites et ne sont pas organisées juridiquement. « En général, je pense que les musulmans ne sont pas envoyés en Tchétchénie. C'est une supposition. Il n'y a pas de texte juridique sur cette question », estime A. V. Ptchelintsev.³⁰ Les troupes de l'armée russe sont composées essentiellement de soldats russes (*russkie*). Les populations musulmanes non-tchétchènes de la Russie sont écartées du front. La république du Tatarstan, dont la population est pour moitié musulmane, annonce, le 15 septembre 1999, la suspension de la conscription dans les forces armées russes. La décision est fondée sur un rapport qui annonce que 7 des 43 conscrits envoyés au Daghestan durant l'été 1999 ont été tués (*RFERL Newslines*, 17 septembre 1999). L'uniformisation ethnique des troupes russes en Tchétchénie s'accompagne de la présence de popes orthodoxes sur le théâtre des opérations militaires, confirmée par de nombreux témoignages. Cette présence intervient en accord avec l'armée. Les relations entre l'Eglise orthodoxe et les autorités de la Région militaire du Nord-Caucase (SKVO) sont formalisées au sein d'accords de coopération. Au printemps 1999, le général Kazantsev, commandant du SKVO, signe un accord de coopération avec l'évêque de Rostov et Novotcherkassk. Un groupe de travail permanent entre les deux institutions est créé. Le général Kazantsev déclare que « l'unité de l'armée russe et de l'Eglise orthodoxe de Russie, qui nous a été léguée par Saint Serge de Radonège, apparaît particulièrement lumineuse lors des périodes menaçantes pour la Russie » (Krasikov 2000). Dans le cas de la région militaire du Nord-Caucase, tout le monde comprend que la menace est située en Tchétchénie. Dans le prolongement du déclenchement de la deuxième guerre de Tchétchénie, l'Eglise orthodoxe publie des déclarations de soutien aux soldats russes. Elle met aussi en place des opérations dites « humanitaires » sur le terrain. En janvier 2000, la section du Patriarcat de Moscou pour les relations avec les forces armées distribue des produits de première nécessité aux soldats et accompagne ses biens matériels de conseils spirituels (Krasikov 2000). Des popes sont présents parmi les militaires. Ils bénissent des soldats et les armes. Des critiques s'élèvent contre ces

³⁰ Entretien avec A. V. Ptchelintsev, *ibid.*

pratiques, difficiles à concilier avec le commandement « Tu ne tueras point ». Les prêtres répondent: « On ne bénit pas les armes pour qu'elles tuent le plus de monde possible mais pour que le guerrier chrétien ait des armes chrétiennes ». Dans le contexte de la guerre en Tchétchénie (de décembre 1994 à août 1996 puis depuis septembre 1999), cette position est particulièrement importante pour l'armée russe. La guerre est permise car le soldat peut obtenir le pardon divin. Deux prêtres envoyés en Tchétchénie, au printemps 2000, expliquent: « La défense de la patrie est un devoir, mais ce n'est pas un devoir de tuer. Le devoir du chrétien est de choisir le moindre mal (...). Quand un homme est à la guerre, bon gré mal gré, il en arrive à tuer son adversaire. Quand un orthodoxe revient de la guerre, il va à l'église car il doit obtenir le pardon de Dieu » (Smirnova et Smirnov 2000, 22). Cette présence orthodoxe sur le front tchéchène renforce le caractère religieux de la confrontation et contribue à la prolongation du conflit. Elle participe de la connotation culturelle de la guerre, qui, de ce fait, sort du simple champ rationnel de la lutte politique pour l'indépendance.

3.3 Les tensions politiques nées d'une qualification religieuse du conflit

L'union de l'Eglise orthodoxe, des autorités russes et de l'armée en Tchétchénie suscite des réactions au sein des autres communautés religieuses présentes en Russie. La position des autorités musulmanes traditionnelles, que ce soient la Direction spirituelle centrale des musulmans ou le Conseil des Muftis, est ambigu. D'une part, ces autorités relaient les critiques de l'Etat russe et de l'armée contre le wahhabisme. En mai 2000, le Conseil des muftis de Russie, par la voix de son président, Ravil' Gajnutdin, déclare « Nous sommes inquiets du développement en Tchétchénie d'un mouvement n'ayant rien à voir avec l'islam, le wahhabisme » (Kozlova 2000). Le développement de cette pratique religieuse nouvelle est une menace potentielle pour l'influence de l'islam traditionnel. Une alliance objective se crée entre l'Etat russe et les autorités musulmanes. Ces dernières en profitent pour faire valoir leurs revendications. Marat Murtazin, recteur de l'Université islamique de Moscou, affirme ainsi: « Le principal instrument de lutte contre le développement des idées extrémistes et radicales parmi les musulmans russes réside dans l'amélioration de la formation des imams, des théologiens, des professeurs (...). Je pense que notre Etat doit être intéressé au fait que l'islam soit diffusé par des imams ayant grandi et été formés dans notre société » (Murtazin 2000). D'autre part, les autorités musulmanes de Russie font part de leur crainte d'un conflit ouvert entre orthodoxes et musulmans. Le Conseil des Muftis de Russie affirme que la violence et la terreur n'ont rien à voir avec l'islam (Krasikov 2000). M. Murtazin, explique: « Il y a des criminels, des bandits et des terroristes parmi les représentants de toutes les confessions, cela ne veut pas dire que tout un peuple ou toute une communauté religieuse (...) soit coupable de leurs crimes. (...). Malheureusement, certains aujourd'hui ont besoin de la guerre. Certains ont besoin de vendre des armes, dressant les frères les uns contre les autres et gagnant ainsi beaucoup d'argent. Il est très dommage que le théâtre des actions militaires soit notre grande Russie, multinationale et multiconfessionnelle » (Murtazin 2000).

En 1999, passées les premières semaines du conflit et l'entrée des troupes en Tchétchénie, le pouvoir russe prend en compte ces remarques et adopte un discours nouveau sur les racines de la guerre. Le terme de « wahhabite », utilisé pour désigner les combattants tchétchènes, fait place, dans les discours officiels, à ceux de « bandits » et de « terroristes ». Le pouvoir d'Etat renoue le dialogue avec les autorités traditionnelles musulmanes de Russie. Lors des élections parlementaires de décembre 1999, cinq députés du mouvement musulman « Refakh » sont élus sur la liste du bloc majoritaire Edinstvo (Čevčenko 2000). De son côté, le Saint-Synode dénonce les provocations conduisant au conflit entre le christianisme et l'islam (« Svächtchenij sinod ... » 2000) et souhaite le rétablissement du dialogue avec les autorités musulmanes traditionnelles de la région: « le pouvoir d'Etat doit être en dialogue permanent avec les anciens, la foi musulmane, et les autres personnes disposant d'autorité dans le Nord Caucase » (« Svächtchenij sinod ... » 2000). Les militaires soutiennent officiellement cette approche nouvelle des événements en Tchétchénie. Sur le terrain, cependant, les pratiques ne correspondent pas nécessairement aux discours officiels et la dimension religieuse reste présente dans les stratégies concrètes des belligérants.

4. Conclusion

Par son union avec le pouvoir religieux, l'armée participe de la restauration d'une forme de domination traditionnelle destinée à pallier les bouleversements induits par la disparition du régime autoritaire. Cette union, conforme aux traditions historiques de la Russie, ne permet cependant pas de répondre aux défis lancés par la libéralisation politique et l'exercice du pluralisme. L'étude de la politique militaire à l'égard de la pluralité religieuse montre l'existence d'une tension forte entre deux projets contradictoires. D'un côté, le rapprochement de l'armée et de l'Eglise orthodoxe sur le modèle pré-révolutionnaire témoigne de la volonté de reconstruire une autorité politique centrale fondée sur la tradition et montre la difficulté à construire un Etat moderne en Russie, basé sur la différenciation des institutions. De l'autre, les mécontentements et l'arbitraire engendrés par ces pratiques peuvent aujourd'hui s'exprimer. Des revendications en faveur du rétablissement d'un ordre légal se font jour. Les guerres en Tchétchénie montrent les impasses auxquelles conduit une gestion traditionnelle et religieuse du conflit. La demande de légalité est relayée par une partie de l'institution militaire, qui apparaît ainsi au cœur de la tension entre tradition et modernité politique qui traverse l'Etat russe dans son ensemble.

Bibliographie

- BABASAN, N. 1999. « Ne sudite da ne sudimy budete » [Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés]. *Novoe Vremâ* 47.
- BAJCURIN, I. 1996. « Porâdok v raketnyh vojskah! » [L'ordre dans les troupes de fusées stratégiques !]. *Vera i muzestvo* 6.
- BALANDIER, G. 1991. *Anthropologie politique*. Paris: PUF.
- BLANK, S. 1995. « Yeltsin's Folly: The Russian Invasion of Chechnya ». *Mediterranean Quarterly* 6 (3): 91–103.

- ČEVCENKO, M. 2000. « Konfessional'nye aspekty novoj vlasti » [Les aspects confessionnels du nouveau pouvoir]. *NG-Religii* 7: 12 avril. (Version électronique.)
- CYPIN, V. 1990. « Cerkov' i armija » [L'Eglise et l'armée]. Dans: *Armija i obščestvo* [L'armée et la société], Moscou: Progress.
- DAVLETCHI, V. R. 1999. « Institut voennogo duhovenstva v Rossii (XVIII–XIX vv): process vvedenija i stanovlenija. » *Gosudarstvo, religija, cerkov' 2* : 23–36.
- DOBRY, M. 1992. *Sociologie des crises politiques*. Paris: Presses de la FNSP.
- EVSUK, A. 1996. « Prava veruščih v armii » [Le droit des croyants dans l'armée]. *Zakon i armija* 2.
- FEIGAN, G. et L. UZZELL. 2000. « Svoboda sovesti kak faktor bor'by s gubernatorami » [La liberté de conscience comme facteur de lutte avec les gouverneurs]. *NG-Religii* 9: 17 mai. (Version électronique.)
- FOUCAULT, M. 1976. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.
- HEYMANN-DOAT, A. 1998. *Les régimes politiques*. Paris: La Découverte.
- JUSKAEV, N. H. 1998. « Nekotorye problemy obespečenija ravenstva prav voennoslužbaščih - posledovatelej različnyh religij » [Quelques problèmes de garantie de l'égalité des droits des militaires pratiquant différentes religions]. *Religija i pravo*, n°4-5.
- KELSEN, H. (1929 - première édition). 1988. *La Démocratie, sa nature, sa valeur*. Paris: Economica.
- KIRILL (Métropole). 2000. « Cto takoe social'naâ doktrina cerkvi? » [Interview: Qu'est ce que la doctrine sociale de l'Eglise ?]. *Nezavisimââ Gazeta* 9 août. Sur le site internet: <http://www.russian-orthodox-church.org.ru>
- KOZLOVA, M. 2000. « Islam v grâduchtchem tysâceletii » [L'islam dans le futur millénaire]. *NG-Religii* 10: 31 mai. (Version électronique.)
- KRASIČOV, A. 2000. « Vozrozdienie religii i rozdenie demokratii? » [Le développement de la religion et le développement de la démocratie?]. *Konstitucionnoe pravo. Vostocnoevropejskoe obozrenie*.
- Kratkij molitvennik dlâ pravoslavnyh vojnov* [Petit livre de prière pour les militaires orthodoxes], 70 pp. 1994. Moscou: Mezdunarodnyj izdatel'skij centr pravoslavnoj literatury. (Réimpression d'un livre de prières pour les soldats de 1915. Tiré à 100 000 exemplaires).
- KUDRJAČEV A. 1998. « Islamofobiâ v postsovetskoj Rossii » [L'islamophobie dans la Russie post-soviétique]. Dans: *Islam v SNG* [L'islam dans la CEI]. Moscou: Institut Vostokovedenija.
- LAGROYE, J. 1997. *Sociologie politique*. Paris: Presses de Sciences Po et Dalloz.
- MANDEVILLE, L. 1994. *L'armée russe. La puissance en haillons*. Paris: Editions n° 1.
- MANILOV, V. A. 1999. *Bezopasnost' v èpohu partnerstva* [La sécurité à l'époque du partenariat]. Moscou: Terra.
- MEL'KOV, S. 2000. « Vojna, mir i bor'ba s terrorizmom » [La guerre, la paix et la lutte contre le terrorisme]. *Nezavisimââ Gazeta*: 26 janvier.
- MIGACEV, Ū. I. et S. V. TIHOIROV. 1998. *Voennoe pravo. Učebnik* [Droit militaire. Manuel]. Moscou: Bisness Consulting Center.
- MOZGOVOJ, S. 1999. « Vooruzenye sily Rossii i religioznye ob'edineniâ : sostoânie et perspektivy vzaimodejstviâ » [Les forces armées de la Russie et les organisations religieuses: situation et perspectives de coopération]. Dans: *Religioznye organizacii i gosudarstva: perspektivy vzaimodejstvija, op. cit.*
- MOZGOVOJ, S. A. 1998. « Kollizii i protivorečiâ zakonodatel'sta o svobode sovesti i veroispovedanija voennoslužbaščih » [Collisions et contradictions dans la législation sur la liberté de conscience et de religion des militaires]. *Religija i pravo*: 4-5.
- MURTAZIN, M. 2000. « Komu nuzna vojna na severnom Kavkaze? » [Qui a besoin de la guerre au Nord-Caucase ?]. *NG-Religii* 6: 22 mars. (Version électronique.)
- News Bulletin Digest*. 1999/2000. Moscou: Slavic Center for Law and Justice.
- NOSKOV, Ū. 1995. « Vera rozdaet vernost' » [La foi engendre la fidélité]. *Orientir*, septembre.

- NOSKOV, Ů. 1997. *Religioznyj faktor v sisteme nacional'noj bezopasnosti* [Le facteur religieux dans le système de la sécurité nationale]. Moscou: Voennyj Universitet.
- NOSKOV, Ů. 1998. « Problemy svobody sovesti v armii » [Les problèmes de la liberté de croyance dans l'armée]. *Religiã i pravo* 1–2.
- PCELINCEV, A. V. 1997. *Pravo ne strelât'* [Le droit de ne pas tirer]. Moscou: Institut Religiã i Pravo.
- PCELINCEV, A. V. 1998. « Al'ternativnaã grazdanskaã sluzba » [Le service civil alternatif]. *Religiã i pravo* 1–2.
- PEVEN', L. 1999. « Osobnosti razvitiã religioznoj situacii v vooruzennyh silah RF (1996–1999) » [Les spécificités de l'évolution de la situation religieuse dans les forces armées de la Fédération de Russie (1996–1999)]. *Voin sodruzestva* 3, novembre–décembre.
- Religiã i pravo* [Religion et droit] 1998. Journal de l'Institut de la religion et du droit. Dossiers spéciaux « Religiã i armiã » [La religion et l'armée]. 1-2 et 4-5.
- Religioznye organizacii i gosudarstvo : perspektivy vzaimodejstviã* [Les organisations religieuses et l'Etat: perspectives de développement]. 1999. Actes d'une conférence organisée à Moscou les 22–23 février 1999. Moscou: Rudomino.
- ROUSSELET, K. 2000. « L'Eglise orthodoxe russe entre patriotisme et individualisme ». *Vingtième siècle* 66: avril-juin.
- SMIRNOVA, K. et V. SMIRNOV. 2000. « Otcy v kamuflãze » [Des prêtres en tenue de camouflage]. *Kommersant' Vlast'*: 18 avril.
- « Svãchtchenij sinod o vojne v Cecne » [Le Saint-Synode à propos de la guerre en Tchétchénie]. 2000. *NG-Religii* 6: 22 mars. (Version électronique.)
- TATARINCEV, K. 1998. « Ne prevratit' reformu v mylnyj puzyr' » [Ne pas transformer la réforme en bulle de savon]. *Religiã i pravo* 1–2.
- TISKOV, V. 1997. « Geopolitika Cecenskoj vojny » [Géopolitique de la guerre en Tchétchénie]. *Svobodnaã Mysl'* (avril).
- VOROB'EV, K. A. 1995. « La formation du personnel est un problème important dans la constitution de l'armée russe ». Dans: *Armiã Rossii segodnã i zavtra*, Moscou: Klub "Realisty".
- WEBER, M. 1995. *Economie et société*. Paris: Plon.
- ZOLOTOV, A. 1999. « Army Cautiously Welcomes Back the Church in "Near Abroad" ». *Moscow Times* 5 mai.

Sur l'auteur

Françoise Daucé est maître de conférences contractuel à l'Institut d'Etudes Politiques (IEP) de Paris et dirige l'Observatoire en sciences sociales et humaines de Moscou. Docteur en science politique, elle a soutenu sa thèse en janvier 1999 à l'IEP sur « Pouvoir politique et pouvoir militaire en Russie. 1991–1996 ». Elle poursuit actuellement ses recherches sur l'institution militaire dans l'Etat russe post-soviétique.

Adresse: Observatoire en sciences sociales et humaines de Moscou, Ambassade de France, Moscou, Federation de Russie; e-mail: daucef@yahoo.fr

Religious Diversity in Present-Day Russia: The Omsk Model

VLADIMIR BORISOVITCH IACHINE

GEPI-Centr 2, Omsk

This article explores the management of religious diversity in the region of Omsk. Whereas religious diversity does not result in serious social conflicts in that region, its political management operates, as in the rest of the Russian Federation, by drawing a symbolic distinction between "traditional religions" and "non-traditional religions", thus giving rise to complex politics of recognition. It is shown, furthermore, that the management of religious diversity is shaped by a context of conflicting interests of different regional authorities.

The Omsk region is characterized by a religious diversity which has deep-rooted historical foundations. However, in recent years new types of religious organizations have emerged which have profoundly modified the religious landscape of the region. As in the rest of Russia, a split has developed between so-called "traditional" and "non-traditional" religions. This new order is perceived by certain local political actors as a potential source of social instability, and has given rise to substantial debates on the religious policies to be pursued.

1. General information on the Omsk region

Omsk Oblast¹ is located in the south of Western Siberia and borders on the oblasts of Tiumen', Tomsk and Novosibirsk, as well as Kazakhstan. Its surface area (139,700 km²) makes it the thirtieth largest in Russia. The centre of the oblast is the city of Omsk, which was founded in 1716. Even though Omsk Oblast like the rest of the country, is undergoing a major economic and social crisis, it remains one of the most highly developed regions of Russia, with strong petrochemical industries, military industrial resources and agricultural wealth. The population of the oblast is more than 2 million, more than half of whom inhabit the city of Omsk. The population is multi-ethnic, the largest ethnic groups being Russians (80.3%), Germans (6.3%), Ukrainians (4.9%), Kazakhs (3.5%) and Tatars (2.3%). The basic indicators for Omsk and its oblast are typical for present-day Russia, and on the basis of this region it is possible to study a large number of phenomena which are

¹ The *oblast*' is an administrative region; there are 89 oblasts in Russia.

characteristic of Siberia in general. This goes, in particular, for the religious situation, even though Omsk Oblast has a number of specific characteristics.

