

l'analyse de l'A, qui, en s'appuyant sur une excellente connaissance de la littérature spécialisée, procède avec un soin et une rigueur extrêmes dans son analyse des paradigmes qu'il remet en question. Face à ce bilan, les critiques qu'on pourrait lui faire sont de bien peu de poids. Par exemple, comme on l'a vu, il affirme que l'énigme italienne constitue une remise en question simultanée des deux paradigmes, l'ancien et le nouveau. C'est peut-être vrai : mais ce n'est guère compatible avec la théorie de Kuhn, pour qui une énigme est le produit des opérations de nettoyage opérées dans le cadre d'un paradigme : c'est le paradigme même, par sa structure contraignante, qui donne naissance aux énigmes ; chaque paradigme génère sa propre famille d'énigmes. On ne voit donc guère (en tout cas en restant dans la stricte orthodoxie kuhnienne, que l'A. ne remet jamais en question) comment une même énigme pourrait remettre en question deux paradigmes différents. La seule critique que l'on pourrait faire à l'A., ce serait donc peut-être d'avoir pris *trop au sérieux* l'idée de paradigme, ce qui donne parfois à sa démarche l'allure d'un travail affichant une prétention à la scientificité qui pourrait, aux yeux de certains, desservir un propos par ailleurs très stimulant et instructif sur le fond.

Olivier Tschannen.

120.11

DUVAL (Maurice).

Un ethnologue au Mandarom. Enquête à l'intérieur d'une secte. Paris, PUF, 2002, 220 p. (annexes) (coll. « Ethnologies »).

ÉTIENNE (Bruno).

La France face aux sectes. Paris, Hachette Littératures, 2002, 318 p. (annexes, bibliogr.).

Ce n'est pas sans perplexité que je recense ces deux ouvrages, rédigés par des auteurs en colère, insuffisamment objectifs. Le premier, M.D., a fait le choix difficile de l'enquête de terrain dans un groupe répertorié comme « secte » par le rapport parlementaire Gest et Guyard, et de fait peu enclin à ouvrir grandes ses portes. Le second, rédigé en collaboration avec Roger Devulder, Raphaël Liogier, Thierry Mudry, et M.D., poursuit le débat ouvert en 1996 par Massimo Introvigne (*Pour en finir avec les sectes*, [cf. *Arch.* 102.31]) sur les conséquences de la volonté politique anti-secte française. Après la fameuse liste, cette volonté a conduit à l'élaboration d'une loi très explicitement conçue pour lutter contre les sectes. Les chercheurs au fait de ce débat se sont opposés à la liste puis à cette loi. Pour autant, il ne me

semble pas qu'ils soient nécessairement tous d'accord avec les positions que les A.A. défendent ici, même si B.E. cite « la profession » comme si elle ne parlait que d'une seule voix. Toute l'introduction de M.D. souligne au contraire les problèmes auxquels ladite « profession » l'a confronté. Dans un premier temps en effet, celui-ci fut détaché de son poste de maître de conférence pour mener à bien son étude ethnographique sur le Mandarom par la commission 38 du CNRS. Cependant, son détachement ne fut pas renouvelé au motif que ses « projets sont apparus comme insuffisamment distanciés ». Par ailleurs, son travail fit l'objet de censures de la part de certains de ses collègues sociologues. Si l'unanimité régnait dans « la profession » quant aux modalités de traitement de la question des sectes, une telle mise à l'écart aurait été inimaginable. Mais le sujet est si sensible qu'il induit des réactions d'une nature au moins aussi politique que scientifique au cœur même de la recherche.

Avant d'en venir au contenu de ces ouvrages que j'ai trouvé effectivement « insuffisamment distanciés », il est nécessaire de poser la question du droit à la censure. On ne peut nier que des ouvrages qui prennent la position courageuse mais parfois extrême de s'opposer à l'avis général de la population française « hypothèquent » d'une certaine manière la « réputation médiatique » du CNRS ou du chercheur qui les édite. Le CNRS ne s'est-il pas ainsi vu surnommé « le centre national de recrutement des sectes », et certains chercheurs, des « vendus » ? Mais à bien y réfléchir, les chercheurs ne sont pas là pour avoir bonne réputation. Il ne doit pas y avoir entre eux de censure au nom implicite d'un « politiquement correct » – qu'il faut entendre en l'occurrence ici par ni trop distancié et critique ni trop peu, comme si le juste milieu était garant de l'objectivité. Or il suffit de regarder la bibliographie des ouvrages pour se rendre compte que chacun y met sa touche pour censurer les auteurs dont il connaît les publications mais dont il n'apprécie pas l'orientation. D'une publication à l'autre, on masque ainsi les divergences, on étouffe le débat.

