

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

DIERKENS Alain, SCHREIBER Jean-Philippe, « Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne » in *Problèmes d'histoire des religions*, Volume 16, Editions de l'Université de Bruxelles, 2006.

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Elle a été publiée par les
Editions de l'Université de Bruxelles
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site
<http://digitheque.ulb.ac.be/>

EDITE PAR ALAIN DIERKENS ET JEAN-PHILIPPE SCHREIBER

Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne

PROBLEMES D'HISTOIRE DES RELIGIONS TOME XVI - 2006

EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES



Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL)

Directeur : Jean-Philippe Schreiber

Directeurs-adjoints : Anne Morelli et Baudouin Decharneux

Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne

Dans la même série

1. Religion et tabou sexuel, éd. Jacques Marx, 1990
2. Apparitions et miracles, éd. Alain Dierkens, 1991
3. Le libéralisme religieux, éd. Alain Dierkens, 1992
4. Les courants antimaçonniques hier et aujourd'hui, éd. Alain Dierkens, 1993
5. Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne, éd. Alain Dierkens, 1994
6. Eugène Goblet d'Alviella, historien et franc-maçon, éd. Alain Dierkens, 1995
7. Le penseur, la violence, la religion, éd. Alain Dierkens, 1996
8. L'antimachiavélisme, de la Renaissance aux Lumières, éd. Alain Dierkens, 1997
9. L'intelligentsia européenne en mutation 1850-1875.
Darwin, le *Syllabus* et leurs conséquences, éd. Alain Dierkens, 1998
10. Dimensions du sacré dans les littératures profanes, éd. Alain Dierkens, 1999
11. Le marquis de Gages (1739-1787).
La franc-maçonnerie dans les Pays-Bas autrichiens, éd. Alain Dierkens, 2000
12. « Sectes » et « hérésies », de l'Antiquité à nos jours,
éd. Alain Dierkens et Anne Morelli, 2002 (épuisé)
13. La sacralisation du pouvoir. Images et mises en scène,
éd. Alain Dierkens et Jacques Marx, 2003
14. Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec.
Etudes sur la mystique « rhéno-flamande » (XIII^e-XIV^e siècle),
éd. Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke, 2004
15. Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours,
éd. Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke, 2005

Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne

EDITE PAR ALAIN DIERKENS ET JEAN-PHILIPPE SCHREIBER



ISBN 2-8004-1382-4
D/2006/0171/16

© 2006 by Editions de l'Université de Bruxelles
Avenue Paul Héger 26 - 1000 Bruxelles (Belgique)
EDITIONS@admin.ulb.ac.be
www.editions-universite-bruxelles.be

Imprimé en Belgique

Note de l'éditeur de la collection

Alain DIERKENS

En 2005, le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL) de l'Université libre de Bruxelles fêtait le quarantième anniversaire de sa fondation. C'est en effet en 1965 qu'à l'initiative de quelques professeurs de la Faculté de philosophie et lettres de l'ULB, a été créé un Institut d'enseignement et de recherche qui, sous le nom d'Institut d'histoire du christianisme, se donnait pour but l'étude sereine, dans une perspective libre-exaministe, des différentes formes de christianisme et, plus généralement, de l'histoire des religions et du phénomène religieux. A l'histoire du christianisme, l'Institut a progressivement ajouté de nouveaux secteurs d'investigations : la laïcité, le libre-examen et la franc-maçonnerie (en quelque sorte le « label » de l'Université libre de Bruxelles) ; les études juives (dans le cadre d'une collaboration avec l'Institut Martin Buber), les études islamiques et les religions polythéistes de l'Antiquité. Plus récemment, une restructuration institutionnelle fondamentale a impliqué la dissociation du volet « enseignement », dont les matières sont dorénavant intégrées au nouveau Département de philosophie et des sciences religieuses, et le secteur de la recherche, coordonnée au sein du CIERL.

Pour commémorer ces quarante années d'existence, le CIERL a souhaité organiser, à l'initiative de son directeur Jean-Philippe Schreiber, un important colloque international sur un sujet particulièrement représentatif des options et des priorités du Centre. La coïncidence de cet anniversaire et du centenaire de la loi dite de Séparation des Eglises et de l'Etat en France, a tout naturellement fourni le thème de ce colloque, organisé dans la grande salle Dupréel de l'Institut de sociologie les 15, 16 et 17 décembre 2005 : « La laïcité dans tous ses Etats. Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne ».

Le présent ouvrage constitue le fruit de ces travaux, dont le programme avait été conçu par Jean-Philippe Schreiber. Des spécialistes de l'histoire et de la sociologie

de la laïcité s'y interrogent sur l'interprétation du concept de laïcité, en fonction de la situation différente de chaque Etat et des formes diverses de construction de la Nation. Ils ont ainsi mis en lumière les processus de laïcisation et de sécularisation dans les différents Etats de l'Union, les terrains sociaux (l'école, les cimetières, la médecine) où se sont jouées les luttes politico-religieuses et les enjeux à l'œuvre dans les débats relatifs à la Constitution européenne. Ce faisant, l'on constate à quel point les questionnements sont proches d'une région de l'Europe à l'autre, même si, pour diverses raisons, ce sont les mots pour les dire (dont le terme même de laïcité) qui varient.

Pour d'évidentes raisons matérielles, toutes les communications présentées au colloque n'ont pas pu être intégrées dans le présent volume ; la plupart d'entre elles seront publiées prochainement, dans un autre cadre. Il en est ainsi de la conférence inaugurale de Guy Haarscher qui sera publiée, sous le titre « Laïcité et espace public aux Etats-Unis et en Europe » dans *La Pensée et les Hommes (La laïcité en Belgique : une démarche originale. Le cinquantenaire de « La Pensée et les Hommes », 61, 2006)*, et de la communication d'Hervé Hasquin qui traitait « De l'influence américaine dans la diffusion du concept de séparation de l'Etat et des Eglises en Europe » et qui sera intégrée dans un ouvrage qu'il achève sur la question. Il en est de même pour l'exposé que Frieder Otto Wolf (Freie Universität Berlin) a présenté sur « La circulation du concept de laïcité et ses traductions ». Quant aux « Conclusions » d'Anne Morelli, elles seront publiées, sous une forme amplifiée, dans le premier numéro de la nouvelle revue scientifique du CIERL, *Le Figuier*.