The religious situation may be explained first and foremost by historical circumstances. In particular, Christianization occurred distinctly later in this region than in other Russian lands. The beginning of Christianization goes back to the annexation of Siberia by Russia. For a long time, there was no eparchy in Siberia, which came under the archbishopric of Vologda and Velikoperm'. It was in 1620, during the reign of Mikhail Fiodorovich and the patriarchy of Filaret Nikitich, that the Eparchy of Siberia and Tobol'sk was established, with its seat in the town of Tobol'sk. In 1895, a new eparchy arose within the structure of the Russian Orthodox Church – the Eparchy of Omsk to which belonged initially, in addition to the territory of the present-day Omsk Oblast, a part of northern Kazakhstan and the oblasts of Tomsk and Tiumen'.

Another characteristic of Western Siberia is the relatively early penetration of Islam. The Islamic religion has been present there since the end of the fourteenth century, but the intensive Islamicization of the Siberian Turks began mainly in the eighteenth century, despite the resistance of the tsarist regime to that process. Furthermore, the conversion to Islam of the Siberian Tatars and other indigenous peoples did not entirely eradicate their traditional pagan beliefs.

The distance from the capitals and centres of power, and the abundance of empty land also exerted some influence on the confessional history of the Omsk region. From an early time, these circumstances attracted various confessional minorities to the region, in the hopes of finding themselves out of the way of religious persecution by the government. Migration to Western Siberia by German colonists, among whom various Protestants denominations were dominant, also played a key role. Finally, Siberia was a land of exile and forced labour, to which not only common law criminals and political prisoners were sent, but also members of confessions that were being persecuted by the State.

It may thus be said that religious diversity is a tradition in Western Siberia. Up to the 1917 Revolution, in addition to Orthodox churches, there were mosques, synagogues, Lutheran prayer houses, etc. in operation. The Orthodox population was naturally heavily dominant, and the Eparchy and the authorities endeavoured to contain the expansion of sects and other religions; however, on the whole, the region did not experience any grave interconfessional conflicts. During the Soviet period, the Omsk region, like the rest of Russia, had atheism imposed and its religious traditions destroyed. Religious life was subject to persecution and prohibitions, but the Soviet authorities never succeeded in eradicating religion entirely or in imposing a single line of thought. The 1980s and 1990s saw a new page in the religious history of the region. The policies of Gorbachev, *perestroika* and *glasnost*', the collapse of the Communist regime, the break-up of the Soviet Union, and liberal reforms radically transformed the religious situation.

2. The current confessional structure of the population of Omsk Oblast

One of the characteristics of present-day religious phenomena in Russia is the unprecedented explosion in the number of religious denominations, including in Omsk Oblast. In the second half of the year 2000, 207 religious communities of various denominations were officially registered, most of which only very recently (cf. Table 1).

Table 1: Dynamics of the registration of religious communities according to the Omsk Oblast Justice Department

Year of registration	Number of new religious communities registered
1991	29
1992	29
1993	34
1994	10
1995	13
1996	17
1997	10
1998	06
1999	50

As the table shows, more religious communities were registered in Omsk Oblast in 1999 than in the eight preceding years. This trend continued in the year 2000. During the first three months of the current year, the Omsk Oblast Justice Department registered a further 11 communities (five Muslim, four Orthodox, one Seventh Day Adventist and one neo-pagan).

By confessional affiliation, the religious communities of Omsk Oblast are distributed as follows (cf. Table 2):

Table 2: Confessional affiliation of the religious communities registered in Omsk Oblast as at 31 March 2000

Appartenance confessionnelle	Quantité de paroisses enregistrées
Russian Orthodox Eparchy of Omsk and Tara	77
Russian Orthodox Church Abroad	3
Old Believers Church	1
Islam	34
Roman Catholic Church	19
Pentecostals	17
Baptists	13
Evangelical churches	11
Ingliist neo-pagan church	8
Lutheran Church	5
Seventh Day Adventists	5
Greek Catholic Church	3
Judaism	2
Armenian Apostolic Church	1
Molokane	1
Mennonites	1
Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (Mormons)	1
Neo-Apostolic Church	1
Jehovah's Witnesses	1
International Society for Krishna Consciousness	1
Haidakhandi Samaj Church	1
Holy Spirit Association for the Unification of World	1
Christianity/Unification Church (Moon)	1

It is difficult to believe that these official statistics accurately reflect the true religious situation of the region. The primary reason is that certain communities refuse in principle to have any contact with the authorities, and hence to register. One may cite the example of the extremely closed sect of the Reformist Adventists, as well as certain charismatic groups. A further reason is that numerous groups of adepts of non-traditional cults and occult practices prefer to register not as religious organizations, but as social or cultural organizations, etc. Among such organizations, one may note in particular the communities devoted to the teaching of Living Ethics, Transcendental Meditation, neo-Buddhism, etc. The reverse also occurs. At the end of May 2000 in Omsk, an organization was registered as a religious organization under the name of the Order of Pacifiers, although it was linked to no particular belief and appeared instead to be a mixture of a philosophy club, a parapsychology teaching centre, and an association of healers.

The federal law on “Freedom of conscience and religious associations” of 26 September 1997 required all religious organizations to re-register before 31 December 2000 and to bring their founding documents into line with the changes that had occurred in the law. However, at the beginning of September 2000, out of 140 religious organizations that were supposed to re-register, only half of them had actually done so, and if we compare this with the previous year, the number of such requests addressed to the Omsk Oblast Justice Department declined substantially. According to official data, in 1999, six communities were not allowed to re-register on the grounds that the documents submitted were not compatible with existing legislation. Taking into account unregistered denominations and para-religious groups that have been registered as lay organizations, the number of religious communities in Omsk Oblast may be thought to be as high as three or four hundred.

The most influential religious organization in the region and that which has the greatest number of parishes, is the Russian Orthodox Eparchy of Omsk and Tara, which comes under the Moscow Patriarchy. For several years it has been headed by Archbishop Theodosius, who was elevated in February 1997 to the rank of Metropolitan. The Eparchy contains 77 parishes, three monasteries, one seminary and a mission centre. A tiny proportion of the Orthodox population of Omsk belongs to parishes coming under the Russian Orthodox Church Abroad and the Old Believers’ Church.

The members of other Christian denominations are not very numerous, totalling no more than several dozen or several hundred individuals. Among the historically most solidly established Christian denominations, mention may be made of the Catholics, Lutherans, Baptists, Mennonites and several others. Many of these have traditionally been associated with specific ethnic groups. The Lutheran Evangelical Church and the Mennonite Church, for example, have a majority of Germans, the Finns living in this region belong mainly to the Ingrian Lutheran Evangelical Church; and a large part of the Armenian diaspora belongs to the *Surp Khach* (Holy Cross) religious community of the Armenian Apostolic Church.

The second religious denomination in the region by number of faithful and number of communities is Islam. Affiliation to Islam is also in large measure a function of ethnic affiliation: Muslims in the Omsk region are for the most part Tatars, Kazakhs and Bashkirs. It should be noted that the Omsk region is one of the centres of Islam in Russia. The city of Omsk hosts the Department of Religious Affairs of the Muslims of Siberia, which is headed by the *mufti* Z. Shakirzianov. Omsk is also home to the largest mosque east of the Urals, with a capacity of 2,500. All Muslim communities in the region belong to the Sunni branch of Islam.

Judaism is represented both in its Orthodox form (the Neshama community), and in its liberal version (the Or Hadash religious society). The number of Orthodox Jews is considerably lower than that of reformed Jews, and includes a majority of elderly individuals.

As in the rest of Russia, the Omsk region has in recent times seen the rapid spread of new religious movements and cults, which may be subdivided into a number of main categories.

- (a) *New Christian denominations and para-Christian cults.* Some of these have existed for a relatively long time, but have only recently become organized. For example, the local community of the Ingrian Lutheran Evangelical Church was only founded in 1995. However, the great majority of religious communities of this type appeared in the Omsk region in the early 1990s. Mention may be made of the Neo-Apostolic Church (registered in 1992), the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (Mormons) (present in Omsk since 1996), the Church of Christ, the Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity (Moon), the New Life Church, two churches both known as “New Generation”, the Seamen’s Church, the Church of the Dew, the Christian Centre “The Vine”, the Chapel on Golgotha Church, the Christian Welfare and Evangelical Mission, the Grace Mission.
- (b) *Neo-oriental religious communities.* This category includes the Omsk branch of the International Society for Krishna Consciousness (Hari Krishna), the community of the Haidakhandi Samaj “Omkar Shiva Dham”, the community of the Bahá’í Faith, the Maharishi Vedic Centre, the Shri Chinmoy Meditation Centre, the Tara Dharma Centre (Buddhist), etc. All these organizations appeared in the region after 1989.
- (c) *Neo-pagan communities.* From the late 1980s, Omsk, like many other regions of Russia, witnessed the appearance of associations dedicated to the restoration of proto-Christian Slavic cults. First and foremost is the community of the Ingliist Church of Ancient Russia, probably the only non-traditional cult of purely local origin. The teaching of this community consists of a curious mixture of ancient Slavic beliefs, occult doctrines, elements of biblical tradition, etc. The adepts of this community believe that the ancestors of the Russian people were endowed with divine knowledge and faculties, and that Omsk was a sacred centre on earth, from which civilization spread to other lands. Another neo-pagan cult is the Road to Troy, and to a certain extent certain folklore associations and Slavic martial arts organizations.
- (d) *Occult and esoteric associations.* While this group is particularly diverse and composite, all the communities belonging to it have certain traits in common which are redolent of New Age movements: mysticism, the desire to attain a high level of spiritual development which erases all differences between religions, and the aspiration to uncover occult powers within human beings, laying stress on parapsychological and magical practices. Under this category may be listed the Omsk branch of the Siberian Roerich Society, the Banner of the World Community, which is also inspired by

Roerich's philosophy, the Country of Freedom Centre, the Threat of Life Society, the local branch of the international organization Radasteia, the Order of Pacifiers, the Institute of Parapsychology, the Spiritual Centre of Siberia, the Black Lotus, Avicenna, and Philosopher's Stone societies, etc.

The massive influx into the Omsk region of foreign missionaries and the opening of local branches of foreign religious associations are particularly worrisome to the political authorities and the media. In 1993-1996 alone, Omsk received visits from more than 1,000 foreign preachers. In 1998, of 56 officially registered denominations, approximately 50 were foreign churches and denominations. At the present time, in large part thanks to the new federal law on the activities of religious organizations adopted in 1997, these figures have fallen somewhat, but the presence of foreign religious organizations in Omsk Oblast remains impressive.

3. Religious denominations in public opinion in Omsk

While there are not at present any systematic surveys of the religious situation in Omsk Oblast, a series of studies on the religious attitudes of the population of the region has been undertaken in recent years. In particular, a survey of the inhabitants of Omsk was carried out at the very end of 1997 by the Centre for Research in the Human Sciences, Sociology, Economics and Political Science. This highly interesting study was commissioned jointly by the Christian Church of the Seventh Day Adventists, the International Society for Krishna Consciousness in Omsk, the Church of Christ, the Department of Religious Affairs of the Muslims of Siberia and a number of other religious associations – thus constituting an eloquent illustration of the nature of interdenominational relations in the region. This survey was carried out on the basis of a representative sample of the inhabitants of the city aged 18 years and over.

According to the survey, 41.8% of respondents considered themselves to be believers, as against 36.8% who claimed to be non-believers; 21.4% of respondents had difficulty in answering. Regarding the level of their religious convictions, 5.6% described themselves as convinced atheists, 22% as more atheists than believers, whereas 52.8% described themselves more as believers than atheists; 10.4% of those surveyed described themselves as deeply religious. A further 9.2% claimed that they were indifferent both to religion and to atheism. The number of convinced atheists was approximately the same in all the groups surveyed, independent of age and sex. The convinced believers included a large majority of women, predominantly aged 60 and over.

Regarding religious affiliation, 45.4% claimed to be Orthodox and 24.6% merely Christian, without specifying the denomination; 3.6% claimed to belong to other denominations (in a few cases mention was made of Adventism, Baptism, Buddhism, Islam, Catholicism, Lutheranism, Dianetics, Hari Krishna); 4.4% of those surveyed claimed to believe in "cosmic reason", "superior forces", etc., without claiming allegiance to any particular denomination; 22% had difficulty in

answering the question. Predominant among those who described themselves as Orthodox were people 60 years and over, and to a lesser extent, people 40 years and under. Here the proportion of women was greater than that of men. The class of respondents who described themselves as simply Christian was more balanced from the point of view of age and sex.

The results of the survey on religious practice in Omsk were also interesting: 40% of those surveyed indicated that they did not attend church or prayer meetings; 24.6% went to places of worship in case of problems in their personal lives; and 20% went to places of worship when they had the time and inclination. Some 7% of those surveyed only attended religious services for major festivals; 4.6% went once a month; and 1.8% once a week. It should be noted that of those who described themselves as Orthodox, 16% did not attend church, and those who went to church gave as their main reason problems in their personal lives (10.8%), and also time and inclination (10.6%), and, albeit more rarely, the celebration of Orthodox feast days. Only 2.4% of those who described themselves as Orthodox went to church once a month, and 1% once a week. The same tendencies can be observed when one examines the reasons for church or prayer meeting attendance among individuals describing themselves simply as Christian.

Concerning frequency of prayer, those surveyed gave the following responses: 37% claimed never to pray (this group contained a majority of men, in particular under 45), the same number of people claimed to pray occasionally (a majority of women from 18 to 24 and from 40 to 44), 12.2% claimed to pray often, only 5.8% every day, 3.8% twice a day, and 1.8% three times a day. Of those who described themselves as Orthodox, 15.8% claimed never to pray, 15.4% to pray occasionally, 4% to pray every day, and 36% several times a day.

Some 50.8% of those surveyed observed only certain religious rites; 22.5% observed none, taking the view that personal faith and a morally righteous life were more important than rituals. Approximately the same number of people (20%) did not observe rites because they did not consider themselves to be believers. Only 7% of those surveyed claimed to observe the main religious rites on a regular basis. Of those, the majority were women over 55, and men were practically absent.

During the survey, respondents were asked to describe their attitude towards the members of other confessions. A majority (36.6%) expressed the view that differences in religion did not prevent them from living in harmony with people of other confessions or from maintaining relations with them. Practically the same number of people (36.4%) attached no importance to religious differences; 9.6% of those surveyed claimed to respect the religious choices of the members of other confessions, but tried to have as little as possible to do with them; 9% were tolerant towards the members of other confessions, but they did not approve their convictions. Only 5% of those surveyed replied unambiguously that they had a negative attitude towards the members of other confessions, and a single reply indicated a negative attitude towards all belief in general; 3.2% of those surveyed

had difficulty in replying to the question. The negative attitude towards the members of other religions was mainly reported by women of over 60. Furthermore, this was the group in which there was the greatest number of people who believed that religious differences did not prevent people from living in harmony with the members of other confessions. A lack of response to the question of religious differences was found most often among men (especially young men) and women under 45 and over 60.²

In this connection, there were also interesting results from another sociological survey of the population of Omsk conducted in early 1999 jointly by the Regional Centre for Relations with Social Organizations and the State University of Omsk. Over 40% of those surveyed said that they would do everything possible to ensure that their close relatives did not become involved in a sect, 12% expressed negative opinions concerning the possible involvement of their close relatives in sects, but would not try to prevent it; and finally 19% were indifferent regarding the religious choices of their close relatives.³

Despite these results, according to official information the oblast administration continued to receive complaints during 1999 about the activities of religious associations. These complaints focused on cases of recruitment of children by sects or non-traditional cults, the “negative impact” of religious communities on family relations, and the “anti-social outlook” of preachers. Such complaints were lodged in particular against the International Society for Krishna Consciousness, the Jehovah’s Witnesses, the Pentecostals and the Reform Adventists.⁴ Certain incidents of this nature have had a considerable impact on society, and have been the subject of lively debates in the media. In recent years, a certain number of legal actions have been instigated by persons one of whose close relatives had abandoned family, work or studies as a result of the influence of preachers. Such complaints were lodged in particular against the White Fraternity, the Reform Adventists, the Jehovah’s Witnesses and the Mormons. One event which received much publicity at the time was the 1996 suicide of a young 19-year-old man, A. Gorobets, who was attempting to break with the Jehovah’s Witnesses. However, none of these legal actions have actually come to court.

4. Interconfessional relations

Interconfessional relations are to a certain extent determined by the position of the Orthodox Church. That position was expressed in substance in an interview by Metropolitan Theodosius of Omsk and Tara: “What gives us particular cause for concern and what deeply affects the heart of our Most Holy Patriarch is this

² Научный архив ГЕПИ Центра-II [Scientific archive of GEPI Centr-II], отдел [section] 03, фонд [archive] 02, сектор [sector] 01, дело [file] 534

³ “Говорят, что мы плохо живем...” [They say we live badly...], *Крестьянское слово* [The Farmers’ Word], 16, April 1999.

⁴ V. Miasnikov, “Служителям культов становится тесновато” [Hard times for the ministers of various cults], *Позиция* [Position], 20, 2000.

incredible missionary activity, whereby people arrive from outside and, invoking the name of Christ, pretending to be of the Church of Christ, present their message with intelligence and skill, so much so that not only simple citizens, but even the authorities welcome this as something quite extraordinary and simply do not want to accept our conclusions and recognize the historical truth, which is that under the guise of missionaries, these destructive sects, which pretend to bear the name of churches, have flooded into Russia. How many churches there are nowadays! ... and even if some of them claim to have large numbers of adherents, we must understand that Orthodoxy has always been linked to Russia, that Orthodoxy is the original religion of Russia”.⁵ It is significant that the first congress of missions of the Eparchy in 1996 requested the authorities to adopt “a law limiting or forbidding the activities of totalitarian and pseudo-religious sects, in accordance with international practice”, and a law forbidding the media to publish “propaganda for violence, debauchery, drugs, alcohol, tobacco and the occult sciences”.⁶ On several occasions, the Omsk Eparchy expressed its concern over the increasing activities in Russia of Catholic and Protestant missionaries, accusing them of proselytism. On the other hand, the attitude of the Orthodox Church to “traditional” religions has been more tolerant. Since 1986, a number of annual interconfessional conferences have been held at the initiative and under the auspices of the Omsk and Tara Eparchy at the oblast level; these have been attended not only by the Orthodox hierarchy, but also by the heads of the Islamic and Jewish communities and certain Protestant communities.