Vu l'extrême sensibilité française autour de ces questions de sectes, il faut admettre qu'il est tout simplement impossible de faire une étude parfaitement distancée et objective d'un groupe. Soit on fait le choix d'étudier le groupe de l'intérieur, et l'on sait alors qu'on ne pourra approcher correctement les ex-adeptes ; soit on fait le choix de mieux connaître ces derniers, et l'on sait alors qu'on devra affronter la méfiance du groupe. Devant choisir son camp, on finit par le défendre, ne serait-ce que pour *se*

défendre soi-même. Mais alors, chacune des études en devient d'autant plus précieuse qu'elles sont, ensemble, complémentaires. Comment ne pas admettre en effet, qu'il n'existe à ce jour aucune étude plus complète sur le Mandarom que celle produite par M.D. ? Mais comment ne pas admettre, en même temps, qu'elle ne se suffit pas à elle-même, et que pour lui donner sa valeur, il faut porter sur elle un regard critique ? Comment ne pas reconnaître la légitimité de certaines des questions que pose B.E. ? Pour autant, un meilleur connaisseur de la lutte contre les sectes ne peut que relever les erreurs et abus, sans que cela conduise à s'opposer radicalement sur le fond. À quand donc de vrais ouvrages scientifiques à plusieurs voix dissonantes, construits sur le respect des différents points de vue ? C'est en ne se montrant pas unanime que la « science » peut s'opposer à la « politique » en ce domaine. Faire réfléchir, ce n'est pas affirmer qu'il existe une façon opposée à celle des politiques de traiter des groupes controversés, c'est présenter la pluralité et la complexité des regards possibles.

M.D. explique combien il lui a été difficile d'obtenir le droit d'étudier la communauté du Mandarom au départ très méfiante. Mais il s'est entêté et a gagné sa confiance. Bien sûr, cela eut un prix, même s'il ne l'admet pas : il n'a pas fait l'effort de pénétrer le milieu associatif antisectes – bien des approximations dans le texte montrent d'ailleurs qu'il le connaît fort peu. Ce milieu s'est montré hostile et peu rationnel dans ses argumentations, certes, mais sans doute pas davantage que le groupe. Dès le départ, l'A. a fait un choix. Le reproche qu'on peut lui adresser, c'est de ne pas le dire : on ne peut pas obtenir simultanément les confidences du groupe et celles de ses ennemis. Ce choix a des conséquences heuristiques évidentes, puisque l'ethnologue a vécu en direct, voire partagé, toutes les tracasseries causées par les opposants à la communauté. Le lecteur ne peut que s'indigner avec l'A. de l'acharnement des pouvoirs publics sur la vie du groupe et de ses adeptes. Le simple récit des problèmes dont il a été témoin à la mort de Gilbert Bourdin suscite une réaction émotionnelle, à l'instar de n'importe quel témoignage.

De fait, on pourrait faire à l'A. un autre reproche : celui de ne pas sortir du témoignage, et de n'offrir que très peu d'analyses. Il s'agit là d'un choix méthodologique que l'on retrouve dans d'autres études construites sur l'ethnographie participante. M.D. espère de la sorte laisser son lecteur juger sur pièce. Il annonce cependant que « les adeptes du Mandarom ne commettent rien qui soit répréhensible », ou que le Mandarom permet d'observer « l'émer-

gence d'une nouvelle religion, mais d'une religion marginale » (p. 30). Toute la démonstration de l'A. revient dès lors à rétablir la présomption d'innocence d'un groupe injustement stigmatisé. Dans ce but, il compare systématiquement, à la manière des adhérents eux-mêmes très remontés contre l'Église catholique, les pratiques de ce groupe avec celles de monastères catholiques, au mieux montrant leur similitude, au pire démontrant la moins grande sévérité, voire dangerosité des premières (contrairement à certains monastères catholiques, au Mandarom, les vœux ne sont pas perpétuels et l'on peut les rompre quand on le désire, le rire est permis, le silence n'est pas absolu, la hiérarchie n'est pas si rigide, enfin, certains catholiques peuvent être « terriblement plus dangereux que les aumistes, or ils sont dans le religieusement correct et personne ne les inquiète pour leurs pratiques et leur idéologie, pour le moins contestables »...). Cette posture engagée peut-elle être l'unique ambition d'un ouvrage scientifique ? Cela questionne le rôle du chercheur dans la société, et il n'est pas de réponse unique qui s'impose.