Le colloque a connu un immense succès, notamment grâce au travail impeccable de Carmen Louis et de Giuseppe Balzano, mais aussi de trois étudiantes du DEA en Gestion culturelle de l'ULB (Elodie Bauloye, Julie Govaerts et Assia Manah). La presse écrite (surtout *Le Soir* et *La Libre*) et radiotélévisée (RTBF) s'en est fait l'écho et a largement diffusé les résultats de ces travaux. « La laïcité dans tous ses Etats » a bénéficié de l'aide financière de nombreuses institutions : le Fonds national de la recherche scientifique, la Communauté française Wallonie-Bruxelles, la Présidence du gouvernement de la Communauté française Wallonie-Bruxelles, le ministère fédéral de l'Egalité des chances (grâce à son « fonds d'impulsion à la politique des immigrés »), mais aussi le président, le recteur et le doyen de la Faculté de philosophie et lettres de l'ULB.

Pour le présent volume, Jean-Philippe Schreiber et moi avons pu compter sur l'aide rapide et efficace de Carmen Louis, de Nathalie Holand et de Giuseppe Balzano, qui ont pris en charge la traduction en français des textes anglais ou italiens. Nous les remercions très chaleureusement et nous associons à notre gratitude les Editions de l'Université de Bruxelles, Betty Prévost et, surtout, Michèle Mat : pour ce volume plus encore que pour d'autres, sa relecture critique s'est révélée essentielle.

INTRODUCTION

La laïcité dans tous ses Etats

Jean-Philippe SCHREIBER

Nous avons beaucoup commémoré, voici un an, en décembre 2005 : la loi française de séparation des Eglises et de l'Etat de 1905, certes, mais aussi, la veille, le quarantième anniversaire de la clôture du concile Vatican II, qui a tant changé le visage de l'Eglise catholique romaine et sa place dans la société. Concédonsons-le d'emblée, toutefois : la célébration du centenaire de la loi de 1905, qui a déjà donné lieu à quantité de manifestations scientifiques et de publications, nous a servi avant tout de prétexte à dresser un état des lieux de la laïcité et de ses dynamiques en Europe aujourd'hui.

Cette année de centenaire a néanmoins permis de rappeler que certains poncifs résistaient mal aux faits : écartons-en aussitôt quelques-uns. A savoir, tout d'abord, que la laïcité de la France ne trouve pas sa source essentielle dans la séparation de 1905, qui n'est somme toute que l'abrogation de la loi de ratification d'un traité, le Concordat, et de ses effets. Ensuite que la séparation n'est pas la laïcité, comme le montrent l'exemple de l'Italie – dont la Cour constitutionnelle a affirmé le principe de laïcité, mais la combine avec l'organisation du pluralisme confessionnel –, ou celui du Portugal – où la séparation est inscrite dans la Constitution, ce qui n'y empêche en rien une position privilégiée de l'Eglise catholique romaine ¹.

Enfin, que cette loi de 1905, loin du combisme intégral de 1904, a été une loi de « transaction », pour reprendre les termes de Jean-Marie Mayeur, qui n'a pas totalement séparé l'Etat et les cultes en France, loin s'en faut ². Loi *transactionnelle*, quoiqu'il n'y ait pas eu de véritable négociation mais décision unilatérale ; épithète qu'il faut prendre au sens large, historique et non juridique, ce que fait Jean Baubérot lorsqu'il parle à ce propos de « pacte laïque » – Jean-Paul Willaime évoque quant à lui une « laïcité d'intelligence et de reconnaissance » dans l'interprétation libérale, qui a prévalu, de la loi de séparation ³. D'autres auteurs différencient la laïcité *imaginée*

et la laïcité *juridique*, qui est plutôt un régime d'accommodement, ce dont témoigne, entre autres indices, la jurisprudence du Conseil d'Etat français.

Une loi de séparation qui n'aura finalement pas été non plus une loi de persécution, tant elle a rendu de l'autonomie à l'Eglise de France – Aristide Briand disait que la loi de 1905 avait eu pour effet que l'Eglise ne se trouvât pas dans l'illégalité. Le fait de faire passer, par la séparation juridique entre sphère publique et sphère individuelle, la religion dans l'espace privé, n'implique donc nullement que la religion ne soit plus présente comme acteur dans la société civile, mais qu'elle échappe au domaine de l'Etat, car l'objectif était bien que le droit et les institutions politiques en soient expurgés. Néanmoins, Patrick Cabanel vise juste, dans *Les mots de la laïcité*, quand il écrit : « La République proclamait la séparation des Eglises et de l'Etat tout en pensant surtout à l'une de ces Eglises, ce que la langue commune a du reste bien retenu en évoquant, de manière juridiquement fautive mais politiquement juste, la séparation *de* l'Eglise et de l'Etat »⁴.

Enfin, cette loi est certes exemplaire d'un modèle historique, le modèle français, mais n'est pas évocatrice de l'ensemble des questions touchant à la laïcisation des institutions, en Europe. Toutefois, sa capacité pacificatrice et ses germes d'accommodement montrent bien que la laïcité, même française, est conciliatrice plus que séparatrice, et que c'est quelquefois de manière caricaturale ou peu nuancée qu'elle est perçue hors des frontières de la France, voire dans une historiographie française « revancharde ».