This position is shared by the Muslims of Omsk. The head of the Department of Religious Affairs of the Muslims of Siberia, Z. Sharkizianov, has repeatedly drawn attention to the need to support traditional denominations and maintain the confessional balance stemming from the history of the region. However, the participation of Muslims in the region’s interconfessional dialogue is rendered delicate by the division currently affecting the Muslim community of Omsk, whereby internal conflicts tends to overshadow external relations. Fairly recently, the Ministry of Justice of the Russian Federation registered the Department of Religious Affairs of the Muslims of Siberia and the Russian Far East, headed by N. Ashirov, an alternate body to the Department of Religious Affairs of the Muslims of Siberia headed by Z. Sharkizianov, which has existed for a long time. In 1999, the Department of Religious Affairs of the Muslims of Siberia and the Russian Far East began to establish its communities in Omsk Oblast, taking under its wing two communities which previously came under the Department of Religious Affairs of the Muslims of Siberia. From early 2000, the number of communities attached to the Department of Religious Affairs of the Muslims of Siberia and the Russian Far

⁵ “Омичам – благословенных успехов, городу – процветания” [The blessings of success to Omskites; prosperity to the city], *Омский вестник* [Omsk Herald], 24 April 1997.

⁶ “Решение 1-ого миссионерского съезда Омско-Тарской епархии” [Decision of the First Missionary Congress of the Omsk-Tara Eparchy], *Омские епархиальные ведомости* [Omsk Eparchy Gazette], October 1996; “Нужен закон о запрещении тоталитарных сект” [We need a law banning totalitarian sects], *Омский вестник* [Omsk Herald], 24 October 1996.

East exceeded the number of communities coming under the Department of Religious Affairs of the Muslims of Siberia, and this tendency is being maintained.

It is fairly difficult to give a global characterization of the position of the new religious movements. Some are open to joint action and dialogue, while others are isolationist and exclusive in nature. Most of them nevertheless appear to be prepared to maintain interconfessional contacts. To a certain extent, this may be explained by the fact that in the Omsk region, these various denominations represent religious minorities, and that joint action with a specific aim may enable each of them individually to compete with larger denominations and defend their interests in official circles. The new religious movements and certain other religious minorities participate very actively in the various interdenominational events which are held in the region, such as the series of spiritual festivals "The festival of the soul", "Music of the heart", "Religion against drugs" and others which took place between 1993 and 1997. Numerous "spiritual" associations with a New Age orientation are happy to invite the representatives of other religions to their meetings. In 1995, the Adventists and the adepts of the International Society for Krishna Consciousness launched an initiative for the establishment in Omsk of an Interreligious Coordination Council, and considerable work was done along those lines even though the project did not come to fruition. In general, the wave of anti-sect reactions and the increased severity of the legal regulations governing the activities of religious associations, as reflected in the law on freedom of conscience adopted in 1997, have led to a clear decrease in the public activity of "non-traditional" denominations and inter-religious activities. True, in August 1999, a sumptuous festival of new religious movements and occult groups was held in the village of Okunevo in Muromstsevski district in Omsk Oblast (considered by the adepts of alternative spirituality to be a sacred place), and in late October 2000 in Omsk a three-day fair and exhibition of the spiritual centres of "non-traditional" cults was to be held. However it seems that such events no longer create quite the same stir as in the 1990s.

5. The denominations and local authorities in Omsk Oblast

How is the new religious diversity in the Omsk region managed politically? The regional authorities have a number of services responsible for religious questions. At the oblast level, these come under the Committee for Ethnic Policies, Religion and Social Matters directed by the Vice-Governor A. Kazannik. In addition, the Omsk Oblast Justice Department has a Division of Social Affairs and Religious Organizations. Finally, in early 1995, a commission was established under the oblast administration to deal with questions concerning religious associations; its meetings, however, have been irregular, and its influence on relations between religions and the public authorities negligible. The municipal authorities of Omsk also have a Department of Ethnic and Religious Affairs.

Unlike the other regions of Russia, Omsk Oblast does not, at present, have any local legislation governing the activities of religious associations. However, there

have been two attempts along these lines. In 1995, the Committee for Education, Science and Culture of the Legislative Assembly of Omsk Oblast drafted a bill for the region “On regulating missionary activities in the territory of Omsk Oblast”. The document was examined by the deputies, but the analysis carried out by the Omsk Oblast Justice Department of the oblast and the legal experts of the Legislative Assembly, to which the bill was referred, brought to light a large number of distortions with respect to federal legislation, and the bill was never adopted.⁷ One year later, another draft law appeared: “On regulating the activities of religious sects, branches of foreign religious organizations, independent preachers and missionaries in Omsk Oblast”. This document, which was drawn up by the local branch of the Russian All-People’s Union [Rossiiskii obshchenarodnyi soyuz], was the subject of a massive propaganda campaign, but it had the same fate as the previous draft.

These two bills had one and the same goal: to affirm the pre-eminence of the so-called “traditional” confessions (especially Orthodoxy), and to limit drastically the activities in the region of the missionaries of new denominations, in particular foreign ones. The draft law “On regulating the missionary activities in Omsk Oblast” required, for the accreditation of a branch of a movement, the branch to submit to the authorities, in addition to the documents required by federal regulations, “other, supplementary documents” and “an explanation of the founding documents” of the branch. The bill stipulated closure of the branch if the local authorities were not informed in time of any changes in its staff. The bill proposed by the Russian All-People’s Union was even more radical. It provided for the creation of a Religious Affairs Advisory Board under the Governor of Omsk Oblast, which would have extremely broad powers. According to the authors of the document, the Board would “examine the documents and principles governing the activities of religious sects, branches of foreign religious organizations, independent preachers and missionaries in Omsk Oblast and report thereon”; it would ensure their compliance with the law “through regular inspections of events held by religious sects, branches of foreign religious organizations, independent preachers and missionaries, and through direct contacts with the faithful, and information from confidential sources”. The activities of religious organizations and independent missionaries in Omsk would be considered legal only upon completion of an extremely complex procedure of annual inspection by the Advisory Board. The slightest infringement of the draft law would lead to the immediate abolition of the religious group.

The Governor of Omsk Oblast, L. Polezhayev, who had been in office for over 10 years, together with the other authorities of the region indicated their attachment to the policy of defending as a matter of priority the “traditional” denominations, which include Orthodoxy, Islam and Judaism. Particularly close links were forged

⁷ “Рамки для миссионеров” [Guidelines for missionaries], *Омский вестник* [Omsk Herald], 4 January 1995; “Проповедников заставят поклониться” [They will make the preachers bow down], *Ореол* [Halo], 17, 1995; В. Kurkin, “Сумерки богов” [Twilight of the Gods], *Омский вестник* [Omsk Herald], 17 August 1995.

between the authorities of the region and the Orthodox Church; it should be noted that the Governor has on several occasions made public his attachment to Orthodoxy. In Spring 1997, a special agreement between the oblast administration and the Omsk and Tara Eparchy called for cooperation in the fields of education, culture and public health (see the text of this agreement in the Annex).⁸ In addition, the Eparchy has concluded an agreement with the Department of Internal Affairs of the oblast concerning welfare activities among prisoners. It has become customary to see the hierarchs of the Omsk and Tara Eparchy participate in official festivities, and the oblast authorities attend religious services. The oblast administration is endeavouring to ensure that buildings and other property confiscated by the Soviet authorities are returned to the Eparchy, and provides assistance with the restoration of old buildings and the construction of new premises. On the eve of 1999, Governor L. Polezhayev signed a decree "On preparations for the entry into the third millennium and the celebration of 2,000 years of Christianity". The most important point in that document was the decision to build the Cathedral of the Nativity in Omsk. Work on that building, measuring 44 metres by 20 on the ground and with an elevation of 40 metres, should be completed by Christmas 2001; it is being financed in part through donations (a special account has been opened for that purpose), and in part from the oblast budget. The bells of the new church, one of which was bought by the Governor himself, were recently consecrated.

The attitude of the oblast administration to "non-traditional" religions is in line with this general policy. While underscoring their respect for the principle of equality of denominations before the law, the authorities have on several occasions expressed extremely negative comments on the sects and new cults that have appeared in the past 10 years. For example, in spring 1996, at the meeting of heads of oblast districts and the city of Omsk, Governor L. Polezhayev appealed to local authorities, in accordance with the law, "to demonstrate more actively their position with regard to all manner of semi-legal sects and missionaries, which are literally flooding the country, and our region in particular".⁹ In January 1998, speaking at the oblast conference on "enhancing the role of educational establishments in educating children and students in the context of the new socio-economic conditions", the Governor devoted a major part of his speech to the need to resist attempts at proselytism on the part of foreign missionaries in schools and institutes. As negative examples of that phenomenon, he mentioned the missionaries of the Catholic Church and the Association for the Unification of World Christianity (Moon).¹⁰

⁸ В. Курин, "Власть и церковь" [Power and the Church], *Омский вестник* [Omsk Herald], 18 March 1997; Ye. Nazarenko, "Мы впереди России всей" [We are ahead of all Russia], *Омская правда* [Omsk Pravda], 18 March 1997.

⁹ "Совещание у губернатора" [Meeting with the Governor], *Омский вестник* [Omsk Herald], 4 May 1996; "Имя в строку" [A name on the line], *Омская правда* [Omsk Pravda], 5 May 1996.

¹⁰ "Общество не может существовать без системы духовных ценностей, если оно думает о судьбе своих потомков" [Society cannot exist without a system of moral values if it is concerned about the fate of future generations], *Омский вестник* [Omsk Herald], 27 January 1998.

The position of the municipal authorities of the city of Omsk is very different from the policies of the oblast authorities. These differences need to be seen, to a large extent, in the context of a sharp conflict between the Governor and the Mayor of the city of Omsk, V. Roshchupkin. In general, opposition between bodies of the Russian Federation and local municipalities, owing to shortcomings in the legislation concerning budgetary relations and to turf wars at the regional level, is characteristic of a large number of territories and oblasts in Russia, and in Omsk this opposition took a radical turn, in particular in the field of religious policies.

Contrary to the oblast authorities, top officials in the Omsk Town Hall in general refrain from stating their position with regard to religions. This being said, one may observe fairly close contacts between the Town Hall, the Muslim community and the religious minorities, and a tendency is perceptible for these various religions to be grouped together under the auspices of the Town Hall. The Omsk Town Hall has in recent years held a number of major interreligious events.¹¹ It should be noted that the representatives of the Omsk and Tara Eparchy do not normally attend such events, and that the media, which share the views of the oblast

¹¹ For example, the debate on “Power and religion” (5 March 1997), the interregional seminar on “Society, law and religion” (22-23 May 1997), round tables on the following themes: “Traditional denominations in Siberia: Past and present” (24 June 1997), “How can religious organizations help to solve the social problems of the inhabitants of Omsk?” (23 September 1997), “State schools and religion: Legal standards governing their relations in a secular state” (15 October 1998). See N. Filonenko, “Власть и религия” [Power and religion], *Омский вестник* [Omsk Herald], 20 March 1997; “Время” [Time], *Четверг* [Thursday], 11, 1997; “Кто там рвется к храму?” [Who is rushing off to church there?], *Новое обозрение* [New Review], 11, 1997; N. Timokhina, “Сект-символы, религия и власть” [Sect-symbols, religion and power], *Вечерний Омск* [Omsk Evening Paper], 11 March 1997; L. Dmitrieva, “Путь к миру и согласию” [The way to peace and harmony], *Вечерний Омск* [Omsk Evening Paper], 4 March 1997; “Общество, закон, религия” [Society, law, religion], *Время* [Time], 9 May 1997; N. Timokhina, “Миссионеры поедут куда полезно” [Missionaries will go wherever needed], *Вечерний Омск* [Omsk Evening Paper], 9 April 1997; “В городской администрации состоялась открытая дискуссия, посвященная проблеме «власть и религия»” [The municipal authorities have held an open discussion on the issue of “power and religion”], *Коммерческие вести* [Commercial News], 10, 1997; “Миссионеры – духовные пастыри или ловцы за душами” [Missionaries – spiritual shepherds or hunters of souls?], *Зеркало* [The Mirror], 10, 1997; M. Mashkarin, “Общество, закон, религия” [Society, law, religion], *Омское время* [Omsk Times], 30 May 1997; N. Timokhina, “Кому-то надо крови, кому-то – законности” [Some need blood, others legality], *Московский комсомолец в Омске* [Moscow Komsomolets in Omsk], 8, 1997; N. Yegorova, “Удерживать руку на духовном пульсе современности трудно, но необходимо” [It is difficult, but vital, to keep our fingers on the spiritual pulse of today], *Коммерческие вести* [Commercial News], 21, 1997; O. Odintsova, “На пути к свободе совести: приобретения и потери” [The path to freedom of conscience: Gains and losses], *Позиция* [Position], 23, 1997; M. Mashkarin, “Мэрия: «круглый стол для верующих»” [The Town Hall: A round table for believers], *Омское время* [Omsk Times], 25, 1997; “Конфессии Сибири” [The religious denominations of Siberia], *Время* [Time], 25, 1997; N. Yakovleva, “Возлюби ближних, а дальние перебьются” [Love thy neighbours, and those further away will get by], *Ореол* [Halo], 25, 1997; “Попытка объединить конфессии” [An attempt to unite the various confessions], *Омский вестник* [Omsk Herald], 25 September 1997; N. Rudenko, “Последняя корочка хлеба... А дальше?” [The last crust of bread ... And then what?], *Вечерний Омск* [Omsk Evening Paper], 30 September 1997; “Нужна ли школе религия?” [Does school need religion?] *Новое обозрение-версия* [New Review-Version], 21, 1998.

administration, are quick to accuse the Town Hall of favouring the adepts of sects and thus contributing to the “spiritual disintegration” of the population.

With regard to relations between the regional authorities and local religious organizations, one must not neglect the political activities of the latter. While the legislation of the Russian Federation does not foresee the participation of confessional organizations in political activities,¹² there have been a number of violations of that principle in Omsk Oblast. One of the most patent examples in this regard was the participation in the electoral campaigns of deputies to the Oblast Legislative Assembly (March 1998) and to the State Duma of the Russian Federation (December 1999) of the Director-General of the firm Omskvneshtorg, N. Kurbina, who is also a militant of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (Mormons) and the wife of the head of the Omsk branch of the Church of Mormon. The newspaper *Omskaya Pravda*, which is close to the oblast authorities, wrote that according to the special services, “the unexpected political militantism of Natalia Kurbina is directly related to her membership of the [Mormon] Church, and is encouraged by the American leadership of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints.”¹³

It is probably during the recent campaign for the election of the governor of the oblast and the mayor of Omsk (5 September 1999) that the involvement of certain denominations in local political life became most evident. Above all this concerns Muslims, who number nearly 250,000 in the city and oblast of Omsk, which makes them a force which is capable of exercising a decisive influence on the political balance of the region.¹⁴ A certain Karamysov, who presented himself as adviser to the *mufti* of the Department of Religious Affairs of the Muslims of Siberia, spoke out on one of the television channels in the oblast in favour of re-electing the incumbent governor, L. Polezhayev, who had not won outright in the first round. That declaration prompted an indignant response from the *mufti*, Z. Shakirzianov in person, in which he said that he had no adviser by the name of Karamysov, and that such a position did not exist. Z. Shakirzianov nevertheless gave practical support to the incumbent governor. The chief adversary of the *mufti*, N. Ashirov, head of the Department of Religious Affairs of the Muslims of Siberia and the Russian Far East, also campaigned for L. Polezhayev.

¹² Article 4.5 of Federal Law No. 125-FZ on “Freedom of conscience and religious associations” adopted in 1997 provides that “religious associations shall not participate in the elections within official bodies or within the services of autonomous local administrations; nor shall they participate in the activities of political parties or movements, or provide them with material or other types of assistance.”

¹³ N. Korzennikov, “Гражданка Курбина и ее достоинства” [Citizen Kurbina and her qualities], *Омская правда* [Omsk Pravda], 10 December 1999; see also V. Barkovsky, “Кандидат от мормонов” [Candidate for the Mormons], *Время* [Time], 18 March 1998.

¹⁴ N. Yakovleva, “Олег Шишов поссорился с Аллахом” [Oleg Shishov has quarrelled with Allah], *Новое обозрение* [New Review], 33, 1999, p. 7; Ye. Agarova, “В Омске открыли дом ритуальных услуг” [Centre for ritual services opened in Omsk], *Губернские ведомости* [Provincial Gazette], 31, 1999, p. 2; “Памятные доски не только устанавливают, но и разбивают” [They don’t only put up memorial plaques, they also smash them], *Омская правда* [Omsk Pravda], 11 August 1999, p. 2.

Another example of political scandal was the opening in Omsk on 6 August 1999 of a Koranic school (*madrassa*) and a ritual services centre next to the mosque, unique in the Asian part of Russia. The ceremony was attended, in their capacity as guests of honour, by the mayor of the city, V. Roshchupkin, and the State Duma deputy, the Communist A. Kravets. During the ceremony, the Muslim leaders of the region voiced a number of violent criticisms against the candidate for the office of mayor, O. Shishov: the mosque, built by the Mostovik company, which he headed, had shown a number of defects, which Shishov had been slow in repairing. At the invitation of the sponsor of the building, the president of the Welfare Fund for Tatar Spiritual Development *Hilal*, R. Bayazitov, the plaque above the entry mentioning the name of the main construction company and its director, was removed and smashed. The Muslim leaders then called the faithful to vote for V. Roshchupkin as mayor of Omsk. In addition, a tract was disseminated in town, urging people not to vote for O. Shishov.

6. The attitudes of the regional branches of socio-political parties and movements towards the confessions

The religious question has become highly politicized in recent years in Russia; a number of political forces have attempted to “play the denominational card” for their own ends. In Omsk, the regional branch of the Russian All-People’s Union has gained considerable notoriety and the bulk of its “political capital” through a noisy and persistent struggle against “totalitarian cults” and “foreign denominations in the oblast”. This party’s public activities against cults began on 4 April 1996 with a picket of activists in front of the Baranov Palace of Culture, which houses the centre of the community of the Church of Christ in Omsk. After that action, the party launched a series of appeals addressed to the President of the Russian Federation, the deputies of the State Duma, the oblast authorities and the Cossacks demanding that the Orthodox Church be granted the status of a state religion, and that all non-traditional religious organizations should be banned as an anti-Russian and anti-Orthodox.