Après avoir présenté les difficultés rencontrées au cours de son enquête, M.D. nous présente le fonctionnement de l'organisation : ses deux associations, ses comités de contrôle et de discipline, sa répartition dans les régions, l'existence de *centrom* locaux, les cotisations et différentes rentrées d'argent qu'il a pu constater, l'architecture du monastère de Castellane et la symbolique des statuts, les différentes fonctions et activités des moines et des moniales et leur symbolique. Vient ensuite une description du « messie cosmoplanétaire ». Il livre les informations qu'il a recueillies sur sa vie sans chercher à reconstituer la part du mythe. Les articles de journaux, au départ élogieux – aime-t-il à rappeler – permettent cependant certains repères événementiels. Le profil décrit est proche de celui d'Hélène Blavatsky, tout comme la doctrine du groupe est dans la lignée de celles inspirées par la théosophie. Mais l'A. ne cherche pas à découvrir les « racines » de ce « nouveau » mouvement religieux.

M.D. n'a malheureusement pas pu rencontrer Gilbert Bourdin. Son étude a débuté alors que ce dernier était malade. Il a assisté à sa veillée mortuaire. Il a donc pénétré le Mandarom à un moment-clé de son évolution : lors de la mort de son fondateur, en pleine période de restructuration du groupe. Des éléments de cette secousse apparaissent en plusieurs endroits, sans réelle analyse. On aperçoit notamment les problèmes de succession qui se posent – entraînant une baisse des effectifs – et les risques de scission qu'ils engendrent : un aumiste se

déclara ainsi la réincarnation du messie et fut finalement exclu de la communauté, mais suivi par quelques fidèles. On voit également comment la réorganisation du groupe avait été mise en place et appliquée avant le décès du fondateur. On peut cependant reprocher à l'A. de nous montrer le groupe à un moment très particulier de son histoire, tout en donnant l'impression que l'observation est valable pour toute l'histoire du groupe. Il aurait été légitime de se demander au contraire si la vie n'était pas différente quand le messie était plus vigoureux et avait la main sur son monastère. Mais les limites de son travail ne sont posées nulle part.

Viennent ensuite un ensemble de vingt-deux portraits d'adeptes tout à fait intéressants. L'analyse suit sur deux trop courtes pages. L'A. y met en évidence de façon particulièrement pertinente le rôle de la mort dans la conversion d'un nombre non négligeable d'adeptes, puis il essaie de comprendre pourquoi la conception de la mort dans ce groupe a pu les séduire. La croyance en la réincarnation est ici réinterprétée par M.D. comme une possibilité de nier la mort « et donc comme une économie du deuil ». Par ailleurs, elle permet d'entrer « dans un cycle et dans un temps court », la personne décédée devant se réincarner prochainement. De fait, il devient possible pour l'endeuillé d'imaginer pouvoir retrouver sous une nouvelle identité la personne aimée. La présence de l'A., lors de la mort de Gilbert Bourdin, lui a permis d'observer, puis d'analyser le comportement des adeptes face à la nouvelle absence de leur maître. Enfin, M.D. constate que pour se convertir aux doctrines du Mandarom, il faut qu'il y ait, chez les néophytes, un terrain favorable : la majorité d'entre eux avaient eu dans leur enfance une éducation religieuse. Un peu plus loin, un chapitre intitulé « Qui sont-ils ? » présente une sociologie assez complète des membres, par classe d'âges, métier, religion antérieure, nombre d'enfants, ancienneté des adhérents, nombre et durée des séjours au Mandarom, etc. Il met un terme à certaines idées reçues, montrant, par exemple, que la « tranche d'âge la plus importante est celle des 40 à 49 ans » suivie des 60 à 69 ans, ou encore, que le groupe attire davantage les littéraires que les scientifiques. Il confirme par contre la rapidité à se convertir dans ce type de groupe : ils sont 40 % à avoir adhéré « immédiatement ». L'ouvrage se termine enfin sur la description des croyances.