Partant de ces constats, il nous a paru, à l'évidence, qu'un état des lieux s'imposait, quant à l'évolution du processus de laïcisation, en Europe. Certes, d'autres bilans ont été dressés ces vingt dernières années. A l'Université libre de Bruxelles, notre propre Centre de recherches (qui s'appelait alors « Institut d'étude des religions et de la laïcité ») avait abordé le pluralisme religieux et la laïcité, ou plutôt les laïcités en Europe, lors de notre colloque annuel de 1994, tenu exceptionnellement à Paris et organisé en collaboration avec l'Association française de sociologie religieuse et le laboratoire « Histoire et sociologie de la laïcité » de l'Ecole pratique des hautes études. Nos collègues Jean Baubérot, Jean-Paul Willaime et Jeffrey Tyssens étaient déjà des nôtres lors de ce colloque, dont les actes ont été publiés dans le volume V des *Problèmes d'histoire des religions*.

Mais il s'agissait surtout, alors, de privilégier la comparaison des cas français et belge. Or, l'intégration européenne est telle et l'évolution de nos sociétés si saillante sur ce plan qu'il fallait, dix ans plus tard, s'y réemployer. Et ce, en manifestant de manière tout aussi claire qu'en 1994 que la laïcité est un objet d'étude qui demeure encore en friche par certains aspects, notamment dans sa perspective comparatiste. En s'efforçant aussi de dépasser la vision fixiste d'une exception française historiquement établie, au profit d'une approche privilégiant la construction et l'évolution de la laïcité. Enfin, en poursuivant la réévaluation constante de la question du financement des cultes et des courants philosophiques, qu'aborde notamment ici Caroline Sägers, en élaborant une typologie actualisée des cas de figure existant dans l'Union européenne élargie.

Il nous appartenait, nous qui sommes si proches, culturellement, de la France, « fille aînée de la laïcité » oserait-on dire, de tenter aussi un état de la question moins

marqué par cette proximité et par le contrepoint si présent du modèle français, qui est très idéologisé. L'on oublie ainsi souvent que l'Allemagne, principale force politique et démographique européenne, possède – Jean-Paul Willaime l'évoque dans ce volume – un système de coopération qui se situe aux antipodes de celui de la séparation à la française, un partenariat que Willaime désigne néanmoins par l'expression de « laïcité de reconnaissance du religieux ».

Ce système combine le Concordat et l'Eglise établie et fait, sujet de curiosité – moins pour les Belges que les Français peut-être –, des Eglises catholique et protestantes réunies le deuxième employeur allemand après l'Etat, puisqu'une portion du service public leur est concédée. Et c'est bien l'Allemagne, dont le moment historique focal a été une révolution religieuse et non une révolution politique comme la France ⁵, qui fut le principal adversaire de la position française lors de la discussion relative au préambule du projet constitutionnel européen. Ce seul exemple montre certes l'hétérogénéité des solutions adoptées en matière de statut institutionnel de la religion dans différents régimes politiques, quoique cette hétérogénéité soit à nuancer, mais masque les constantes des sociétés européennes, à savoir que culturellement, elles se sécularisent invariablement.

Ensuite, les expériences historiques des Etats de l'Union sont tellement spécifiques que les comparaisons, en la matière, ne s'avèrent que si l'on s'entend sur ce dont on parle. Le concept même de laïcité n'évoque pas la même chose, loin s'en faut, en France et en Belgique – encore moins ailleurs. Quand le mot lui-même existe. Une clarification des termes – laïcité, sécularisation, neutralité, indépendances réciproques, pluralisme, séparation... – s'imposait. Tout comme s'impose une interrogation sur la circulation de ces conceptions et leurs traductions, qui rendent l'analyse souvent aléatoire.

Si *laicità* en italien ou *laicidad* en espagnol rendent bien le terme de laïcité tout en s'en distanciant, c'est encore nettement moins le cas en anglais, où tant *secular* que *humanist* ou *undenominational* l'appauvrissent. Est-ce à dire toutefois, que la conception qui s'y exprime ne peut être rendue dans la langue anglaise, ou en allemand, parce qu'elle n'y fait pas sens ? Plusieurs des contributeurs à ce volume se sont employés à interroger les formes de cette circulation du vocabulaire, des symboles et des signes utilisés pour définir ou représenter la laïcité. Le défi, en la matière, n'est pas que sémantique : il en va de la capacité de cette conception, dont nous questionnons ici l'histoire et la géographie, à s'universaliser.

*

On l'a dit, quand on pense à la laïcité, on pense à la France, qui nous est si proche : certes, le terme même de laïcité n'a été forgé, à l'époque où Ferdinand Buisson en fit le premier exposé systématique ⁶, que dans le dernier quart du XIX^e siècle ; Pierre Daled en fait ici la démonstration en décrivant la genèse politique du mot. Mais ce n'est qu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale que la République française s'est définie comme laïque, en inscrivant cette identité dans sa Constitution. Ce qui ne veut pas dire que la France n'était pas laïque dans les faits avant 1946, ni que la philosophie de la laïcité, Thomas Berns l'évoque d'entrée de jeu, soit une idée récente : révolution intellectuelle, elle s'inscrit dans l'évolution de la pensée européenne depuis la

Renaissance et surtout l'avènement du libéralisme philosophique, et y accompagne le processus d'autonomisation des individus et de l'Etat ⁷.

Néanmoins, là encore, l'héritage n'est pas que celui des Lumières françaises. Notre conception de la laïcité est tout autant débitrice à l'égard de la pensée allemande et anglaise. Mieux, et Hervé Hasquin l'a magistralement illustré lors de notre colloque, la diffusion de l'idée de séparation entre l'Etat et les confessions religieuses, afin d'asseoir leur indépendance respective, au XIX^e siècle, est fort redevable aux idées américaines – dont Cavour, entre autres, fut un ardent propagandiste en Italie. Même la France de la III^e République, Patrick Cabanel le rappelle ici, n'a pas manqué de s'abreuver à des sources étrangères pour nourrir son modèle laïque en cours d'élaboration, en particulier sa laïcité scolaire ; Andrew Prescott insiste aussi sur ces échanges, entre libres penseurs britanniques et continentaux à la même époque.