In 1996-1997, the Russian All-People’s Union held a number of meetings in Omsk, waged a virulent campaign in the media, and founded the Society for the Defence of the Family and Individuals, which was supposed to help to rehabilitate the victims of “totalitarian cults”. The party also organized a series of round tables, including on the theme of “The destruction of the spiritual, moral, religious and cultural principles of Russia”. As already mentioned above, the Russian All-People’s Union also prepared a highly radical draft regional law on “Regulation of the activities of sects, branches of foreign religious organizations, and independent preachers and missionaries in Omsk Oblast”. With regard to that action, the Russian All-People’s Union clearly enjoyed the support of the oblast authorities, but on the other hand was at odds with the municipal authorities. In May 1996, the leaders of the regional branch of that organization were fined by the Town Hall for having held an unauthorized demonstration in the city centre, chanting slogans against the new cults. The party activists attempted to perturb the

seminar on “Society, law, religion” organized by the Town Hall. Among the various denominations, the chief object of their ire was the Church of Christ: in addition to pickets in front of their prayer houses, members of the Russian All-People’s Union collected signatures to protest against the construction in Omsk of a religious building for the Church of Christ, and in nearly all their public statements cited the Church of Christ as a prime example of a “totalitarian sect” directed from America and serving the geopolitical interests of the United States. Similar accusations have also been put forward by representatives of the oblast administration.

Faced with this situation, the community of the Church of Christ in Omsk did not stand idly by: its leaders sent complaints about the Russian All-People’s Union to the authorities and to the main media. A certain number of other Protestant denominations came to the defence of the Church of Christ (the Good News Church, the Christian Mercy Society, the Omsk Biblical Society and others), as did the director of the Institute of Religion and Law, V. Pchelintsev, member of the Consultative Commission of Experts to the Council on Issues of Freedom of Conscience of the State Duma of the Russian Federation, and representatives of the Town Hall. The scandal involving the Church of Christ was probably one of the most serious conflicts in recent years in the religious field in Omsk. In general, the struggle of the Russian All-People’s Union against the new cults gave rise to serious concern among the supporters of the new religious movements, and prompted many of them to curtail their public activities considerably. However, since the end of 1997, the Russian All-People’s Union has been less militant, and is currently barely visible in the political landscape of the region.¹⁵

¹⁵ See the following articles: “Дорогие Омичи” [Dear Omskites], *Коммерческие вести* [Commercial News], 14, 1996; “Призрак Аум Синрикё мерещится в Омске” [The spectre of Aum Shinrikyo appears in Omsk], *Омский вестник* [Omsk Herald], 4 April 1996; “Пикет – «привет» от РОДа” [A picket – “greetings” from the Russian Social Movement], *Вечерний Омск* [Omsk Evening Paper], 10 April 1996; “За веру родную стали в пикет” [Picketing for the native faith], *Новое обозрение* [New Review], 15, 1996; “Вернуть России россиян” [Return the Russians to Russia], *Омский вестник* [Omsk Herald], 11 April 1996; “Религия: Конфликт” [Religion: Conflict], *Ореол* [Halo], 16, 1996; “Братьям-казакам, воинам христовым” [To our Cossack brothers, warriors for Christ], *Омский вестник* [Omsk Herald], 11 April 1996; “Духовность? Просветление? Зомбирование?” [Spirituality? Sudden illumination? Zombification?], *Коммерческие вести* [Commercial News], 24 April 1996; Ye. Nazarenko, “Сектантам объявлен протест” [Protest against sect members], *Вечерний Омск* [Omsk Evening Paper], 5 May 1996; “Так за царя, за родину, за веру?” [So for the Czar, the Motherland and the Faith?], *Коток* [Kotok], 8 May 1996; “Губернатор службу безопасности защитил” [The Governor sticks up for the security service], *Зеркало* [The Mirror], 19, 1996; A. Zelionov, “Алан Даллес и теперь живет всех живых” [Alan Dulles still alive and well], *Криминал-экспресс* [Criminal-Express], 12 May 1996; “Институт религии и право заступился за Церковь Христа” [The Institute of Religion and Law comes to the defence of the Church of Christ], *Новое обозрение* [New Review], 20, 1996; A. Drobyshev, “Политика, Религия, Закон” [Politics, religion, the law], 18 May 1996; “Вставай, страна огромная!” [Rise up, vast country!], *Вера и мужество* [Faith and Courage], 6, 1996; S. Kuzmenko, “Открытое письмо председателю ЗСОО Варнаванскому В.А.” [Open letter to the Chairperson of the Legislative Assembly of Omsk Oblast, V.A. Varnavsky], *Коммерческие вести* [Commercial News], 48, 1996; “РОД отступить не

The regional branches of other parties and socio-political movements do not get so radically involved in the management of religious issues, even though most of them (such as the Liberal Democratic Party of Russia, the Honour and Motherland movement, the Russian National Union, the White Guard Society, etc.) voice their support for the traditional denominations and adopt a negative stance towards the new religious movements. Most of the socio-political structures of Omsk in fact do not have any notable influence on local political life, and those parties whose very name bears witness to their denominational outlook (Orthodox Party of Russia, Christian Democrat Party of Russia, etc.) are barely visible.

Nevertheless, it should be noted that a certain number of conflicts have been provoked by the local branch of the Communist Party of the Russian Federation. In 1997, the Communist Party came out violently against the intention of the local authorities to rebuild the Cathedral of Saint Elijah in the city centre at the site of the statue of Lenin, the gathering place for all demonstrations by left-wing parties. The pressure of the Communists was so strong that the Eparchy and the local authorities had to abandon the project. Approximately one year later, in the autumn of 1998, a big new scandal broke out: the leaders of the Communist Party group in the regional Legislative Assembly accused the oblast administration of allocating sizeable amounts from extrabudgetary funds for the building of Orthodox buildings, even though the region lacked money to meet social needs. It is difficult to determine the extent to which such conflicts are due to an attitude of principle on the part of the Omsk Communists with regard to religion in general and Orthodoxy in particular. It is more likely that these incidents have purely political motives: the Communist Party is the main opposition force in the region, and it seizes every opportunity to oppose the Governor.¹⁶ This is probably also how one should view the Communists' radical criticism of the policy of close cooperation with the Orthodox Church pursued by the oblast and the attacks against Metropolitan

намерен" [Russian Social Movement not about to back down], *Вечерний Омск* [Omsk Evening Paper], 28 November 1996; "Религия: Конфликт" [Religion: Conflict], *Ореол* [Halo], 7, 1997; В. Kurbin, "Секс, секты и политика" [Sex, sects and politics], *Омский вестник* [Omsk Herald], 27 February 1997; "Открытое письмо Координационного совета омского областного отделения Российского Общественного Движения" [Open letter from the Coordinating Council of Omsk Oblast branch of the Russian Social Movement], *Коммерческие вести* [Commercial News], 23, 1997; А. Kazannik, "Лапши на уши" [What a load of rubbish!], *Омский вестник* [Omsk Herald], 27 February 1997; "РОД предложил правительству мораторий на секты" [Russian Social Movement says the government should impose a moratorium on sects], *Омский вестник* [Omsk Herald], 5 June 1997; А. Morozova, "Сторонники РОДа против народа" [Russian Social Movement supporters against the people], *Время* [Time], 20, 1997; К. Knutkov, "Братва, почему опиум для народа?" [Hey guys, what is the opium of the people going for?], *Время* [Time], 24, 1997.

¹⁶ N. Russinov, "И долг, и историческая справедливость" [Both a duty and a historical justice], *Омская правда* [Omsk Pravda], 13 October 1998; M. Lebedev, "Бору – Кесарево?" [Render unto God what is Caesar's?], *Вечерний Омск* [Omsk Evening Paper], 8 October 1998; "Православные могут обидеться" [The Orthodox may be offended], *Ореол* [Halo], 36, 1998; S. Vassil'yeva, "Куда же идти за утешением?" [Where to seek consolation?], *Омский вестник* [Omsk Herald], 22 October 1998.

Theodosius launched some time ago by local supporters of the Russian All-People's Union.¹⁷

7. Conclusion

The religious situation in Omsk is particularly complex and contradictory. As demonstrated by sociological studies, the number of atheists and firm believers is relatively low. The greater part of the inhabitants find themselves in a situation of spiritual indeterminacy, hesitating between belief and non-belief. However, while religious sentiment may be unstable, the inhabitants feel somewhat more attracted to religion than to atheism. The feeling of belonging to Orthodoxy and Christianity in general is very widespread, but religious practice (church attendance, observance of religious rites) remains weak. Affiliation to a particular denomination, mentioned by those surveyed, retains its formal nature; beliefs remain far removed from the dogma, and traditions in the religious field are fuzzy in nature. The majority of the inhabitants express their faith through non-institutionalized forms, and do not belong to organized religious structures.

Certain factors, for instance the scandals surrounding the new religious movements such as the White Brotherhood, the renewal of the missionary activities of the Orthodox Church, the rapid growth of anti-sect feelings in the 1990s, the adoption of a much more restrictive federal law on religious organizations, and the support of the authorities for traditional denominations all exert a noticeable influence on religious affairs in the region. Religious diversity nevertheless appears to be an irreversible fact. Omsk may be taken as an example of a Russian region in which there is a high degree of religious stability. It seems that the region, at least in the short term, does not need to fear grave social conflicts between the various religions.

About the Author

Vladimir Borisovitch Yashin is a research fellow at the centre for social, economic, and political research (GEPI-Centr 2) in Omsk. Having obtained his doctorate in history, he currently teaches at the History Department of the State University of Omsk as well as at the Chair for the History and Theory of Religions of the Department of Theology and World Cultures at that University.

Address: GEPI-Centr 2, Omsk, Russian Federation; email: plesen@center.omsk.su

¹⁷ К. Кнутков, "Братва, почему опиум для народа?" [Hey guys, what is the opium of the people going for?], *Время* [Time], 24, 1997; А. Grass, "Братва, почему опиум для народа? - 2" [Hey guys, what is the opium of the people going for? - 2], *Время* [Time], 26, 1997; N. Salokhin, "Кузьма Кнутков против Сергея Бабурина" [Kuz'ma Knutkov against Sergei Baburin], *Омская правда* [Omsk Pravda], 16 June 1997.

Annex

Agreement between the Administration of Omsk Oblast and the Eparchy of Omsk and Tara, signed by the Chief of the Administration of Omsk Oblast, Governor L.K. Polezhayev and the Head of the Omsk and Tara Eparchy, Metropolitan Theodosius, 13 March 1999

“With a view to the spiritual renewal of society and the strengthening of cooperation in the field of education, culture and public health, the administration of Omsk Oblast and the Eparchy of Omsk and Tara have adopted the following points:

- (1) To act jointly to implement this agreement on the basis of the federal laws on “Freedom of conscience” and “Education”.
- (2) Pursuant to Article 9 of the Law on Freedom of Conscience, to make available voluntary courses on religion in schools, special schools and institutions of higher education, according to the wishes of parents and students.
- (3) To foster the creation, implementation and control of innovative projects of a pedagogical and spiritual nature, and of programmes and textbooks aimed at the renewal and development of religion, culture and education in Omsk Oblast.
- (4) To participate in concrete projects for the development of the contents of religious education, moral education, culture and charity; to contribute to the creation of educational programmes and textbooks on the history of culture and on the history of religions, which is conducive to raising the spiritual and moral level.
- (5) To contribute jointly to the enhancement of training and retraining of staff in the field of the history of culture and the history of the Russian Orthodox Church and Christian charity.
- (6) To grant licences and accreditation to independent institutions of general education the content of whose courses is inclined towards Orthodoxy.
- (7) To hold regular conferences, seminars and round tables on questions of religious culture, education and charity.
- (8) To act jointly to provide psychological solace to the sick and invalids, to give them access to the holy sacraments and the celebration of Orthodox rites.
- (9) To foster the strengthening of the family and the restoration of its moral foundations.

- (10) To contribute to the discovery, conservation and development of the historical and cultural heritage of the peoples of Omsk Oblast.
- (11) To consider the possibility of opening an Orthodox Religious Centre.
- (12) To participate in the renewal of the traditions of service and loyalty to the motherland, in the moral preparation of young people for military service, to help to provide assistance to veterans and retirees from the armed forces, the police and to the families of military personnel killed in combat.
- (13) To organize jointly events celebrating the important dates in the Orthodox calendar, including traditional feast days, exhibitions of icons and religious objects belonging to museums of the region, and to organize festivals of religious music and church choirs.
- (14) To develop international cultural and religious relations.”

Le pluralisme religieux dans la Russie actuelle: La variante d'Omsk

VLADIMIR BORISOVITCH IACHINE

Centre de recherches

en sciences humaines, sociales, économiques et politiques II, Omsk

Cet article explore la gestion de la diversité religieuse dans la région d'Omsk. Si l'on n'observe pas de conflits sociaux importants, la gestion de cette pluralité se fait, comme dans le reste de la Russie, selon un clivage entre « religions traditionnelles » et « religions non traditionnelles », ce qui provoque de complexes politiques de reconnaissance. Elle s'opère aussi dans un contexte de conflits entre les différentes instances dirigeantes de la région.

La région d'Omsk est marquée par une pluralité religieuse, qui a des fondements historiques anciens. Mais on a aussi vu se développer, au cours de ces dernières années, de nouvelles organisations religieuses qui ont profondément modifié le paysage religieux de la région. Comme dans l'ensemble de la Russie, un clivage s'est opéré entre les religions dites « traditionnelles » et « non traditionnelles ». Cette nouvelle donne a été perçue par certains acteurs politiques locaux comme une source potentielle d'instabilité sociale et elle a provoqué d'importants débats sur la politique religieuse à mener.

1. Informations générales sur la région d'Omsk

L'*oblast'*¹ d'Omsk est situé au sud de la Sibérie occidentale et jouxte les *oblasti* de Tioumen, de Tomsk et de Novosibirsk, ainsi que le Kazakhstan. Par la surface de son territoire (139 700 km carrés), il occupe la 30e place en Russie. Le centre de l'*oblast'* est la ville d'Omsk, fondée en 1716. Bien que, à l'instar de tout le pays, l'*oblast'* d'Omsk traverse une importante crise économique et sociale, il reste l'une des régions les plus développées de Russie, possédant à la fois de puissantes industries de transformation du pétrole, des ressources militaro-industrielles et des richesses agricoles. La population de l'*oblast'* dépasse deux millions d'habitants, dont plus de la moitié dans la ville d'Omsk. Cette population est pluriethnique, les groupes ethniques les plus importants étant les Russes (80,3%), les Allemands (6,3%), les Ukrainiens (4,9%), les Kazakhs (3,5%) et les Tatars (2,3%). Par ses

¹ L'*oblast'* est une région administrative. Il existe 89 régions en Russie.

indicateurs essentiels, Omsk et son *oblast'* sont typiques de la Russie actuelle et à partir de l'exemple de cette région, on peut étudier un grand nombre de phénomènes caractéristiques de la province sibérienne. Cela est valable, en particulier, pour la situation religieuse, même si l'*oblast'* d'Omsk possède ses caractères spécifiques.

La situation religieuse s'explique, tout d'abord, par le poids de l'histoire. La christianisation, en particulier, fut nettement plus tardive sur ce territoire que sur les autres terres russes. Ses débuts remontent à l'annexion de la Sibérie par la Russie. Pendant longtemps, la Sibérie n'a pas eu sur son territoire d'éparchie et dépendait pour les affaires religieuses de l'archevêché de Vologda et Vielikoperm. C'est seulement en 1620, sous le règne de Mikhaïl Fiodorovitch et le patriarcat de Filarète Nikititch, que fut instituée l'éparchie de Sibérie et de Tobolsk, dont le centre devint la ville de Tobolsk. En 1895, une nouvelle éparchie apparut dans la structure de l'Église orthodoxe russe - celle d'Omsk, à laquelle était rattachée initialement, en plus du territoire de l'actuel *oblast'* d'Omsk, une partie du nord du Kazakhstan, ainsi que les actuels *oblasti* de Tomsk et Tioumen.

Une autre particularité de la Sibérie occidentale est la pénétration assez précoce de l'islam. La religion musulmane est connue ici depuis la fin du XIV^e siècle, mais l'islamisation intensive des Türks de Sibérie eut lieu à partir du XVIII^e siècle, malgré la résistance que le régime tsariste opposa à ce processus. D'ailleurs, la conversion à l'islam des Tatars de Sibérie et des autres peuples autochtones n'évinça pas complètement leurs croyances païennes traditionnelles.

L'éloignement des capitales et des centres de pouvoir, ainsi que l'abondance des terres libres exercèrent également une certaine influence sur l'histoire confessionnelle de la région d'Omsk. Cela a attiré ici très tôt des représentants de différentes minorités confessionnelles, qui espéraient y être à l'abri des persécutions religieuses du gouvernement. La migration en Sibérie occidentale de colons allemands, parmi lesquels dominaient les protestants de toutes obédiences, joua elle aussi un rôle important. Enfin, la Sibérie servait de lieu de déportation et de travaux forcés, où l'on envoyait non seulement les criminels de droit commun et les condamnés politiques, mais également les membres de confessions en butte aux persécutions de l'État.

On peut donc considérer que la pluralité religieuse est de tradition en Sibérie occidentale. Jusqu'à la révolution de 1917, outre les églises orthodoxes, étaient ouvertes au culte des mosquées, des synagogues, des maisons de prières luthériennes, etc. La population orthodoxe dominait, bien entendu, largement, et l'éparchie aussi bien que les autorités s'efforçaient de contenir l'expansion des sectes et des autres religions, mais dans l'ensemble, on n'observait pas dans cette région de graves conflits interconfessionnels. Pendant la période soviétique, la région d'Omsk, comme toute la Russie, vécut une athéisation forcée et une destruction des traditions religieuses. La vie religieuse se heurtait aux persécutions et aux interdits, mais les autorités soviétiques ne réussirent cependant pas à

éradiquer la religion ni à établir une ligne de pensée unique. Les années 1980-1990 ont ouvert une nouvelle page dans l'histoire confessionnelle de la région. La politique de Gorbatchev, la perestroïka et la glasnost, la débâcle du régime communiste, l'effondrement de l'URSS et les réformes libérales ont transformé radicalement la situation religieuse.

2. La structure confessionnelle actuelle de la population de l'*oblast'* d'Omsk

L'une des caractéristiques des phénomènes religieux actuels en Russie est la multiplication sans précédent pour ce pays du nombre des dénominations confessionnelles. Cette situation est tout à fait typique aussi pour l'*oblast'* d'Omsk. Au second semestre de l'année 2000, étaient enregistrées officiellement 207 communautés religieuses de différentes confessions, la plupart d'entre elles n'ayant été enregistrées que tout récemment (cf. tableau 1).