Le grand absent de ce travail aurait dû être le témoignage des ex-adeptes. L'A. se débrouille cependant pour en donner un seul qu'il traite d'une double manière : d'abord par une interview, puis en publiant une lettre

d'amour que l'ex-adepte avait envoyée en des temps meilleurs à son « divin seigneur ». La lettre est impudique tant on sent le don à la fois physique et spirituel tant de cette femme à son « merveilleux gourou ». Du coup, les propos tenus, juste avant, où cette femme accuse Gilbert Bourdin d'avoir « violé toutes les femmes » et où elle explique avoir porté plainte contre lui pour viol et agression sexuelle, laissent dubitatif. L'analyse de l'A. insiste du reste sur la contradiction entre la lettre de l'adepte et son témoignage d'ex-adepte et rappelle qu'à l'époque des faits, la femme était une adulte visiblement consentante. En l'absence d'autres témoignages, l'A. ne conclut pas. Mais il ne cherche pas vraiment à savoir pourquoi cette femme, dont on peut espérer qu'elle savait qu'il publierait sa lettre, persiste à parler de viol. On le regrette d'autant plus qu'il analyse fort bien par ailleurs à quel point l'autorité de Gilbert Bourdin envers ses adeptes était celle d'un Père : le guide spirituel des aumistes, « est une figure explicitement paternelle... Il est le père. ». Cette dimension, précise-t-il, « est d'autant plus ressentie ... qu'il était possible de son vivant de le rencontrer ». Des adultes, majoritairement de plus de 40 ans, éprouvent donc le besoin de retrouver la figure d'un père, et ce « père » a des relations sexuelles avec certaines de ses « filles ». S'il ne s'agit pas concrètement de viol susceptible d'être puni par la loi, il s'agit en tout cas spirituellement d'un inceste... Cette piste, toute hypothétique qu'elle soit, mérite d'être creusée. À quoi sert donc ce témoignage unique faisant face aux vingt-deux autres témoignages positifs et enthousiastes ? À montrer l'objectivité et la scientificité du chercheur ? Ou plutôt à rendre illégitime la plainte de l'ex-adepte qui vient finalement nourrir, comme l'explique dans son introduction B.E., les besoins des « *fast-thinkers* » ?

Je ne m'attarderai pas sur l'analyse de l'ouvrage de B.E. (*La France face aux sectes*) parce qu'elle n'apporte finalement rien de nouveau au débat lancé dans l'ouvrage collectif dirigé par Massimo Introvigne, si ce n'est une typologie aussi peu claire que convaincante des nouveaux mouvements religieux. Dans ce but, il livre, en des termes souvent « très résumés », « pour faire court », « les faits bruts » des groupes issus des divers orientalismes et de la mouvance chrétienne. Des témoignages illustrent ici et là un courant. Ainsi, de « la mouvance vaste et diversifiée, particulièrement évangélique », l'A. a-t-il « recueilli un témoignage typique » ! Quelques groupes ont droit à un traitement de faveur, comme le Mandarom, notamment, sur lequel on retrouve les passages les plus intéres-

sants de l'ouvrage de M.D. Ce n'est pas tant la position de l'A., clairement opposée au courant de la laïcité intransigeante, qui dérange ici, que les nombreuses approximations peu acceptables pour un travail qui se veut scientifique. La « MIMLCS », c'est-à-dire la MILS (mission interministérielle de lutte contre les sectes), l'observatoire qui l'a précédée, le rapport parlementaire de 1996, apparaissent comme une entité unique. La France apparaît entièrement isolée du reste de l'Europe sur la question des sectes, ce qui est tout de même caricatural. L'État français est accusé de ne pas prendre position contre les « déprogrammeurs », ce qui montre une méconnaissance complète des premiers rapports – français et européens – sur la question. Plusieurs procès sont confondus. Ainsi Florence Rongaglia, ex-adepte du Mandarom, a bien été condamnée pour non respect de la présomption d'innocence, mais cela n'a rien à voir avec sa plainte pour viol, dont le procès a été interrompu à la mort de Gilbert Bourdin. Bref, la colère qui dirige ce travail le rend peu différent des travaux qu'il critique.