Reste que le modèle français demeure exemplaire d'équilibre aux yeux de certains, tout en connaissant ses propres limites et en reflétant l'identité culturelle d'une Nation. Patrick Cabanel pose la question de l'exportabilité de ce modèle : clin d'œil à Gambetta qui aurait affirmé, en homme de son siècle, que la laïcité n'était pas un article d'exportation – et la France n'appliqua d'ailleurs la séparation dans ses colonies qu'en la vidant de sa substance. A vrai dire, on prête à Gambetta ce qui appartient manifestement à Paul Bert qui disait, en 1885, « l'anticléricalisme n'est pas un article d'exportation ». Mais le mot a fait fortune dans la formule de Gambetta, et nous le prendrons pour tel, d'autant que les deux propos se rejoignent, à savoir que dans ses colonies, la France a en réalité été très peu laïque.

Pour tout dire, hormis la Révolution mexicaine, la République espagnole et surtout la Turquie d'Atatürk, le modèle français n'a guère connu de fortune ailleurs qu'en France métropolitaine. Et encore sont-ce surtout des idées françaises qui se sont exportées, bien plus que le droit français : comme au Mexique, qui connut la séparation avant la France ; et en particulier en Turquie, qui se proclama laïque dans sa Constitution de 1937, quelques années donc avant la France, mais dont la laïcité, il est vrai, se conjugue toujours avec un système de contrôle et de financement du culte – Patrick Cabanel parle là de la coexistence de la laïcité et d'un « gallicanisme musulman » pour évoquer l'ambiguïté d'un Etat laïque instrumentant et contrôlant une religion largement majoritaire.

Cette difficulté de la France à exporter sa laïcité est-elle imputable à une adaptation malaisée de la laïcité française en dehors de la France (elle n'aurait alors été qu'une « solution laïque » à la « guerre des deux France », pour paraphraser Emile Poulat), ou plutôt à une propension française à postuler que la laïcité lui serait propre, nationale en quelque sorte, comme une exception proclamée – même Péguy parlait de la vocation laïque de la France ? Considérons ce paradoxe : cette notion de laïcité est si présente à notre esprit, quand nous analysons notre temps, nous Belges ou Français, alors qu'elle est si peu tangible dans notre droit. Certes, la Constitution française de 1958 proclame en effet que « la France est une république indivisible, laïque, démocratique et sociale ». Mais ni la Constitution belge, ni aucune autre constitution européenne, ni la convention européenne des droits de l'homme, ni le traité constitutionnel européen ou aucun traité antérieur de l'Union, n'y font explicitement référence comme mode de régulation de l'espace public. Pourtant, ces

textes assurent tout à la fois la liberté religieuse et la liberté de ne pas croire. C'est le cas, également, du premier amendement à la Constitution américaine.

Est-ce à dire que la proclamation des droits fondamentaux, qui reflètent tout à la fois la liberté de conscience et la non-discrimination, suffisent à signifier l'esprit de la laïcité, ou que celle-ci existerait par le fait d'un *éthos* européen commun, sans être pour autant dénommée comme telle ? Est-ce à dire aussi que là où ces droits fondamentaux se conjuguent avec des privilèges accordés à une religion établie ou une série de cultes reconnus, ces privilèges ne seraient que symboliques, non discriminatoires et peu susceptibles de grever le constat implicite de laïcité de nullité ? L'on peut pourtant se dire, à l'inverse, que la laïcité ne serait pas le synonyme des droits de l'homme, puisque ceux-ci sont précisément invoqués pour aller à l'encontre de discriminations qui, au regard de la laïcité, ne sont que le rejet de demandes particularistes menaçant son principe même.

Micheline Milot, dans un ouvrage consacré à la laïcité au Québec, nous invite d'outre-Atlantique à extraire le concept de laïcité de son « usage idéologique » et de son contexte d'émergence, et dès lors à mieux le penser comme concept politique ⁸. D'aucuns considèrent au demeurant que si des évolutions se feront dans chacun des Etats concernés, au gré de la sécularisation de la société et de l'exigence d'égalité, ou au contraire du renforcement d'un système de privilèges eu égard à l'émergence de revendications, musulmanes ou autres, se dynamisant mutuellement, l'enjeu essentiel est aujourd'hui ailleurs. Il résiderait en effet dans la manière dont l'Europe définira, constitutionnellement et politiquement, sa relation aux religions.

*

Clichons le débat à ce sujet, très schématiquement : deux conceptions émergent. D'un côté, la conviction que la charte fondamentale de l'Europe, scrupuleusement analysée par Francesco Margiotta Broglio, doit faire référence à des racines chrétiennes et faire une place au dialogue avec les Eglises et les organisations philosophiques – elle répondrait là à l'encyclique *Pacem in Terris* de 1963 et à des considérations développées par les Commissions Delors et Prodi. A l'opposé, l'idée que l'identité de l'Europe, plutôt que chrétienne, résiderait dans sa laïcité culturelle ou philosophique, c'est-à-dire son enracinement dans le processus d'autonomisation à l'égard des religions, de progressive émergence de la raison critique, de la liberté de conscience et de l'individuation des appartenances – c'est, entre autres, la thèse de Henri Pena-Ruiz ⁹. Une définition qui permet en outre de se défaire du poids de la religion dans la construction des identités collectives en Europe, d'accepter que celle-ci s'est aussi élaborée sur le rejet de l'autre et que la géographie confessionnelle de l'Europe appartiendrait désormais à l'histoire.