Tableau 1: Dynamique de l'enregistrement des communautés religieuses auprès de la direction de la justice de l'*oblast'* d'Omsk

Année d'enregistrement	Quantité de nouvelles communautés religieuses enregistrées
1991	29
1992	29
1993	34
1994	10
1995	13
1996	17
1997	10
1998	06
1999	50

Comme on le voit d'après ce tableau, il a été enregistré dans l'*oblast'* d'Omsk en 1999 plus de communautés religieuses que pendant les huit années précédentes. Cette tendance s'est poursuivie en 2000. Au cours des seuls trois premiers mois de l'année en cours, la Direction de la justice de l'*oblast'* a enregistré encore 11 communautés (5 musulmanes, 4 orthodoxes, 1 des adventistes du 7^e jour et 1 néo-païenne).

Par leur appartenance confessionnelle, les communautés religieuses de l'*oblast'* d'Omsk se répartissent de la façon suivante (cf. tableau 2).

Tableau 2: Appartenance confessionnelle des communautés religieuses enregistrées dans l'*oblast'* d'Omsk à la date du 31 mars 2000

Appartenance confessionnelle	Quantité de paroisses enregistrées
Éparchie d'Omsk et Tara de l'Église orthodoxe russe	77
Église orthodoxe russe hors frontières	03
Église des vieux-croyants	01
Islam	34
Église catholique romaine	19
Pentecôtistes	17
Baptistes	13
Églises évangéliques	11
Église néo-païenne ingliistique	08
Église luthérienne	05
Adventistes du 7 ^e jour	05
Église gréco-catholique	03
Judaïsme	02
Église apostolique arménienne	01
Molokanes	01
Mennonites	01
Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours	01
Église néo-apostolique	01
Témoins de Jéhovah	01
Association internationale pour la Conscience de Krishna	01
Église « Haïdakhandi Samadj »	01
Association pour l'unification du christianisme mondial	01

Il est difficile de croire que ces données officielles recouvrent et reflètent totalement la situation religieuse de la région. La première raison en est que certaines communautés refusent par principe tout contact avec les autorités, et donc tout enregistrement. On peut donner l'exemple de la secte très fermée des adventistes réformateurs, ainsi que de certains groupes charismatiques. Ensuite, de nombreux groupes d'adeptes de cultes non traditionnels et de pratiques occultes préfèrent s'inscrire non comme organisations religieuses, mais comme organisations sociales ou culturelles, etc. Au nombre de ces organisations, on peut mentionner les communautés autour de l'enseignement de l'Éthique vivante, de la Méditation transcendantale, du néo-bouddhisme... L'inverse se produit également. Ainsi, à la fin du mois de mai 2000, à Omsk, une organisation s'est fait enregistrer comme religieuse sous le nom d' « Ordre des pacificateurs », bien qu'elle ne soit liée à aucune croyance et apparaisse plutôt comme quelque chose d'intermédiaire

entre un club philosophique, un centre d'enseignement de la parapsychologie et une société de guérisseurs.

La loi fédérale « Sur la liberté de conscience et sur les associations religieuses » du 26 septembre 1997 prévoit le réenregistrement, avant le 31 décembre 2000, de toutes les organisations religieuses et la mise en conformité de leurs documents fondateurs avec les changements intervenus dans la législation. Cependant, au début du mois de septembre 2000, sur 140 organisations religieuses soumises à l'obligation du réenregistrement, seule la moitié avait réalisé cette procédure, et si l'on compare à l'année dernière, le nombre des demandes similaires adressées à la Direction de la justice a sensiblement diminué. Selon les données officielles, en 1999, six communautés se sont vu refuser le réenregistrement pour non conformité des documents présentés. Si l'on prend en compte les dénominations non enregistrées et les groupes para-religieux, enregistrés comme organisations laïques, on peut estimer le nombre de communautés religieuses de l'*oblast'* d'Omsk à trois ou quatre cents.

L'organisation confessionnelle la plus influente de la région et celle qui possède le plus grand nombre de paroisses est l'éparchie d'Omsk et Tara de l'Église orthodoxe russe dépendant du Patriarcat de Moscou. Elle a à sa tête depuis plusieurs années Monseigneur Théodose, élevé en février 1997 à la dignité de métropolite. L'éparchie comporte 77 paroisses, trois monastères, un séminaire, un centre de missions. Une infime partie de la population orthodoxe d'Omsk appartient à des paroisses dépendant de l'Église orthodoxe russe hors-frontières et à l'Église des Vieux-croyants.

Les communautés représentant d'autres dénominations chrétiennes sont peu importantes, ne regroupant pas plus de quelques dizaines ou centaines de personnes. Parmi les confessions chrétiennes les mieux enracinées historiquement, on peut mentionner les catholiques, les luthériens, les baptistes, les mennonites et quelques autres. Un grand nombre d'entre elles ont un caractère ethnique traditionnel. L'Église luthérienne évangélique et l'Église mennonite, par exemple, comportent une majorité absolue d'Allemands, les Finnois habitant cette région appartiennent essentiellement à l'Église évangélique luthérienne d'Ingrie, une partie importante de la diaspora arménienne se rattache à la communauté religieuse *Sourp Khatch* (la Sainte Croix) de l'Église apostolique arménienne.

La seconde confession de cette région, par le nombre de croyants et le nombre de communautés, est l'islam. L'appartenance à cette religion se définit également dans une grande mesure par un facteur national: les musulmans de la région d'Omsk sont essentiellement des Tatars, des Kazakhs et des Bachkirs. Il est à noter que la région d'Omsk est l'un des centres de l'islam sur le territoire de la Russie. La ville d'Omsk abrite la Direction spirituelle des musulmans de Sibérie, avec à sa tête le mufti Z. Chakirzianov. C'est ici que l'on trouve également la plus grande mosquée au-delà de l'Oural, d'une capacité de 2500 fidèles. Toutes les communautés musulmanes de la région se rattachent à la branche sunnite de l'islam.

Le judaïsme y est représenté aussi bien sous sa forme orthodoxe (la communauté Nechama), que dans sa variante libérale (la société religieuse Or Hadach). Le nombre des juifs orthodoxes est nettement inférieur à celui des réformateurs et il comporte en majorité des personnes d'un certain âge.

A l'instar du reste de la Russie, la région d'Omsk a vu se propager ces derniers temps, à un rythme très rapide, de nouveaux mouvements et cultes religieux. On peut les subdiviser en quelques catégories principales.

- (1) *Les nouvelles dénominations chrétiennes et les cultes parachrétiens.* Certains d'entre eux existent depuis assez longtemps, mais ne se sont organisés que ces dernières années. Par exemple, la communauté locale de l'Église évangélique luthérienne d'Ingrie a été fondée seulement en 1995. Cependant, l'énorme majorité des communautés religieuses de ce type se sont fait connaître dans la région d'Omsk dès le début des années 1990. Parmi celles-ci, on peut mentionner: l'Église néo-apostolique (enregistrée en 1992), l'Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours (présente à Omsk depuis 1996), l'Église du Christ, l'Association pour l'unification du christianisme mondial, l'Église « Vie nouvelle », deux Églises portant le même nom « Génération nouvelle », l'Église des navigateurs, l'Église « La Rosée », le Centre chrétien « La vigne », l'Église « La chapelle sur le Golgotha », la mission de bienfaisance et d'évangélisation « Le chrétien », la mission « La grâce ».
- (2) *Les communautés religieuses néo-orientalistes.* On peut rattacher à cette catégorie la filiale d'Omsk de l'Association internationale pour la conscience de Krishna, la communauté du mouvement Haïdakhandi Samadj « Omkar Shiva Dham », la communauté des Bahai, le Centre védique Maharishi, le Centre de méditation Shri Chinmoy, le « Centre du Dharma de Tara » (bouddhique), etc. Toutes ces organisations sont apparues dans la région après 1989.
- (3) *Les communautés néo-païennes.* Dès la fin des années 1980, sont apparues à Omsk, comme dans beaucoup d'autres régions de Russie, des associations regroupant des partisans de la restauration des cultes slaves proto-chrétiens. Cela concerne avant tout la communauté de l'Église ingliistique de l'ancienne Russie, probablement le seul culte non traditionnel d'origine purement locale. L'enseignement de cette communauté représente un mélange inattendu de croyances des Slaves anciens, de doctrines occultes, d'éléments de la tradition biblique, etc. Les adeptes de cette communauté estiment que les ancêtres du peuple russe étaient doués de connaissances et de facultés divines et que Omsk était un centre sacré sur la Terre, à partir duquel la civilisation s'est étendue aux autres territoires. On peut rattacher également aux cultes néo-païens le mouvement « Le chemin de Troie » et partiellement certains centres folkloriques et sections d'arts martiaux slaves.

- (4) *Les sociétés occultes et ésotériques.* Même si ce groupe est particulièrement bigarré et composite, toutes les communautés qui en font partie ont des traits communs qui relèvent du *New Age*: le mysticisme, l'ambition d'atteindre un haut niveau de développement spirituel, qui efface toutes les différences entre les religions, l'aspiration à découvrir dans l'être humain des pouvoirs occultes, l'accent mis sur les pratiques parapsychologiques et magiques. On peut ranger dans cette catégorie la filiale d'Omsk de la Société de Sibérie Rœrich, la communauté « L'étendard du monde », elle aussi inspirée par la philosophie de Rœrich, le centre « Le pays de liberté », la société « Le fil de la vie », la filiale de l'Organisation internationale « Radasteïa », l'Ordre des pacificateurs, l'Institut de parapsychologie, le Centre spirituel de Sibérie, les Sociétés « Le lotus noir », « Avicenne », « La pierre philosophale », etc.

L'affluence massive dans la région d'Omsk de missionnaires étrangers et l'ouverture de filiales de centres religieux étrangers inquiètent particulièrement les autorités politiques et les médias. Pendant la seule période 1993-1996, Omsk a reçu la visite de plus de mille prédicateurs étrangers. En 1998, sur 56 confessions officiellement enregistrées, environ 50 relevaient d'Églises et dénominations étrangères. A l'heure actuelle, en grande partie à cause de la nouvelle loi fédérale sur l'activité des organisations religieuses adoptée en 1997, ces chiffres ont quelque peu diminué, mais la présence des organisations religieuses étrangères dans l'*oblast'* d'Omsk reste impressionnante.

3. Les confessions dans l'opinion publique à Omsk

S'il n'existe pas pour l'instant d'enquêtes systématiques sur la situation religieuse dans l'*oblast'* d'Omsk, une série de recherches sur les attitudes religieuses de la population de la région a été menée au cours de ces dernières années. Ainsi a été réalisé un sondage des habitants d'Omsk à l'extrême fin de l'année 1997 par le Centre de recherches en sciences humaines, sociologie, économie et science politique. Cette intéressante étude a pour originalité d'avoir été commandée à la fois par l'Église chrétienne des adventistes du septième jour, l'Association internationale pour la conscience de Krishna à Omsk, l'Église du Christ, la Direction spirituelle des musulmans de Sibérie et un certain nombre d'autres associations religieuses – ceci illustrant de façon éloquente le caractère des relations interconfessionnelles dans la région. Ce sondage a été effectué sur la base d'un échantillon représentatif de la population de la ville, constitué d'habitants âgés de 18 ans et plus.

L'enquête a montré que 41,8% des sondés se considèrent comme croyants, contre 36,8% qui se disent non croyants; 21,4% des gens interrogés ont eu du mal à répondre. Interrogés sur la question de leur niveau de conviction religieuse, 5,6% se sont définis comme athées convaincus, 22% comme plutôt athées que croyants, alors que 52,8% se caractérisent, au contraire, comme plutôt croyants qu'athées; 10,4% des sondés se sont affirmés profondément croyants. Et encore 9,2% ont

déclaré qu'ils étaient indifférents tant à la religion qu'à l'athéisme. Le nombre d'athées convaincus est à peu près le même dans tous les groupes de personnes interrogées, indépendamment de l'âge et du sexe. En ce qui concerne les croyants convaincus, on observe une large majorité de femmes, avec prédominance des tranches d'âge supérieures à 60 ans.

En réponse à la question sur leur appartenance confessionnelle, 45,4% ont déclaré être orthodoxes et 24,6% simplement chrétiens, sans préciser la confession; 3,6% ont affirmé leur appartenance à d'autres dénominations (dans quelques cas isolés ont été mentionnés l'adventisme, le baptême, le bouddhisme, l'islam, le catholicisme, le luthéranisme, la dianétique, la conscience de Krishna); 4,4% des sondés ont déclaré croire en « la Raison cosmique », « les forces supérieures », etc., mais sans se rattacher à une confession particulière; 22% ont eu du mal à répondre à la question. Parmi les gens qui se sont déclarés orthodoxes, prédominent les gens de plus de 60 ans, ainsi que, dans une moindre mesure, des représentants de tranches d'âge en - dessous de 40 ans. La proportion de femmes est ici supérieure à celle des hommes. Le groupe des sondés se définissant comme simplement chrétiens est mieux équilibré du point de vue de l'âge et du sexe.

Les résultats de l'enquête concernant les pratiques religieuses à Omsk sont également intéressants: 40% des sondés reconnaissent ne pas fréquenter l'église ou la maison de prières, 24,6% fréquentent parfois les lieux de culte, en cas de problème dans leur vie, alors que 20% se rendent dans les lieux de culte quand ils en ont le temps et la disposition d'esprit. La fréquentation des lieux de culte seulement à l'occasion des fêtes concerne 7% des personnes interrogées, 4,6% s'y rendent une fois par mois, 1,8% - une fois par semaine. Il est à noter que, sur les gens qui se sont déclarés orthodoxes, 16% ne fréquentent pas l'église, et ceux qui y vont donnent comme motivation principale des problèmes dans leur vie (10,8%), ou encore le temps libre ou la disposition d'esprit (10,6%), et, plus rarement, la célébration des fêtes orthodoxes. Seulement 2,4% de ceux qui s'affirment orthodoxes se rendent à l'église une fois par mois et 1% - une fois par semaine. On observe les mêmes tendances si on analyse les motivations de l'assiduité à l'église ou à la maison de prières chez les personnes qui s'affirment simplement chrétiennes.

Répondant à la question sur la fréquence de leurs prières, les personnes interrogées ont donné les appréciations suivantes: 37% d'entre elles déclarent qu'elles ne prient jamais (dans ce groupe prédominent les hommes, en particulier jusqu'à 45 ans), le même nombre de personnes affirment qu'elles prient parfois (prédominant ici les femmes de 18 à 24 ans, et de 40 à 44 ans), 12,2% déclarent prier souvent, seulement 5,8% - tous les jours, 3,8% - 2 fois par jour, et enfin 1,8% - 3 fois par jour. Parmi les personnes qui se sont déclarées orthodoxes, 15,8% estiment n'avoir jamais recours à la prière, et encore 15,4% y avoir recours parfois, 4% déclarent prier tous les jours, et 3,6% - plusieurs fois par jour.

50,8% des sondés observent seulement certains rites religieux, 22,5% ne les observent pas, considérant que la foi personnelle et une vie moralement juste sont

plus importantes que le rituel. Environ le même nombre de gens (20%) n'observent pas les rites parce qu'ils ne se considèrent pas comme croyants. Seulement 7% des personnes interrogées affirment observer les principaux rites religieux de façon régulière. Dans ce groupe, la majorité est constituée par les femmes de plus de 55 ans, et les hommes sont quasiment absents.

Au cours de ce sondage, il a été proposé aux personnes interrogées de préciser leur attitude à l'égard des membres des autres confessions. La majorité d'entre elles (36,6%) ont exprimé l'opinion que la différence de religion ne les empêchait pas de vivre en bonne entente avec des gens d'autres confessions et d'entretenir des relations avec eux. Presque le même nombre de personnes (36,4%) n'attachent aucune importance à la différence de confession; 9,6% des sondés déclarent respecter le choix religieux des membres des autres confessions, mais s'efforcent de frayer le moins possible avec eux, 9% sont tolérants à l'égard des membres des autres confessions, tout en n'approuvant pas leurs convictions. Seuls 5% des sondés ont répondu de façon claire qu'ils avaient une attitude négative à l'égard des fidèles des autres confessions, et une seule réponse mentionnait une attitude négative à l'égard de toute croyance en général; 3,2% des sondés ont eu du mal à répondre à cette question. L'attitude négative à l'égard des fidèles des autres religions est le fait principalement des femmes de plus de 60 ans. Par ailleurs, c'est dans ce groupe que l'on trouve également le plus grand nombre de personnes estimant que la différence de religion ne les empêche pas de vivre en bonne entente avec les membres des autres confessions. L'absence de réaction à la différence de confession est le fait, avant tout, des hommes (principalement des jeunes) et des femmes ayant moins de 45 ans et plus de 60.²

Sont également intéressants, à cet égard, les résultats d'une autre enquête sociologique, menée parmi la population d'Omsk au début de l'année 1999 conjointement par le Centre régional chargé des relations avec les organisations sociales et l'université d'État d'Omsk. Plus de 40% de personnes interrogées y ont déclaré qu'elles feraient tout leur possible pour que leurs proches ne fréquentent pas une secte, 12% d'entre elles expriment une opinion négative sur la fréquentation d'une secte par leurs proches, mais n'y feraient pas obstacle, et enfin 19% des gens sont indifférents au choix religieux de leurs proches.³

Quels que soient ces résultats, selon les données officielles, au cours de l'année 1999, l'administration de l'*oblast'* a continué à recevoir des plaintes contre l'activité des associations religieuses. Elles concernaient principalement des cas de recrutement d'enfants par des sectes ou des cultes non traditionnels, l'« influence négative » des communautés religieuses sur les relations familiales, les « orientations anti-sociales » des prédicateurs. Les plaintes étaient dirigées surtout contre l'Association internationale pour la conscience de Krishna, les témoins de

² Научный архив ГЕПИ Центра-И, отдел [otdel] 03, фонд [fond] 02, сектор [sektor] 01, дело [delo] 534.

³ « Говорят, что мы плохо живем... » [On dit que nous vivons mal...], *Крестьянское слово*, 16 avril 1999.

Jéhovah, les pentecôtistes et les adventistes réformateurs.⁴ Certains faits de ce genre ont eu un large impact dans la société et ont fait l'objet de débats animés dans les médias. On a relevé ces dernières années un certain nombre de recours en justice de la part de personnes dont un proche avait, sous l'influence de prédicateurs, abandonné famille, travail, études. Ces plaintes étaient dirigées, en particulier, contre la « Fraternité blanche », les adventistes réformateurs, les témoins de Jéhovah et les mormons. Un événement a fait beaucoup de bruit en son temps: le suicide, en 1996, d'un jeune homme de dix-neuf ans, A. Gorobets, qui tentait de rompre avec la secte des témoins de Jéhovah. Cependant aucune de ces plaintes n'a donné lieu à un procès.