Nathalie Luca.

120.12

FABER (Richard),
GOODMAN-THAU (Eveline),
MACHO (Thomas).

Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, 570 p (bibliogr.).

La récente traduction française de l'important livre de Jacob Taubes *La théologie politique de Paul* (Paris, Seuil, 1999) a fait connaître au public français ce penseur juif-allemand qui suscite depuis beaucoup d'années des débats et controverses en Allemagne. Cependant, son œuvre principale, *Abendländische Eschatologie* (L'Eschatologie Occidentale) de 1947, tentative originale et ambitieuse de réinterpréter l'histoire de la pensée européenne de Paul à Augustin, et de Marx à Kirkegaard, à la lumière de l'apocalyptique judéo-chrétienne, reste encore largement inconnue chez nous.

Le présent volume, produit d'une conférence tenue en 1997, lors du 10^e anniversaire de la mort de Taubes, rassemble un très large éventail sur ou autour de son *opus major* de 1947. Il est divisé en quatre grandes sections : commentaires, compléments, présuppositions et comparaisons. Soit dit en passant, la distribution des textes entre ces quatre parties n'est pas toujours évidente... Il ne s'agit pas d'une célébration ou d'un hommage, mais d'un débat sérieux, dont la dimension critique n'est nullement absente.

Certains des essais visent surtout les absences ou lacunes dans l'histoire de la pensée eschatologique selon Taubes : la pensée antique (Hubert Cancik), le messianisme romantique de Novalis (une belle étude de Richard Faber), ou l'œuvre de Friedrich Hölderlin (Thomas Schröder). D'autres soumettent à un examen critique les malentendus ou imprécisions dans la lecture que fait Taubes de Thomas Hobbes (Thomas Schneider), de Marx (Manfred Lauer mann) dont il interprète l'économie sociale comme une économie du salut – du surréalisme (Karlheinz Barck), de l'anarchisme (Wolfgang Dressen), des écrits de Walter Benjamin (Günter Hartung), de l'École de Francfort (Micha Brumlik) ou de la théologie de la libération (Ottmar John) – qu'il perçoit comme un avatar de l'apocalyptique chrétienne mais sans vraiment rendre compte de ses principaux enjeux. Les comparaisons concernent aussi bien Günther Anders que Karl Barth, Karl Löwith que Simone Weil ou Carl Schmitt (intéressante analyse de Johannes Reipen). Dans l'impossibilité de résumer les 36 interventions ici rassemblées, je me limiterai à en commenter quelques-unes, choisies de façon inévitablement arbitraire.

Max Weber est une source essentielle pour Jacob Taubes. Comme le montre très bien Andreas Urs Sommer, l'interprétation du judaïsme dans *L'Eschatologie Occidentale* est largement inspirée de Weber, tout en le radicalisant de façon extrême. Par exemple, si Weber prend en compte le potentiel subversif du judaïsme antique, Taubes en déduit que « le rapport essentiel d'Israël à la vie est déterminé par le pathos révolutionnaire » ; Weber parle de l'indifférence au monde des prophètes bibliques, Taubes fait état de leur dévalorisation du monde. En fait, tandis que l'auteur de *l'Éthique Protestante* est intéressé par la généalogie de la modernité occidentale, Taubes veut reconstituer la généalogie de la pensée de résistance à l'ordre des choses donné.

Les deux auteurs dont Taubes était le plus proche sont Martin Buber et Gershom Scholem ; il ne va pas moins se distancer considérablement de ces deux grandes références de la pensée juive moderne. Tous les trois partagent la nostalgie romantique des traditions perdues, et tentent de s'opposer au désenchantement du monde diagnostiqué par Weber, par un retour au religieux. Ce qui distingue Taubes de Buber, selon E.G.-T., c'est l'interprétation de l'apocalypse : tandis que le deuxième oppose la prophétie, en tant qu'ouverture de l'avenir, fondée sur la liberté des individus, à l'apocalypse en tant que futur déjà pré-déterminé, le premier défend la tradition apocalyptique comme vision