La recherche d'un consensus transnational impose de mieux comprendre les spécificités de chacune des composantes de l'Union, et le tableau est d'une grande pluralité. Il est d'autant plus complexe que si les pays de tradition catholique ont, quand elle existe, une forme particulière de relations entre le pouvoir civil et les Eglises (concordataire ou s'en inspirant), et les pays de tradition protestante une forme de religion majoritaire ou établie, l'élargissement à la Grèce en 1981, puis bientôt à d'autres pays de tradition orthodoxe, a supposé et supposera à l'avenir

de prendre en considération une troisième manière de concevoir les choses : pour reprendre les termes d'Olivier Gillet, celle d'une forme de *symphonie* entre Eglise, Etat et Nation ¹⁰.

Comment, donc, dans ce contexte d'une étonnante variété, ouvrir la voie à une laïcité postnationale, au sein du laboratoire qu'est l'Europe, qui ne pourra longtemps se satisfaire du principe de subsidiarité en la matière ? A quelles conditions peut-on rendre la laïcité à la fois respectueuse de la diversité culturelle et universalisable, pour autant que l'on tienne qu'elle est un universel ?

L'Europe peut être en constante recherche d'équilibre entre des systèmes différenciés. On peut aussi considérer que le cadre européen permet précisément de concilier les conceptions, et notamment de contourner ce que d'aucuns considèrent comme la dérive d'une laïcisation trop accentuée des institutions symboliques, à savoir qu'il ferait sans doute moins place à une religion civile que ne l'ont fait la République française ou les Etats-Unis par exemple. Ce qui renvoie à la culture commune européenne à bâtir, et aux usages symboliques de l'histoire et des traditions dans un espace politique et culturel en construction.

C'est aujourd'hui au niveau européen, où émerge une prise en compte de la dimension confessionnelle dans le droit communautaire, que s'élaborent des stratégies, tant des organisations confessionnelles que des groupes de pression humanistes ou laïques : Bérange Massignon, dont la réflexion contribue à la définition d'un modèle communautaire de régulation du religieux, en évalue ici l'impact. Ces stratégies renvoient à l'autre histoire de la laïcité, vue cette fois comme institution sociale, et au combat laïque.

Ce combat laïque connu historiquement deux voies : d'une part, la voie non transactionnelle, celle de la lutte politique ; d'autre part, la voie de l'accommodement avec le temps religieux, la morale religieuse, les pratiques et les symboles religieux – inscrite dans la loi ou dans les pratiques sociales, comme *modus vivendi* non formalisé. Apparaissent ainsi des régions d'évolution pacifique et des régions de conflit politico-religieux, d'une laïcité de combat et, en filigrane, une sociologie de la laïcité, des rites laïques et des nouveaux clercs qu'elle a suscités : en France, l'instituteur ; en Belgique, les fonctionnaires de la laïcité.

Le défi européen contemporain, quant à lui, est vaste : comment concilier non seulement trois ou quatre courants religieux et des organisations qui défendent une conception philosophique non confessionnelle, mais autant de consciences et d'aspirations à la liberté qu'il y a de citoyens en Europe ? Car la difficulté réside bien là : quand bien même un droit laïcisé suppose un « vivre ensemble » avec des universaux communs, nous demeurons tous pétris de nos racines et de nos identités, et il est difficile de s'en départir dans l'espace public. Pierre-François Docquir soumet ici la question de la liberté de conscience et de religion à la comparaison au travers de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme – et cela va bien évidemment au-delà de la limitation du droit au blasphème qu'évoque par ailleurs Paul Cliteur, qui rappelle les trois dimensions de la liberté religieuse : celle de choisir sa religion, d'en changer et de la (ou les) critiquer. En filigrane, tous deux montrent que les questionnements sont de nature identique, qu'il s'agisse d'un Etat qui se

proclame ou non laïque : il en est ainsi des limites à la liberté de manifester sa religion ou des restrictions à la liberté d'expression dès lors qu'il s'agit de religion.

*

Mais la laïcité n'est pas identifiable, aux yeux de nombre de ses promoteurs, à la gestion de la coexistence des différences. Elle s'oppose philosophiquement à une forme de logique d'équivalence des particularismes qui nie l'existence de valeurs communes. Et, forcément, elle bute sur maints obstacles dès lors qu'il s'agit de concilier, comme il ressort notamment d'un des derniers livres de Jean Baubérot, une citoyenneté formelle où se réalisent les droits fondamentaux et un citoyen qui, au regard de ce principe fort, demeure en quelque sorte une abstraction politique ¹¹.

La laïcité est également plus qu'une expression juridique de la non-ingérence des convictions particulières et de leurs relais sociaux dans les institutions politiques. Elle est aussi la balise historique et philosophique qui sert d'indicateur pour apprécier où ces convictions particulières interfèrent avec les conceptions de la vie d'une société émancipée : bioéthique, contraception, droit de la femme à disposer de son corps, problèmes liés à la fin de vie, définition de la vie et de la mort, sexualité et enseignement de celle-ci... Ce qui renvoie à la question de la laïcisation des institutions sociales où ces conceptions sont en jeu.

La sociologie historique de la laïcité, dont Jean Baubérot et Jean-Paul Willaime, deux des co-auteurs du présent ouvrage, figurent parmi les plus éminents représentants, s'intéresse donc non seulement aux institutions religieuses et à leurs mutations, mais aussi aux institutions qui étaient subordonnées à la religion et s'en sont autonomisées avec les progrès de la modernité ¹². Il s'agit ici de déterminer dans quels lieux sociaux, institutions et espaces symboliques, se situent les enjeux liés à la laïcité, et les processus à l'œuvre : l'armée, l'école, les cimetières, la médecine comme institution et comme pratique...