4. Les relations interconfessionnelles

Les relations interconfessionnelles sont, dans une certaine mesure, déterminées par la position de l'Église orthodoxe. Cette position a été exprimée en substance dans une interview par le métropolite d'Omsk et Tara, Monseigneur Théodose: « ce qui nous inquiète particulièrement et affecte profondément le cœur de notre Très Saint Patriarche et le nôtre à tous, c'est ce fameux prosélytisme, quand des gens arrivent de l'extérieur et, se parant du nom du Christ, se réclamant de l'Église du Christ, présentent leur message avec intelligence et habileté, si bien que non seulement nos simples concitoyens, mais même les autorités l'accueillent comme quelque chose de réellement extraordinaire et ne veulent pas le moins du monde se ranger à nos conclusions et reconnaître la vérité historique, c'est-à-dire que, sous l'aspect de missionnaires, ont afflué en Russie des sectes destructives, qui prétendent porter le nom d'Églises. Quelles Églises ne trouve-t-on pas actuellement! ... Et même si elles revendiquent des chiffres très élevés de partisans, il faut bien comprendre que l'orthodoxie a toujours été liée à la Russie, c'est elle qui est la religion d'origine de la Russie ».⁵ Il est significatif que le premier congrès des missions de l'éparchie, en 1996, se soit adressé aux autorités en demandant « l'adoption d'une loi limitant ou interdisant l'activité des sectes totalitaires et pseudo-religieuses, conformément à la pratique internationale », ainsi que d'une loi interdisant dans les médias « la propagande de la violence, de la débauche, de la drogue, de l'alcool, du tabac, des sciences occultes ».⁶ À plusieurs reprises, l'éparchie d'Omsk a exprimé son inquiétude devant l'intensification de l'activité en Russie des missionnaires catholiques et protestants, les accusant de prosélytisme. L'attitude de l'Église orthodoxe à l'égard des religions « traditionnelles » est en revanche plus tolérante. Depuis 1986, à l'initiative et sous l'égide de l'éparchie d'Omsk et Tara, se déroulent des conférences annuelles interconfessionnelles au niveau de l'*oblast*,⁷ auxquelles

⁴ V. Mjasnikov, « Служителям культов становится тесновато » [Malaise pour les clercs des différents cultes], *Позиция*, 20, 2000.

⁵ « Омичам – благословенных успехов, городу – процветания » [Heureux succès pour les habitants d'Omsk, prospérité pour la ville], *Омский вестник*, 24 avril 1997.

⁶ « Решение 1-ого миссионерского съезда Омско-Тарской епархии » [Décision du premier congrès missionnaire de l'éparchie d'Omsk], *Омские епархиальные ведомости*, octobre 1996; « Нужен закон о запрещении тоталитарных сект » [Il faut adopter une loi interdisant les sectes totalitaires], *Омский вестник*, 24 octobre 1996.

participent, en plus de la hiérarchie orthodoxe, les chefs des communautés musulmane et juive et de certaines communautés protestantes.

Cette position est partagée par les musulmans d'Omsk. Le chef de la Direction spirituelle des musulmans de Sibérie, Z. Chakirzianov, s'est exprimé à plusieurs reprises sur la nécessité de soutenir les confessions traditionnelles et de maintenir l'équilibre des confessions instauré par l'histoire dans la région. Mais la participation des musulmans au dialogue interconfessionnel régional est rendue délicate par le schisme que vit en ce moment la communauté musulmane d'Omsk, les conflits internes repoussant au second plan les relations extérieures. Il n'y a pas si longtemps, le ministère de la Justice de la Fédération de Russie a enregistré la Direction spirituelle des musulmans de la partie asiatique de la Russie, avec à sa tête N. Achirov, alternative à la Direction spirituelle des musulmans de Sibérie dirigée par Z. Chakirzianov, et qui existe depuis plus longtemps. En 1999, la Direction spirituelle des musulmans de la partie asiatique de la Russie a commencé à créer ses communautés dans l'*oblast'* d'Omsk, faisant passer sous sa juridiction deux communautés qui dépendaient auparavant de la Direction spirituelle des musulmans de Sibérie. Dès le début de l'année 2000, le nombre de communautés qui se rattachaient à la Direction spirituelle des musulmans de la partie asiatique de la Russie dépassait le nombre de communautés dépendant de la Direction spirituelle des musulmans de Sibérie, et cette tendance se maintient.

Il est assez difficile de caractériser de façon unilatérale la position des nouveaux mouvements religieux. Certains sont ouverts aux actions communes et au dialogue, d'autres aspirent à l'isolement et ont un caractère exclusif. La plupart d'entre elles se montrent néanmoins prêtes à des contacts interconfessionnels. Cela peut s'expliquer, dans une certaine mesure, par le fait que, dans la région d'Omsk, ces différentes dénominations représentent des minorités religieuses, et que les actions communes dans un but précis permettent à chacune d'entre elles individuellement d'entrer en concurrence avec des confessions plus importantes et de défendre leurs intérêts auprès des autorités. Les Nouveaux mouvements religieux et certaines autres minorités religieuses participent très activement aux différentes manifestations interconfessionnelles organisées dans la région, comme le cycle de festivals spirituels « La fête de l'âme », « La musique du cœur », « La religion contre la drogue » et autres, qui se sont déroulés dans les années 1993-97. Les nombreuses sociétés « spirituelles », orientées vers les enseignements du *New Age*, invitent volontiers à leurs réunions les représentants des autres religions. En 1995, les adventistes et les adeptes de l'Association pour la conscience de Krishna ont pris l'initiative de créer à Omsk un conseil de coordination inter-religieux, et un travail non négligeable a été accompli dans cette direction même si le projet n'a pas abouti. De façon générale, la poussée de réactions anti-sectes et la sévérité accrue de la réglementation juridique de l'activité des associations religieuses, qui se reflète dans la loi sur la liberté de conscience adoptée en 1997, ont conduit à une diminution très nette de l'activité publique des dénominations « non traditionnelles » et des actions inter-religieuses. En août 1999, il est vrai, s'est déroulé avec faste le festival des nouveaux mouvements religieux et des groupes

occultes dans le village d'Okounevo du district de Mouromtsevski dans l'*oblast'* d'Omsk (cet endroit est considéré par les adeptes de la spiritualité alternative comme un endroit sacré), et à la fin du mois d'octobre 2000 devait se tenir à Omsk pendant trois jours une foire-exposition des centres spirituels des cultes « non traditionnels ». Mais il semble que de telles manifestations ne suscitent plus la même effervescence que dans les années 1990.

5. Les confessions et les autorités locales dans l'*oblast'* d'Omsk

Comment caractériser la gestion politique de la nouvelle pluralité religieuse dans la région d'Omsk? Il existe au sein des organes régionaux plusieurs services chargés des questions religieuses. Au niveau de l'*oblast'*, celles-ci sont du ressort du Comité chargé de la politique nationale, de la religion et des questions sociales, dirigé par le vice-gouverneur A. Kazannik. De plus, la Direction de la justice de l'*oblast'* possède un département chargé des affaires sociales et des organisations religieuses. Enfin, au début de l'année 1995, une commission a été créée auprès de l'administration de l'*oblast'*, chargée des questions concernant les associations religieuses; ses réunions ont néanmoins été irrégulières, et l'influence sur les relations entre les religions et le pouvoir peu perceptible. Quant à la mairie d'Omsk, elle est pourvue, elle aussi, d'un service chargé des affaires nationales et religieuses.

Contrairement à d'autres régions de Russie, l'*oblast'* d'Omsk ne possède pas, à l'heure actuelle, de législation locale permettant de réglementer l'activité des associations religieuses. Il y eut, il est vrai, deux tentatives dans ce sens. En 1995, le Comité pour l'enseignement, la science et la culture de l'assemblée législative de l'*oblast'* d'Omsk a élaboré un projet pour la région « Sur la réglementation de l'activité missionnaire sur le territoire de l'*oblast'* d'Omsk ». Le document fut examiné par les députés, mais l'expertise réalisée par la Direction de la justice de l'*oblast'* et les juristes de l'assemblée législative, à qui fut renvoyé le projet, révéla dans ce texte un grand nombre de distorsions par rapport à la législation fédérale, et le projet ne vit pas le jour.⁷ Une année plus tard, apparut encore un autre projet de loi: « Sur la régulation de l'activité des sectes religieuses, des filiales d'organisations religieuses étrangères, des prédicateurs et missionnaires indépendants sur le territoire de l'*oblast'* d'Omsk ». Ce document, élaboré par l'antenne régionale de l'Union du peuple russe [Rossiïskiï obchtchenarodnyï soïouz], fut l'objet d'une campagne de propagande massive, mais il subit le même sort que le précédent.

Ces deux projets avaient un seul et même but: affirmer la prééminence des confessions dites « traditionnelles » (avant tout de l'orthodoxie) et limiter de façon drastique l'activité, dans la région, des missionnaires des dénominations nouvelles,

⁷ « Рамки для миссионеров » [Encadrer l'action des missionnaires], *Омский вестник*, 4 janvier 1995; « Проповедников заставят поклониться » [Nous obligerons les prédicateurs à se prosterner], *Ореол*, 17, 1995; В. Kurkin, « Сумерки богов » [Le crépuscule des dieux], *Омский вестник*, 17 août 1995.

et en particulier étrangères. En effet, le projet « Sur la réglementation de l'activité missionnaire sur le territoire de l'*oblast'* d'Omsk » prévoyait pour l'accréditation d'une filiale d'un mouvement la présentation aux autorités, en plus des documents prévus par les dispositions réglementaires fédérales, « d'autres documents complémentaires » et l'« élucidation des documents fondateurs » de la filiale. Le projet prévoyait sa fermeture si les autorités locales n'étaient pas informées à temps de changements éventuels parmi ses collaborateurs. Le projet de l'Union du peuple russe était encore plus radical. Il prévoyait, notamment, la création d'un Conseil consultatif d'experts en affaires religieuses auprès du gouverneur de l'*oblast'* d'Omsk, doté de pouvoirs extrêmement larges. Selon l'idée des auteurs du document, le Conseil devait mener des « expertises des documents et principes servant de base à l'activité des sectes religieuses, des filiales d'organisations religieuses étrangères, des prédicateurs et missionnaires indépendants sur le territoire de l'*oblast'* d'Omsk et fournir des rapports »; il devait contrôler leur application de la loi « par une inspection régulière des manifestations des sectes religieuses, des filiales d'organisations religieuses étrangères, des prédicateurs et missionnaires indépendants, ainsi que par des contacts directs avec les croyants et des informations émanant de sources confidentielles ». L'activité des organisations religieuses et des missionnaires indépendants à Omsk ne pouvait être considérée comme légale qu'à l'issue d'une procédure extrêmement complexe d'expertise annuelle devant ce Comité consultatif d'experts. La moindre infraction à la loi en projet aurait entraîné la suppression immédiate du groupe religieux.

Le gouverneur de l'*oblast'* d'Omsk, L. Polejaiev, en poste depuis plus de dix ans, ainsi que les autres autorités de la région ont manifesté leur attachement à la politique de défense prioritaire des confessions « traditionnelles », auxquelles se rattachent l'orthodoxie, l'islam et le judaïsme. Des liens particulièrement étroits se sont établis entre les autorités de la région et l'Église orthodoxe; il est à noter que le gouverneur a manifesté à de nombreuses reprises en public son attachement à l'orthodoxie. Ainsi a été signé, au printemps 1997, un accord spécial entre l'administration de l'*oblast'* et l'éparchie d'Omsk et Tara, prévoyant une coopération sur le plan de l'éducation, de la culture et de la santé publique (voir le texte de cet accord en annexe).⁸ De plus, l'éparchie a conclu un accord avec la Direction des affaires intérieures de l'*oblast'* concernant les activités de bienfaisance parmi les détenus. On a pris l'habitude de voir les hiérarques de l'éparchie d'Omsk et Tara participer aux festivités officielles, et les autorités de l'*oblast'* assister aux solennités religieuses. L'administration de l'*oblast'* s'efforce d'obtenir la restitution à l'éparchie des biens immobiliers et autres valeurs confisqués par le pouvoir soviétique, et apporte son aide à la restauration des édifices anciens, ainsi qu'à la construction de nouveaux lieux. À la veille de l'année 1999, le gouverneur L. Polejaiev a signé un décret « Sur la préparation de l'entrée dans le troisième millénaire et de la célébration des deux mille ans du christianisme ». Le point le plus important de ce document est la décision de construire à Omsk la cathédrale

⁸ В. Куркин, « Власть и церковь » [Le pouvoir et l'Église], *Омский вестник*, 18 mars 1997; Е. Назаренко, « Мы впереди России всей » [Nous sommes en avance sur toute la Russie], *Омская правда*, 18 mars 1997.

de la nativité du Christ. L'édification de ce bâtiment de 44 mètres sur 20 mètres au sol et d'une hauteur de 40 mètres doit être terminée pour Noël 2001, son financement est réalisé en partie par des dons (un compte spécial a été ouvert à cet effet), en partie sur des fonds du budget de l'*oblast'*. Récemment a eu lieu la consécration des cloches de la nouvelle église, dont l'une a été acquise aux frais du gouverneur lui-même.

L'attitude de l'administration de l'*oblast'* à l'égard des religions « non traditionnelles » est conforme à cette politique générale. Tout en soulignant leur respect du principe de l'égalité des confessions devant la loi, les autorités ont porté à plusieurs reprises des appréciations extrêmement négatives sur les sectes et les nouveaux cultes apparus au cours des dix dernières années. Ainsi, par exemple, au printemps 1996, à la réunion des chefs de districts de l'*oblast'* et de la ville d'Omsk, le gouverneur L. Polejaiev a appelé les organes de pouvoir locaux, en accord avec la loi, « à manifester de façon plus active leur position à l'égard de toutes sortes de sectes semi-légales et de missionnaires, qui inondent littéralement le pays, et notre région en particulier ». ⁹ En janvier 1998, le gouverneur, intervenant à la conférence de l'*oblast'* « Sur l'accroissement du rôle des établissements scolaires dans l'éducation des enfants et des étudiants dans le contexte des nouvelles conditions socio-économiques », a consacré une grande partie de son exposé à la nécessité d'opposer une résistance aux tentatives de prosélytisme des missionnaires étrangers dans les écoles et les instituts. Comme exemples négatifs de ce phénomène, il a mentionné les missionnaires de l'Église catholique et de l'Association pour l'unification du christianisme mondial. ¹⁰

En ce qui concerne les autorités municipales de la ville d'Omsk, leur position se démarque nettement de la politique des autorités de l'*oblast'*. Ces différences doivent être appréciées, pour une bonne part, dans le contexte d'un conflit aigu entre le gouverneur et le maire de la ville d'Omsk, V. Rochtchoupkine. De façon générale, l'opposition entre les sujets de la Fédération et les municipalités, due à l'imperfection de la législation concernant les relations budgétaires et à des conflits de compétence au niveau régional, est caractéristique d'un grand nombre de territoires et d'*oblasti* en Russie, mais à Omsk cette opposition a pris une tournure radicale, en particulier dans le domaine de la politique religieuse.

Contrairement aux autorités de l'*oblast'*, les plus hauts responsables de la mairie d'Omsk s'abstiennent, en règle générale, de déclarer leur position à l'égard des religions. Ceci dit, on observe des contacts assez proches entre la municipalité, la communauté musulmane et les minorités religieuses, et on voit s'amorcer une tendance au regroupement des différentes religions sous l'égide de la mairie. La mairie de la ville d'Omsk a organisé ces dernières années un grand nombre de

⁹ « Совещание у губернатора » [Conférence chez le gouverneur], *Омский вестник*, 4 mai 1996; « Имя в строку », *Омская правда*, 5 mai 1996.

¹⁰ « Общество не может существовать без системы духовных ценностей, если оно думает о судьбе своих потомков » [La société ne peut subsister sans valeurs spirituelles si elle se préoccupe du destin des générations futures], *Омский вестник*, 27 janvier 1998.

manifestations inter-religieuses importantes.¹¹ Il est à noter que les représentants de l'éparchie d'Omsk et Tara ne participent habituellement pas à ce type de manifestations et que les médias, partageant les orientations de l'administration de l'*oblast'*, ne se font pas faute d'accuser la mairie de favoriser les adeptes des sectes et de contribuer ainsi à la « désagrégation spirituelle » de la population.