La loi est par excellence l'un des terrains essentiels de ces enjeux : plusieurs auteurs ont questionné récemment la tentation grandissante d'inscrire la différence dans le droit ¹³. Marc Englert évoque ici les enjeux bioéthiques de la laïcité, principalement ses effets en matière de pratique médicale ; Anna Maria Isastia parle de la laïcité au-delà de la mort. Cette question des institutions sociales laïcisées, en particulier l'école dont discute Jeffrey Tyssens, montre bien que la coexistence de la liberté religieuse et de conscience, face à des institutions libérées elles aussi de l'emprise des particularismes, va forcément buter sur les limites de ce contrat. Là, également, face aux revendications particulières, les solutions varieront entre la soumission pleine et entière aux impératifs de la laïcité et la recherche de modalités d'accommodement.

Ici se situe un des grands enjeux de la laïcité : comme l'a rappelé la Commission Stasi, la question de la laïcité est réapparue en France en 1989 – et l'on pourrait même dire en 1984, quand un million de personnes ont défilé au nom de la liberté de l'enseignement contre ce qu'elles considéraient comme une menace laïque –, là où elle est née au XIX^e siècle : à l'école. Certains considèrent qu'elle est le seul véritable indice de la laïcisation d'une société. Mais cette école est-elle bien l'unique institution dévolue à l'universel, cette institution sacralisée évoquée par Régis Debray ¹⁴ ?

*

Revenons à la sociologie de la laïcité. Nous avons distingué, pour suivre Jean Baubérot et Hervé Hasquin dans la comparaison entre Etats européens, le titre de ce livre le montre, *laïcisation et sécularisation* : la laïcisation comme perte progressive d'influence et de rôle social de la religion dans le champ institutionnel ; la sécularisation comme reflux social de la religion, passage d'une culture religieuse à une croyance religieuse, perte de poids relative et progressive des institutions religieuses dans la vie sociale et de la culture religieuse formelle par rapport à la culture commune – cette notion connaissant floraison de nuances, de concepts et d'études variées, du constat de « sortie de la religion » fait par Marcel Gauchet aux concepts de décléricalisation ou d'exculturation et de bricolage du religieux de Danielle Hervieu-Léger.

Ces deux mutations ne coïncident pas nécessairement : on connaît à cet égard l'exemple de l'Irlande ; aux antipodes de la situation irlandaise, il y a le cas exemplaire du Danemark, qui connaît à la fois, Martin Berntson nous le dit, une forte sécularisation et une religion d'Etat, avec une Constitution qui impose notamment au monarque, comme en Suède ou en Norvège, de professer la foi luthérienne. Andrew Prescott nous montre qu'en Angleterre, la situation est relativement analogue ; on remarquera au passage que plus encore qu'avoir un souverain chef de l'Eglise officielle, c'est bien le fait que la Nation impose sa religion au souverain qui est historiquement aussi chargé de sens.

La Turquie, bien qu'elle n'entre pas dans notre champ d'étude, constitue bien plus que l'Irlande l'exemple inverse de celui du Danemark, d'une société relativement peu sécularisée et fortement laïcisée. Laïcisation et sécularisation ne vont pas nécessairement de pair, ne suivent pas les mêmes logiques, parfois : on pourrait en donner maints exemples, comme la violente irruption de la religion dans la sacralisation de la croisade militaire que la France a connue durant la guerre de 1914, à peine dix ans après la loi de 1905¹⁵.

Laïcisation et sécularisation ne sont donc pas des phénomènes parallèles : dans certains pays latins, des concordats ont été revus à la baisse ces vingt dernières années, et la société s'est certes sécularisée, mais la laïcisation y est aujourd'hui beaucoup moins prégnante qu'elle ne pouvait l'être par le passé, à la fin du XIX^e siècle en Italie ou dans l'entre-deux-guerres en Espagne – Marco Ventura revient sur les conséquences de ces variations dans un monde méditerranéen en voie de marginalisation géopolitique. Dans d'autres pays, venus à la démocratie après la chute du Mur de Berlin, la religion civile du communisme a fait place à une résurgence de la religion confessionnelle dans les institutions et des accords ont à nouveau été signés, très récemment, avec l'Eglise – Alain Soubigou évoque ici les dynamiques contrastées de la Tchéquie et de la Slovaquie (quoiqu'il faille interpréter, il nous y invite, la sécularisation de la société tchèque avec beaucoup de prudence) –, mais on pourrait citer d'autres exemples de pays de tradition catholique de l'ex-bloc communiste en la matière.

Surtout, des exemples tels que les luttes scolaires et leurs pacifications montrent, comme Jeffrey Tyssens l'illustre dans cet ouvrage, que les clivages ou les lignes de fracture traditionnelles (religieuses, politiques, régionales) ne rendent pas nécessairement compte des spécificités et qu'une approche comparatiste devra parfois

reposer sur d'autres grilles de lecture que celles classiquement avancées (culture latine *versus* culture protestante, Europe occidentale *versus* Europe centrale...).

*

Notre temps voit la reviviscence de débats d'il y a trente ans, quand on se demandait si laïcisation et sécularisation étaient des processus linéaires ou cycliques – Jean Baubérot prétend dépasser cette polarisation avec sa théorie des seuils, dont nous connaissons la troisième étape en notre époque et ajoute, belle hypothèse, que l'islam, au cœur symbolique de nos interrogations et de ce troisième seuil, ne serait peut-être que le miroir de difficultés dont la source est ailleurs ¹⁶.

Certains croient la sécularisation (que l'on confond souvent avec le pluralisme religieux ou l'individualisation du religieux) irréversible, d'autres pensent au contraire que nous sommes de plus en plus confrontés à un monde re-confessionnalisé, ré-enchanté – au sens wébérien du terme. En effet, la sécularisation peut être sociale, elle n'est pas toujours profondément culturelle : Emile Poulat a parlé de *christianitude* pour désigner le fait que, même athées, les Français pouvaient rester culturellement chrétiens ¹⁷. Ce dont témoignait notamment, de manière métaphorique, rappelons-nous 1981, l'affiche électorale de François Mitterrand, *La force tranquille*, présentant une église au centre de l'image.

Tout cela montre que laïcité et sécularisation sont étroitement intriquées dans l'analyse. Cependant, c'est bien la laïcité qui est ici à l'ordre du jour : d'abord, la clarification de la notion même, dans ses aspects pluridimensionnels, sans tomber dans une vague analogie avec les droits de l'homme ou comme constitution d'un espace de pluralisme, comme le proposait par exemple Edgar Morin en 1990 ¹⁸ ; ensuite, la délimitation du champ d'étude qu'elle recouvre.

La laïcité française fut la réponse idéalisée d'un Etat qui clôturait son différend historique avec une Eglise autrefois dominante : c'est ce combat qui lui a donné toute sa vigueur. Aujourd'hui, si la laïcité n'est plus que l'arbitre d'une société multiconfessionnelle, pour reprendre les termes de Jean Daniel, si elle ne fait que gérer la tolérance en mettant les empiètements du religieux à distance, est-elle toujours fidèle à sa dynamique ¹⁹ ?

Car c'est sans doute là que réside la plus forte des particularités françaises : la laïcité, depuis Jules Ferry, y est tout l'opposé d'une tolérance ou d'un simple refus, elle est un principe d'action. Elle entend émanciper l'individu de la tutelle de son groupe d'origine, défendre la fille ou la femme contre l'oppression masculine, retirer le symbole qui particularise là où doit s'imposer l'uniformité de l'égalité citoyenne... Elle est aussi un processus, une laïcisation adaptable aux exigences du temps sans se corrompre pour autant, faite d'étapes et de seuils, pour reprendre les mots de Jean Baubérot.

Enfin, dès lors que l'on s'entendrait sur le principe d'une laïcité où effectivement l'autonomie respective du politique et du religieux se traduirait par des institutions purgées de l'influence des normes religieuses et philosophiques particulières, cela signifierait-il que la voie serait ouverte à ce qu'une ou plusieurs religions tentent d'imposer leurs normes morales dans le champ de la société civile ? Quels peuvent être, sur ce terrain, les contrepois à une influence trop appuyée, sans pour autant y

opprimer la légitime place des organisations confessionnelles ou philosophiques ? Laïciser, est-ce exclure dieu ou les dieux du champ des prescriptions morales – Edgar Morin fustigeait ainsi la « catho-laïcité » ? Est-ce à dire que dans un Etat libéral, il n'y ait pas d'instance séculière qui contribue à répondre à la question du sens ?

*

Terminons sur la Belgique, peu évoquée jusqu'ici, et son courant laïque institutionnalisé : la laïcité vue de l'étranger y serait plutôt considérée comme un laïcisme, c'est-à-dire une idéologie laïque – ou *ideological secularism*, comme disent les Anglo-Saxons. Claude Javeau parle de « laïcité ecclésialisée » pour évoquer la situation particulière de la Belgique contemporaine, qui a inscrit dans son droit public, situation tout à fait originale, l'existence non seulement de cultes mais aussi de communautés philosophiques non confessionnelles. Ce faisant, la Belgique a certes innové, mais a en même temps entériné dans la Constitution une conception du pluralisme des conceptions de la vie que l'on peut considérer aux antipodes de la laïcité – le système belge étant en quelque sorte un modèle d'addition, ou d'un espace public pluraliste, celui de la France de soustraction relative, ou d'un espace public laïque par substance.

En même temps, cette reconnaissance belge, qui a balayé certaines discriminations, accomplit à maints égards des revendications laïques que même la France ne connaît pas. Ainsi, malgré le pacte laïque français, le courant libre penseur n'y bénéficie par exemple pas d'une émission concédée à la télévision publique, et n'est pas représenté dans le Comité national consultatif d'éthique, au contraire des représentants des principales familles spirituelles. En Belgique, le système original élaboré ces dernières décennies a permis que cela soit le cas.

Mais il n'en demeure pas moins, et l'on peut là suivre Patrick Cabanel, que la laïcité belge, qui a aujourd'hui un statut équivalent à celui d'un culte reconnu, n'est pas coextensive à l'ensemble des citoyens, mais plutôt réduite à la famille de pensée qui se prévaut de l'humanisme laïque ; ce qui, aux yeux de maints observateurs, traduit l'échec politique de la laïcisation des institutions belges ²⁰.

*

La loi de séparation des Eglises et de l'Etat, en France, a donc cent ans. Ce centenaire – célébré par la France « du milieu » plus que par la France officielle, comme Jean Baubérot le signale ici – a offert au Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité l'opportunité de mettre à son programme un colloque consacré à la laïcité en Europe. Mais la question qui fut à l'ordre du jour de ses travaux n'est pas qu'un objet de commémoration ou une interrogation scientifique. Elle est au cœur même de nos débats contemporains, de la définition de notre démocratie et de la relation du citoyen à l'Etat. C'est pourquoi elle a tant d'acuité, et c'est pourquoi l'Université, qui entend être un acteur essentiel de notre société, se doit d'y prendre part.

Bien sûr, les mots sont connotés, chargés d'histoire et de symboles, et le terme même de laïcité, si lourd de combats et de crispations, peut aujourd'hui paraître trop entaché pour que le dialogue sur sa vocation fondamentale à pacifier les relations

sociales soit toujours possible. Mais peu importent les mots : interroger la place des convictions philosophiques ou confessionnelles dans l'espace public, c'est poser une des questions essentielles de notre temps, depuis les révolutions américaine et française ; question essentielle pour l'Etat, certes, mais aussi pour les Eglises ou les philosophies organisées.