Dès lors qu'il s'agit des relations entre pouvoirs régionaux et organisations religieuses locales, on ne peut passer sous silence l'activité politique de ces dernières. Si la législation de la Fédération de Russie n'envisage pas la participation des organisations confessionnelles au combat politique,¹² on observe dans l'*oblast'* d'Omsk des cas d'infraction à ce principe. L'un des exemples les plus marquants dans ce domaine aura été la participation aux campagnes pour l'élection des députés à l'assemblée législative de l'*oblast'* (mars 1998) et à la douma d'Etat de la Fédération de Russie (décembre 1999) du directeur général de la firme *Omskvnechtorg*, N.Kourbina, par ailleurs militante de l'Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours et épouse du président de la filiale d'Omsk de l'Église des

¹¹ Par exemple, le débat « Pouvoir et religion » (5 mars 1997), le séminaire interrégional « Société, loi, religion » (22-23 mai 1997), des tables rondes sur les thèmes suivants: « Les confessions traditionnelles de Sibérie: passé et présent » (24 juin 1997), « Comment les organisations religieuses peuvent-elles aider à résoudre les problèmes sociaux des habitants de la ville d'Omsk? » (23 septembre 1997), « L'école d'État et la religion: les normes juridiques de leurs relations dans un État laïque » (15 octobre 1998). Voir N. Filonenko, « Власть и религия » [Le pouvoir et la religion], *Омский вестник*, 20 mars 1997; « Время » (Le temps), *Четверг*, 11, 1997; « Кто там рвется к храму? » [Qui se rue là-bas vers l'église?], *Новое обозрение*, 11, 1997; N. Timohina, « Сekt-символы, религия и власть » [Les sectes-symboles, la religion et le pouvoir], *Вечерний Омск*, 11 mars 1997; L. Dmitrieva, « Путь к миру и согласию » [La voie de la paix et de l'entente], *Вечерний Омск*, 4 mars 1997; « Общество, закон, религия. » [La société, la loi, la religion], *Время*, 9 mai 1997; N. Timohina, « Миссионеры поедут куда полезно » [Les missionnaires iront là où il faut...], *Вечерний Омск*, 9 avril 1997; « В городской администрации состоялась открытая дискуссия, посвященная проблеме «власть и религия » [Une discussion ouverte s'est tenue à la mairie sur le thème « Pouvoir et religion »], *Коммерческие вести*, 10, 1997; « Миссионеры – духовные пастыри или ловцы за душами? » [Les missionnaires: pasteurs ou chasseurs d'âmes?], *Зеркало*, 10, 1997; M. Maškarin, « Общество, закон, религия » [La société, la loi, la religion], *Омское время*, 30 mai 1997; N. Timohina, « Кому-то надо крови, кому-то – законности » [Certains ont besoin de sang, d'autres de légalité], *Московский комсомолец в Омске*, 8, 1997; N. Egorova, « Удержать руку на духовном пульсе современности трудно, но необходимо » [Il est difficile, mais nécessaire de garder la main sur le pouls spirituel de l'époque contemporaine], *Коммерческие вести*, 21, 1997; O. Odincova, « На пути к свободе совести: приобретения и потери » [Sur la voie de la liberté de conscience: acquis et pertes], *Позиция*, 23, 1997; M. Maškarin, « Мэрия: «круглый стол для верующих » [La mairie: une « table ronde » pour les croyants], *Омское время*, 25, 1997; « Конфессии Сибири » [Les religions en Sibérie], *Время*, 25, 1997; N. Jakovleva, « Возлюби ближних, а дальние перебьются » [Aime tes proches, les autres se débrouilleront], *Ореол*, 25, 1997; « Попытка объединить конфессии » [Une tentative pour réunir les différentes confessions], *Омский вестник*, 25 septembre 1997; N. Rudenko, « Последняя корочка хлеба... А дальше? » [Le dernier croûton de pain... Et après?], *Вечерний Омск*, 30 septembre 1997; « Нужна ли школе религия? » [L'école a-t-elle besoin de la religion?], *Новое обозрение-версия*, 21, 1998.

¹² Le point 5 de l'article 4 de la loi fédérale N° 125-FZ « Sur la liberté de conscience et sur les associations religieuses » adoptée en 1997 stipule qu'« une association religieuse ne participe pas aux élections dans les organismes officiels et dans les services de l'administration locale autonome; ne participe pas à l'activité des partis et mouvements politiques, ne leur accorde pas d'aide matérielle ou autre ».

Mormons. Le journal *Omskaïa pravda*, proche des autorités de l'*oblast'*, écrivait que, d'après les services spéciaux, « le militantisme politique inattendu de Natalia Kourbina est directement lié à son appartenance à l'Église et est encouragé par la direction américaine de l'Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours ».¹³

Mais c'est probablement lors de la récente campagne pour l'élection du gouverneur de l'*oblast'* et du maire d'Omsk (5 septembre 1999) que s'est manifesté le plus nettement l'engagement de certaines dénominations dans la vie politique locale. Cela concerne avant tout les musulmans, dont le nombre dans la ville et l'*oblast'* d'Omsk atteint presque 250 000, ce qui fait de cette communauté une force capable d'exercer une influence déterminante sur l'équilibre politique de la région.¹⁴ Ainsi, un certain Karamyssov, se présentant comme conseiller du mufti de la Direction spirituelle des musulmans de Sibérie, est intervenu sur l'une des chaînes de télévision de l'*oblast'*, appelant à reconduire le gouverneur sortant, L. Polejaïev, alors en ballottage. Cette prise de position suscita l'intervention indignée du mufti Z. Chakirzianov en personne, dans laquelle il déclarait qu'il n'avait pas le moindre conseiller Karamyssov, et qu'une telle fonction n'existait pas. Z. Chakirzianov n'en a pas moins soutenu, dans les faits, le gouverneur sortant. Le principal adversaire du mufti, N. Achirov, chef de la Direction spirituelle des musulmans de la partie asiatique de la Russie, a fait également campagne pour L. Polejaïev.

Un autre exemple de scandale politique fut l'ouverture à Omsk, le 6 août 1999, d'une école coranique (medressa) et d'une maison des services rituels auprès de la mosquée, unique dans la partie asiatique de la Russie. À la cérémonie assistaient, en qualité d'invités d'honneur, le maire de la ville, V. Rochtchoupkine, et le député de la douma d'État, le communiste A. Kravets. Pendant cette cérémonie, les leaders musulmans de la région émirent de violentes critiques contre le candidat au poste de maire, O. Chichov: la mosquée, construite par l'entreprise « Mostovik » qu'il dirigeait, présentait de nombreuses malfaçons, que Chichov avait tardé à réparer. À l'invitation du sponsor de la construction, le président du fonds de bienfaisance pour le développement spirituel tatar *Khilial*, R. Baïazitov, on enleva et brisa la plaque accrochée à l'entrée, mentionnant le nom de l'entreprise principale et celui de son directeur. Les leaders musulmans appelèrent ensuite les fidèles à donner leur voix, lors des élections à la mairie d'Omsk, à V. Rochtchoupkine. De plus, un tract fut distribué en ville, appelant à ne pas voter pour O. Chichov.

¹³ N. Korzennikov, « Гражданка Курбина и ее достоинства » [La citoyenne Kurbina et ses mérites], *Омская правда*, 10 décembre 1999; voir aussi V. Barkovskij, « Кандидат от мормонов » [Le candidat des mormons], *Время*, 18 mars 1998.

¹⁴ N. Jakovleva, " Олег Шишов поссорился с Аллахом " [Oleg Šišov s'est brouillé avec Allah], *Новое обозрение*, 33, 1999, p. 7; E. Agarova, « В Омске открыли дом ритуальных услуг » [Ouverture à Omsk d'une maison des services rituels], *Губернские ведомости*, 31, 1999, p. 2; « Памятные доски не только устанавливают, но и разбивают » [Les plaques commémoratives: on les pose et on les brise], *Омская правда*, 11 août 1999, p. 2.

6. L'attitude des filiales régionales des partis et des mouvements socio-politiques à l'égard des confessions

La question religieuse s'est fortement politisée ces dernières années en Russie; plus d'une force politique a tenté de « jouer la carte confessionnelle » pour parvenir à ses fins. Ainsi à Omsk, l'antenne régionale de l'Union du peuple russe a acquis une large notoriété et l'essentiel de son « capital politique » grâce à sa lutte tapageuse et acharnée contre les « cultes totalitaires » et les « confessions étrangères sur le territoire de l'*oblast'* ». L'action publique de ce parti contre les cultes commença le 4 avril 1996 par un piquet de militants devant le palais de la culture Baranov, qui abrite le centre de la communauté de l'Église du Christ d'Omsk. À la suite de cette action, ce parti lança toute une série d'appels, adressés au président de la Fédération de Russie, aux députés de la douma d'État, aux autorités de l'*oblast'*, aux cosaques, exigeant l'attribution à la religion orthodoxe du statut de religion d'État, et l'interdiction de toutes les organisations religieuses non traditionnelles comme anti-russes et anti-orthodoxes.

En 1996-1997, l'Union du peuple russe a organisé à Omsk un certain nombre de meetings, développé dans les médias une virulente campagne contre les cultes et fondé la « Société de défense de la famille et de la personne », appelée à contribuer à la réhabilitation des victimes des « cultes totalitaires ». À l'actif de ce parti, on trouve également l'organisation d'une série de tables rondes (y compris sur le thème de « La destruction des principes spirituels et moraux, religieux et culturels de la Russie »). Comme il a déjà été mentionné plus haut, l'Union du peuple russe avait également préparé un projet de loi régional très radical « Sur la réglementation de l'activité des sectes, des filiales des organisations religieuses étrangères, des prédicateurs et missionnaires indépendants sur le territoire de l'*oblast'* d'Omsk ». Dans cette action, l'Union du peuple russe bénéficiait visiblement du soutien des autorités de l'*oblast'*, alors qu'elle était en délicatesse avec les autorités de la ville. Ainsi, en mai 1996, les leaders de l'antenne régionale de cette organisation se sont vu infliger une amende par la mairie pour avoir organisé une manifestation non autorisée dans le centre de la ville avec des slogans dirigés contre les nouveaux cultes. De leur côté, les militants de cette organisation ont cherché à perturber le séminaire « Société, loi, religion », organisé par la mairie. Parmi les différentes confessions, l'objet principal de leur vindicte était l'Église du Christ: en plus des piquets devant leurs lieux de prières, les représentants de l'Union du peuple russe ont organisé une collecte de signatures pour protester contre la construction à Omsk d'un édifice de culte de cette Église, citant dans presque toutes leurs interventions publiques l'Église du Christ comme l'exemple même de la « secte totalitaire », dirigée depuis l'Amérique et servant les intérêts géopolitiques des États-Unis. Or ces accusations sont également avancées par les représentants de l'administration de l'*oblast'*.

Devant cette situation, la communauté de l'Église du Christ d'Omsk n'est pas restée inactive: ses dirigeants ont adressé des plaintes contre l'Union du peuple russe aux instances dirigeantes et aux rédactions des principaux médias. Un certain nombre

d'autres dénominations protestantes ont pris la défense de cette Église (l'Église « La Bonne nouvelle », la « Société chrétienne de miséricorde », la « Société biblique d'Omsk » et d'autres), tout comme le directeur de l'Institut de la religion et du droit, V. Ptchelintsev, membre de la Commission consultative d'experts auprès du conseil pour les questions de liberté de conscience de la douma d'État de la Fédération de Russie, et des représentants de la mairie. Le scandale autour de l'Église du Christ fut probablement l'un des conflits les plus sérieux de ces dernières années sur le terrain religieux à Omsk. De façon générale, la lutte de l'Union du peuple russe contre les nouveaux cultes a provoqué une sérieuse inquiétude parmi les partisans des nouveaux mouvements religieux, et a conduit un grand nombre d'entre eux à réduire considérablement leur activité publique. Cependant, depuis la fin de l'année 1997, le militantisme de l'Union a commencé à régresser, et à l'heure actuelle elle est à peine visible dans le paysage politique de la région.¹⁵

¹⁵ Voir les articles suivants: « Дорогие Омичи » [Chers habitants d'Omsk], *Коммерческие вести*, 14, 1996; « Призрак Аум Синрикэ мерещится в Омске » [Le fantôme d'Aum Sinriке apparaît à Omsk], *Омский вестник*, 4 Avril 1996; « Пикет – «привет» от РОДа » [Un piquet en guise de salutation du ROS], *Вечерний Омск*, 10 avril 1996; « За веру родную стали в пикет » [Des gens organisent un piquet pour défendre la foi nationale], *Новое обозрение*, 15, 1996; « Вернуть России россиян » [Rendre les Russes à la Russi], *Омский вестник*, 11 avril 1996; « Религия: Конфликт » [Religion: le conflit], *Ореол*, 16, 1996; « Братьям-казакам, воинам христовым » [A nos frères cosaques, guerriers du Christ], *Омский вестник*, 11 avril 1996; « Духовность? Просветление? Зомбирование? » [Spiritualité? Révélation? Manipulation?], *Коммерческие вести*, 24 avril 1996; E. Nazarenko, « Сектантам объявлен протест » [Protestation contre les adeptes des sectes], *Вечерний Омск*, 5 mai 1996; « Так за царя, за родину, за веру? » [Alors pour le tsar, pour la patrie, pour la foi?], *Коток*, 8 mai 1996; « Губернатор службу безопасности защитил » [Le gouverneur a défendu les services de sécurité], *Зеркало*, 19, 1996; A. Zelenov, « Алан Даллес и теперь живет всех живых », [Alan Dulles est encore bien vivant], *Криминал-экспресс*, 12 mai 1996; « Институт религии и право заступился за Церковь Христа » [L'Institut de la religion et du droit a pris la défense de l'Église du Christ], *Новое обозрение*, 20, 1996; A. Drobyshev, « Политика, Религия, Закон » [La politique, la religion, la loi], 18 mai 1996; « Вставай, страна огромная! » [Lève-toi, pays immense!], *Вера и мужество*, 6, 1996; S. Kuzmenko, « Открытое письмо председателю ЗСОО Варнавскому В.А. » [Lettre ouverte au président du ZSOO V.A. Varnavskij], *Коммерческие вести*, 48, 1996; « РОД отступить не намерен » [L'Union du peuple russe n'a pas l'intention de faire machine arrière], *Омский вестник*, 28 novembre 1996; « Религия: Конфликт » [Religion: le conflit], *Ореол*, 7, 1997; В. Kurbin, « Секс, секты и политика » [Sexe, sectes et politique], *Омский вестник*, 27 février 1997; « Открытое письмо Координационного совета омского областного отделения Российского Общественного Движения » [Lettre ouverte du Comité de coordination de la section du Mouvement social de Russie pour la région d'Omsk], *Коммерческие вести*, 23, 1997; A. Kazannik, « Лапши на уши » [On nous rabat les oreilles de mensonges], *Омский вестник*, 27 février 1997; « РОД предложил правительству мораторий на секты » [L'Union du peuple russe a proposé au gouvernement un moratoire sur les sectes], *Омский вестник*, 5 juin 1997; A. Morozova, « Сторонники РОДа против народа » [Les partisans de l'Union du peuple russe contre le peuple], *Время*, 20, 1997; К. Knutkov, « Братва, почему опиум для народа? » [Amis, combien coûte l'opium du peuple?], *Время*, 24, 1997. « уши » [What a load of rubbish!], *Омский вестник* [Omsk Herald], 27 February 1997; « РОД предложил правительству мораторий на секты » [Russian Social Movement says the government should impose a moratorium on sects], *Омский вестник* [Omsk Herald], 5 June 1997; A. Morozova, « Сторонники РОДа против народа » [Russian Social Movement supporters against the people],

Les antennes régionales des autres partis et mouvements socio-politiques n'interviennent pas de façon aussi radicale dans la gestion des problèmes religieux, même si la plupart d'entre eux (comme le Parti libéral-démocratique de Russie, le mouvement « Honneur et patrie », l'« Unité nationale russe », la société « La Garde blanche », etc.) affichent leur soutien aux confessions traditionnelles et adoptent une attitude négative à l'égard des nouveaux mouvements religieux. La plupart des structures socio-politiques d'Omsk n'ont d'ailleurs pas d'influence notable sur la vie politique locale, et les partis dont le seul nom témoigne de leur orientation confessionnelle (Parti orthodoxe de Russie, Parti chrétien-démocrate de Russie, etc.) sont à peine visibles.

Il convient néanmoins de noter qu'un certain nombre de conflits ont été provoqués par l'antenne locale du Parti communiste de la Fédération de Russie. En 1997, celle-ci s'est violemment élevée contre l'intention des autorités locales de reconstruire au centre de la ville la cathédrale Saint-Élie à l'emplacement de la statue de Lénine, lieu de toutes les manifestations des partis de gauche. La pression des communistes fut tellement forte que l'éparchie et les autorités ont dû renoncer à leur projet. Environ un an plus tard, à l'automne 1998, éclata à nouveau un gros scandale: les leaders de la fraction du Parti communiste à l'assemblée législative régionale accusèrent l'administration de l'*oblast'* d'attribuer d'importantes sommes sur les crédits hors budget à la construction d'édifices du culte orthodoxe, alors que la région manquait d'argent pour couvrir les besoins sociaux. Il est difficile de déterminer dans quelle mesure de tels conflits sont dus à une attitude de principe des communistes d'Omsk à l'égard de la religion en général, et de l'orthodoxie en particulier. Il est plus probable que ces incidents ont des dessous purement politiques: l'organisation du Parti communiste est la principale force d'opposition de la région et profite de toutes les occasions pour s'opposer au gouverneur.¹⁶ C'est sans doute également de cette façon qu'il faut apprécier leur critique radicale de la politique de coopération étroite avec l'Église orthodoxe, menée par l'*oblast'*, et les attaques contre le métropolite Théodosie, formulées il y a quelque temps par les partisans locaux de l'Union du peuple russe.¹⁷

7. Conclusion

La situation religieuse à Omsk se distingue par sa complexité et ses traits contradictoires. Comme le montrent les recherches sociologiques, le nombre des

Время [Time], 20, 1997; K. Knutkov, «Братва, почему опиум для народа?» [Hey guys, what is the opium of the people going for?], *Время* [Time], 24, 1997.

¹⁶ N. Russinov, «И долг, и историческая справедливость» [C'est à la fois un devoir et la vérité historique], *Омская правда*, 13 octobre 1998; M. Lebedev, «Богу – Кесарево?» [Rendre à Dieu ce qui appartient à César?], *Вечерний Омск*, 8 octobre 1998; «Православные могут обидеться» [Les orthodoxes peuvent s'offenser], *Oreol*, 36, 1998; S. Vassileva, «Куда же идти за утешением?» [Où donc chercher la consolation?], *Омский вестник*, 22 octobre 1998.

¹⁷ K. Knutkov, «Братва, почему опиум для народа?» [Amis, combien coûte l'opium du peuple?], *Время*, 24, 1997; A. Grass, «Братва, почему опиум для народа? – 2», *Время*, 26, 1997; N. Salohin, «Кузьма Кнутков против Сергея Бабурина» [Kuz'ma Knutkov contre Serge Baburin], *Омская правда*, 16 juin 1997.

athées et des croyants convaincus est relativement peu élevé. La majeure partie de la population se trouve dans une situation d'indétermination spirituelle, hésitant entre croyance et incroyance. Cependant, même si le sentiment religieux est instable, la population éprouve plus d'attrance pour la religion que pour l'athéisme. Le sentiment d'appartenance à l'orthodoxie et au christianisme en général est très répandu, mais la pratique religieuse (assiduité à la liturgie, observance des rites religieux) reste faible. Le rattachement à une confession particulière, mentionné par les personnes interrogées, garde un caractère formel; les croyances restent très éloignées du dogme et les traditions dans le domaine religieux ont un caractère flou. La majorité de la population exprime sa foi sous des formes non institutionnalisées, sans adhérer aux structures religieuses organisées.

Certains facteurs, comme les scandales autour des nouveaux mouvements religieux du type de la « Fraternité blanche », le renouveau de l'activité missionnaire de l'Église orthodoxe, la violente poussée des tendances anti-sectes des années 1990, l'adoption d'une loi fédérale beaucoup plus restrictive sur les organisations religieuses, l'appui des autorités aux confessions traditionnelles, exercent une influence notable sur l'évolution religieuse dans cette région. Le pluralisme religieux y apparaît néanmoins comme un fait irréversible. Omsk peut être pris comme exemple d'une région de Russie où règne un haut niveau de stabilité religieuse. Il semble qu'il n'y ait pas à redouter dans cette région, tout au moins à court terme, de graves conflits sociaux entre les différentes religions.

Sur l'auteur

Vladimir Borisovitch Iachine travaille comme expert au Centre de recherches en sciences humaines, sociales, économiques et politiques II (GEPI-Tsentr-II) à Omsk. Docteur en histoire, il enseigne actuellement à la chaire d'histoire de l'Université d'Etat d'Omsk, ainsi qu'à la chaire d'histoire et de théorie des religions de la faculté de théologie et des cultures mondiales de cette même Université.

Adresse: Centre de recherches en sciences humaines, sociales, économiques et politiques II, GEPI-Tsentr-II, Omsk, Federation de Russie; e- mail: plesen@center.omsk.su

Annexe

Accord entre l'administration de l'oblast' d'Omsk et l'éparchie d'Omsk et Tara, signée par le chef de l'administration de l'oblast' d'Omsk, le gouverneur L.K. Polejaev et le chef de l'éparchie d'Omsk et Tara, le métropolite Théodose le 13 mars 1999

« En vue du renouveau spirituel de la société et du renforcement de la coopération dans le domaine de l'instruction, de la culture et de la santé publique, l'administration de l'oblast' d'Omsk et l'éparchie d'Omsk et Tara ont adopté les points suivants:

- (1) agir conjointement dans l'application de cet accord sur la base des lois fédérales "Sur la liberté de conscience" et "Sur l'instruction".
- (2) Conformément à l'article 9 de la Loi sur la liberté de conscience, accorder des cours facultatifs de religion dans les écoles, les écoles spéciales et les établissements d'enseignement supérieur, en fonction du souhait des parents et des étudiants.
- (3) Favoriser la création, la mise en œuvre et le contrôle de projets innovants à orientation pédagogique et spirituelle, ainsi que de programmes et de manuels orientés vers le renouveau et le développement de la religion, de la culture et de l'instruction dans l'*oblast'* d'Omsk.
- (4) Participer à des projets concrets portant sur l'élaboration du contenu de l'enseignement religieux, de l'éducation morale, de la culture, de la charité; contribuer à la création de programmes d'instruction et de manuels pédagogiques sur l'histoire de la culture, l'histoire des religions, susceptibles d'élever le niveau spirituel et moral.
- (5) Participer conjointement à l'amélioration de la formation et du recyclage des cadres dans le domaine de l'histoire de la culture et l'histoire de l'Église orthodoxe russe et de la charité chrétienne.
- (6) Accorder des licences et des accréditations aux établissements indépendants d'enseignement général pratiquant un enseignement dont le contenu est orienté vers l'orthodoxie.
- (7) Organiser régulièrement des conférences, des séminaires, des tables rondes consacrés aux problèmes de la culture religieuse, de l'instruction et de la charité.
- (8) Agir conjointement pour apporter un réconfort psychologique aux malades et invalides, leur donner accès aux sacrements et à la célébration des rites orthodoxes.

- (9) Favoriser le renforcement de la famille et la restauration de ses bases morales.
- (10) Contribuer à la découverte, à la conservation et à la mise en valeur du patrimoine historique et culturel des peuples de l'*oblast'* d'Omsk.
- (11) Examiner la possibilité d'ouvrir un Centre religieux orthodoxe.
- (12) Participer au renouveau des traditions de service et de fidélité à la Patrie, à la préparation morale des jeunes au service dans les rangs de l'armée nationale, participer à l'assistance aux anciens combattants, aux anciens des forces armées, des forces de police, aux familles des militaires morts au combat.
- (13) Organiser en commun des manifestations consacrées aux dates importantes de l'Église orthodoxe, y compris aux fêtes traditionnelles, des expositions d'icônes et d'objets du culte provenant des fonds des musées de la région, organiser des festivals de musique religieuse et de chœurs d'églises.
- (14) Développer les relations culturelles et religieuses internationales. »

Religion et système éducatif en Russie¹

MIKHAÏL SIVERTSEV

Académie des Sciences de Russie, Moscou

Les relations entre religion et enseignement sont en Russie actuellement très instables. Elles renvoient aux problèmes de toutes sortes que rencontre aujourd'hui le pays, et s'établissent aussi dans un contexte de globalisation et de transnationalisation des réseaux tant religieux qu'éducatifs. Les paysages religieux et éducatif évoluent indépendamment l'un de l'autre, à des rythmes différents, et les logiques d'interaction avec les sphères politique, économique et culturelle sont multiples et diverses. On voit ainsi des institutions religieuses en voie de modernisation utiliser les techniques d'éducation les plus traditionnelles et, en revanche, des institutions traditionalistes s'appuyer sur les technologies d'avant-garde. Même si les relations entre religion et système éducatif ne sont pas encore clairement définies, diverses logiques permettent d'éclairer la question de l'éducation et de la gestion de la pluralité religieuse.

1. Un paysage éducatif très varié

La législation actuelle autorise les religions dites « traditionnelles » à ouvrir des écoles secondaires et des instituts supérieurs. Les programmes éducatifs de ces établissements sont de deux types. Les uns intègrent dans leurs cursus un enseignement général, selon les normes éducatives définies par le ministère de l'Éducation, et délivrent, outre un diplôme religieux, un diplôme d'État correspondant. Les autres se limitent à un enseignement religieux.²

Au sein des établissements publics apparaissent de nouvelles matières dont la délimitation n'est pas encore rigoureusement définie: l'histoire des religions et la théologie. Les principales difficultés résident dans le flou qui entoure le diplôme lui-même. De plus, on ne sait pas encore de façon précise si les établissements publics peuvent former des théologiens. En pratique, c'est l'administration des différents établissements qui tranche, chacune à sa façon, en fonction de ses préférences idéologiques, mais aussi en fonction de ses capacités à faire reconnaître par le ministère de l'Éducation les nouvelles matières enseignées.

¹ Ce texte a été traduit et remanié par Kathy Rousselet.

² Pour une description précise du système éducatif actuel, on lira avec profit C.Sigman, « Quel système éducatif pour la Russie », *Le courrier des pays de l'Est*, 1007, août 2000, p. 32-44, et le dossier paru dans la *Revue d'Études Comparatives Est-Ouest*, 3, 2000.

Les établissements publics et privés se différencient par leur mode de contrat avec l'Etat et leur type de financement. La difficulté à établir des contrats avec l'Etat oblige certains établissements privés à prendre la forme d'« organisations religieuses et éducatives », qui ont légalement le droit d'organiser des cours et des séminaires dans le domaine religieux, mais qui ne peuvent pas délivrer de diplôme; ils ne peuvent fournir que des certificats attestant que l'étudiant a suivi un certain nombre d'enseignements. En revanche, de nombreux établissements privés, sous contrat avec l'Etat, et qui ne sont pas des établissements confessionnels, n'intègrent aucune discipline religieuse dans leurs programmes. Certains établissements, n'appartenant à aucun mouvement dit « traditionnel », mais étroitement liés à tel ou tel groupe religieux, essaient d'obtenir, en tant qu'établissements non confessionnels, l'autorisation d'enseigner l'histoire, l'histoire de la culture ou les langues. C'est en particulier le cas d'établissements fondés par des Nouveaux mouvements religieux.

Il existe par ailleurs des réseaux éducatifs religieux non enregistrés. Ce type d'organisation remonte à la période soviétique, lorsque maints groupes religieux évitaient tout contact avec le pouvoir autoritaire. Aujourd'hui le contexte n'est plus le même, mais l'instabilité et le caractère peu défini des relations entre les religions et le pouvoir poussent certaines organisations religieuses à ne pas entrer en contact avec les autorités étatiques. Dans la mesure où la législation actuelle n'empêche pas les groupes religieux d'exister, selon une durée indéterminée, en dehors de tout cadre étatique (en particulier lorsque le groupe religieux ne cherche pas à être enregistré comme organisation religieuse au bout de 15 ans), on voit se développer des structures éducatives non enregistrées. Dans de telles structures, qui souvent cherchent à faire renaître les formes traditionnelles de relations maître—disciple propres aux cultures religieuses anciennes, l'éducation se fait sur un mode plus individuel.

2. La commercialisation de l'enseignement

La « commercialisation » de l'éducation exerce une influence certaine sur les relations entre religion et éducation et empêche, en particulier, une partie importante des jeunes de suivre un enseignement laïque de qualité. La ségrégation, qui s'opère selon des critères strictement économiques, est d'autant plus forte que certaines structures qui n'affichent pas leur caractère payant le sont de fait. Et l'inégalité des chances au niveau éducatif renforce et reproduit la différenciation sociale et économique croissante.

Les relations entre les structures d'enseignement payant et celles qui dispensent un enseignement gratuit sont complexes et ne sont pas encore définitivement fixées, mais on peut d'ores et déjà affirmer que cette évolution du système éducatif russe et la forte différenciation sociale qu'elle engendre ont des conséquences non négligeables sur l'intérêt porté aux établissements confessionnels. Une partie de la jeunesse se trouve en effet devant le dilemme suivant: bénéficier soit d'un enseignement laïque de piètre qualité soit d'une formation valable, mais dans le

cadre d'établissements confessionnels. Et c'est ainsi qu'une jeunesse indifférente aux questions religieuses se voit contrainte de marquer son appartenance à telle ou telle confession, faute de pouvoir se former dans des structures laïques.

En effet, les structures confessionnelles ne sont en général pas payantes et, comme nous l'écrivions plus haut, de nombreux établissements offrent un enseignement général. On voit désormais fleurir les projets éducatifs communs à des universités laïques et confessionnelles; c'est alors l'université privée qui prend en charge le financement, sans que les étudiants n'aient à en supporter le coût. Les projets privés non commerciaux, proposés par les structures confessionnelles, se développent également au niveau de l'enseignement secondaire qui, laissé à l'abandon par l'Etat, ne bénéficie pas pour autant du soutien de fondations.

3. Une très large autonomie des structures d'enseignement

Les relations entre religion et éducation dans la Russie actuelle se font dans un contexte où se multiplient les modèles éducatifs et les formes de religion. Chacun se trouve devant la possibilité d'un choix de stratégie et d'enseignement. Le niveau de décision passe ainsi de l'Etat et de la hiérarchie ecclésiastique à celui de l'école, de l'université, de la paroisse et du groupe religieux et c'est ce qui explique le changement incessant d'actes normatifs destinés à régler les relations entre religion et enseignement. Dans ce contexte instable, les structures religieuses et laïques agissent de façon autonome, tentant de trouver les partenaires adéquats pour atteindre leurs objectifs éducatifs. Cette autonomie est plus particulièrement visible dans la préparation des programmes d'éducation et l'adaptation aux nouvelles techniques éducatives.

Dans cette situation d'instabilité se multiplient les projets de réforme du système éducatif, qui donnent des réponses radicalement opposées aux mêmes questions clés. Ainsi, à la question s'il faut introduire dans des établissements laïques des cours d'enseignement religieux on peut trouver tant des projets de soutien de l'Etat à l'enseignement religieux que des projets s'opposant à toute présence d'un quelconque élément confessionnel dans les institutions laïques. Le seul dénominateur commun à ces projets, novateurs ou conservateurs, réside dans l'impossibilité de les mettre en œuvre à un niveau national.

Au-delà de ces différents facteurs, le défi majeur aux institutions est celui de la globalisation et du développement des réseaux transnationaux tant religieux qu'éducatifs. Chaque université ou école, qu'elle soit laïque ou confessionnelle, a désormais la possibilité, si elle en a les moyens économiques, de s'insérer dans des structures internationales et d'échapper ainsi aux structures régionales et fédérales; et cela change fondamentalement les données de la relation entre religion et enseignement qui se situe alors à un niveau tout autre. Le processus de globalisation et la transnationalisation des réseaux réduisent de façon significative l'influence des facteurs socio-politiques locaux.

Dans ce contexte d'instabilité et d'autonomisation des structures d'enseignement, on assiste peu à peu à la faillite du modèle laïque et libéral d'éducation. De nos jours préférence est désormais donnée par les utilisateurs à l'enseignement général dans les établissements confessionnels, de meilleur niveau que dans les autres établissements.³ Il n'est alors pas inutile de se pencher sur les positions tenues par l'Eglise orthodoxe russe dans le domaine éducatif.

4. L'Eglise orthodoxe et la question de l'éducation

L'Eglise orthodoxe russe s'est traditionnellement toujours refusée à prendre position sur les questions de société, distinguant nettement le temporel et le spirituel. Cette attitude fut longtemps considérée comme la seule possible dans les relations qu'elle voulait entretenir avec l'Etat. La dernière décennie a néanmoins placé l'Eglise orthodoxe devant une situation inédite: jamais auparavant, la société russe n'avait vécu une telle pluralité religieuse et jamais l'individu n'avait autant eu la possibilité de faire son choix religieux indépendamment du poids de la tradition et de l'institution religieuse. La religion orthodoxe étant devenue une confession parmi d'autres, même si elle est considérée comme « traditionnelle », l'Eglise orthodoxe russe se devait de penser de façon renouvelée à son rôle dans la société. Et c'est en grande partie afin de répondre aux nouveaux défis lancés par la société et par les autres groupes religieux qu'elle a adopté en août dernier les *Fondements de doctrine sociale*, qui reflètent, d'après le texte lui-même, la position officielle de l'Eglise à l'égard de l'Etat et de la société sécularisée.

Or la quatorzième partie de ce document consacrée à la science, la culture et l'éducation profanes déclare que l'Eglise utilise les formes culturelles propres à son temps, à la nation et aux différents groupes sociaux. Dans le troisième alinéa, portant sur les problèmes d'éducation, l'Eglise affirme ouvertement, pour la première fois, que « la tradition chrétienne respecte l'enseignement profane » et considère, en renvoyant le lecteur aux Pères de l'Eglise, que « les sciences profanes sont indispensables au croyant »; toute attitude d'hostilité à l'égard de la culture est condamnée. On lit un peu plus loin que « d'un point de vue orthodoxe, il serait préférable que tout le système éducatif soit fondé sur des principes et des valeurs chrétiens; cependant, l'Eglise, suivant une tradition multiséculaire, et par souci de la liberté de l'homme, respecte l'école laïque et est prête à entretenir des relations avec elle ».

Le texte souligne à quel point le christianisme est essentiel à la culture nationale russe et affirme, en filigranes, l'identité Russe-orthodoxe.⁴ L'Eglise orthodoxe prend position contre les structures éducatives mises en place par les Nouveaux mouvements religieux: « Les croyants orthodoxes regrettent l'emprunt, sans aucun recul critique, de normes, programmes et principes éducatifs propres à des

³ Ainsi les matières classiques, comme les langues anciennes par exemple, deviennent une partie indispensable de l'enseignement confessionnel.

⁴ Voir à ce sujet, le texte d'A. Agadjanian.

organisations connues pour leur attitude négative à l'égard du christianisme en général et de l'orthodoxie en particulier. On ne peut passer sous silence la dangereuse pénétration dans l'école laïque des tendances occultes et néopaïennes, ainsi que des cultes destructeurs. »

Etant donné la faiblesse des moyens économiques et humains de l'Eglise, les écoles confessionnelles restent encore peu nombreuses et la majorité des enfants issus de familles chrétiennes font leurs études dans les écoles laïques. C'est ce qui explique que « l'Eglise juge utile et indispensable la mise en place, en fonction du désir des enfants et de leurs parents, de cours d'éducation chrétienne dans les écoles laïques. » Le système éducatif apparaît dans les *Fondements de doctrine sociale* comme un domaine essentiel de coopération entre l'Eglise et l'Etat. Alors qu'une grande partie de la population aurait perdu la plupart de ses repères, la tradition, au sens général du terme, est invoquée pour contribuer aux nouvelles constructions identitaires, et l'Eglise se sent « appelée à aider l'école dans sa mission éducative » et à œuvrer à cette tâche.

Cette question a fait l'objet des IX^{èmes} Entretiens pédagogiques de Noël, organisés en janvier 2001 par le département de l'enseignement religieux et de la catéchèse du Patriarcat de Moscou. En ouverture, tant le patriarche Alexis II que N.D. Nikandrov, président de l'Académie de l'éducation de Russie, y ont affirmé leur volonté de collaborer. Soulignant que « l'avenir du peuple tout entier dépendait de l'éducation orthodoxe », le patriarche a conseillé l'introduction dans la formation des jeunes de l'enseignement des valeurs traditionnelles, celles-ci ayant un caractère moins universel que spécifiquement national; il renvoyait ainsi dos à dos l'héritage occidental et l'héritage oriental de la culture russe. N.D. Nikandrov lui a répondu au nom de l'Etat, même s'il n'existe pas, comme nous l'avons écrit plus haut, de position unique de l'Etat en la matière. Se fondant sur l'article 28 de la Constitution, portant sur la liberté de conscience, il a affirmé que dans la mesure où le choix religieux ne pouvait se faire qu'en connaissance de cause, il fallait insister sur l'information; le droit de diffuser les convictions religieuses n'étant pas limité par la Constitution, « l'enseignant orthodoxe ne doit pas transformer un cours d'histoire en cours d'histoire biblique. Mais le droit d'exprimer son propre avis, et en particulier son avis d'orthodoxe sur différents aspects de l'histoire russe et mondiale, est garanti par la Constitution. », a-t-il ajouté. Tant l'école que les médias devraient être ouvertes aux thèmes religieux, qui devraient être abordés tant par des laïcs que par des prêtres. A travers l'éducation, il faudrait transmettre à la jeunesse les « valeurs orthodoxes éternelles » et le président de l'Académie de l'éducation de Russie a proposé l'introduction de cours d'« éducation morale, spirituelle et patriotique »; rappelant par son discours d'anciennes logiques soviétiques, il réduisait ainsi le religieux à la morale et au patriotisme.

Sur l'auteur

Mikhaïl Sivertsev, entré à l'Institut des Etats-Unis et du Canada de l'Académie des Sciences de Russie après des études d'économie à l'Université d'Etat de Moscou,

enseigne actuellement à la chaire d'histoire comparée des religions à l'Université d'Etat des sciences humaines de Russie (RGGU) et à la faculté de journalisme de l'Université d'Etat de Moscou. A partir de 1995, il devient expert pour les questions religieuses auprès du parlement de la Fédération de Russie, et de 1996 à 1998 à l'administration du président. Il anime la fondation « Le dialogue inter-confessionnel », qu'il a créée, sous le patronage du Congrès juif mondial, en 1993.

Adresse: Institut des Etats-Unis et du Canada, Académie des Sciences de Russie, Khlebnj Pereulok 2/3, Moscou, Federation de Russie.