Question fondamentale, en effet, parce que, d'une part, elle est au cœur de l'organisation impartiale des institutions politiques et de la cité ; et que, d'autre part, elle relève des conceptions de la vie, de ce qu'il y a de plus intime en chacun de nous, quand nous avons fait le choix d'une éthique étrangère à toute référence transcendante. Il ne suffit pas de séparer par la force de la loi ; le sacré est au cœur de nos sociétés, même laïcisées, nos pratiques sociales demeurent déterminées par le poids des traditions, même méconnues. En un mot, le religieux, les spiritualités, les rites, constituent toujours un élément essentiel de l'identité individuelle et une préoccupation de la société civile : les récentes mobilisations, en Espagne, autour de la question des cours de religion, en sont un indice parmi bien d'autres. C'est dire que si le parachèvement démocratique suppose que le droit soit exonéré de toute ingérence confessionnelle ou particulariste, la religion demeurera sans aucun doute prégnante dans le « vivre ensemble » – comme menace quelquefois, comme acteur notable des débats éthiques aussi. Tout l'enjeu sera de savoir comment construire ce fragile équilibre, au plan national mais aussi supranational, dans une Europe qui doit et devra composer avec des sensibilités régionales très variables à cet égard.

Notes

¹ Constitution portugaise, articles 41-4 et 288. Voir <http://www.senat.fr/lc/lc93/lc938.html>.

² Jean-Marie MAYEUR, *La séparation des Eglises et de l'Etat*, Paris, Editions ouvrières, 1991 (réédité en 2005).

³ Jean BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque*, Paris, Seuil, 1990 ; Jean-Paul WILLAIME, « L'Europe est une chance pour la laïcité », article accessible en ligne sur <http://www.protestants.org/textes/laicite/cite/europe.htm>.

⁴ Patrick CABANEL, *Les mots de la laïcité*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2004, p. 3.

⁵ Jean-Paul WILLAIME, « L'Europe est une chance », *op. cit.*

⁶ Jean BAUBÉROT, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil, 2005, p. 14. Buisson dont Pierre Daled nous montre ici dans son article qu'il a évolué, passant de la République protestante à la République laïque et d'une laïcité spiritualiste plutôt vue comme principe de neutralité à la « laïcité intégrale » – tout comme a évolué la France, qui peut se définir comme laïque à partir du début du XX^e siècle, passant d'une laïcisation progressive à une laïcité de principe.

⁷ Il y a une laïcité politique et une laïcité philosophique, mais aussi, comme le rappelle Thomas Berns, émergence du sujet de droit et du droit naturel s'exprimant par les droits fondamentaux ; le passage de la théologie politique médiévale à la modernité politique peut se lire comme rupture ou comme mutation, mais relève surtout d'une relation dialogique entre du théologique déjà politisé et du politique théologisé (pensons ainsi aux formes de sacralisation de la République).

⁸ Micheline MILOT, *Laïcité dans le nouveau monde : le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, 2002.

⁹ Henri PENA-RUIZ, *La laïcité : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Paris, Flammarion, 1998.

¹⁰ Olivier GILLET, *Les Balkans : religions et nationalisme*, Bruxelles, Ousia, 2001.

¹¹ Jean BAUBÉROT, *Laïcité 1905-2005, op. cit.*

¹² *Ibid.*, p. 54.

¹³ Thomas BERNs (éd.), *Le droit saisi par le collectif*, Bruxelles, Bruylant, 2004.

¹⁴ Régis DEBRAY, *Ce que nous voile le voile : la République et le sacré*, Paris, Gallimard, 2004.

¹⁵ Annette BECKER, *La guerre et la foi : de la mort à la mémoire, 1914-1930*, Paris, Armand Colin, 1994.

¹⁶ Jean BAUBÉROT, *Laïcité 1905-2005, op. cit.*, p. 19.

¹⁷ Jean-Paul WILLAIME, *Europe et religions. Les enjeux du XX^e siècle*, Paris, Fayard, 2004.

¹⁸ Dans *Le Débat*, 58, janvier-février 1990.

¹⁹ Jean DANIEL, « Pour une conception laïque de la tolérance », dans *Le Monde*, 9 juillet 2003, p. 12.

²⁰ Guy HAARSCHER, *La Laïcité*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? »), 2004 (1^{re} éd., 1996).

Les enjeux scientifiques de l'historiographie de la loi de 1905. Un bilan

Jean BAUBÉROT

La commémoration de la séparation française des Eglises et de l'Etat, promulguée le 9 décembre 1905, aura revêtu un aspect étonnant. L'Etat-nation, en tant que tel, s'est peu engagé. Le président de la République, Jacques Chirac, devait prononcer une allocution le 5 décembre 2005. Avant même la crise des banlieues, il y a renoncé pour des raisons qu'il n'a pas fait connaître. A défaut, certains espéraient une prise de parole d'un Premier ministre qui se pique d'histoire autant que de poésie. Là encore, ce fut le silence. Il n'y a rien eu, sur le plan festif, qui ressemble un tant soit peu à la manifestation organisée le 14 juillet 1989 pour le bicentenaire de la Révolution française. Alors qu'il répète à satiété que la laïcité est un pilier de la République, le pouvoir politique a canalisé la commémoration en un « centenaire officiel » (l'expression n'a pas fait peur) savant, une série de colloques forcément réservés à une petite élite, dont l'organisation a été confiée à l'Académie des Sciences morales et politiques. Le peuple (le « *laos* » !) ne s'est pas trouvé associé à la fête.

A défaut d'une fête populaire, la « France du milieu » (le terreau associatif, les autorités locales, les organismes parascolaires et, bien sûr, les universités) a organisé de multiples manifestations qui, en général, ont été fort suivies. Certes, il s'agissait parfois de se réassurer dans l'idée que la laïcité française est la meilleure manière de répondre aux problèmes actuels. Dans ce cas de figure, l'applaudimètre allait à ceux qui dénonçaient, de façon incantatoire, le « communautarisme anglo-saxon », sans engager une analyse de fond. Mais, dans la majorité des rencontres, la demande d'un savoir historique sur la loi de 1905, d'une réflexion sur la laïcité d'aujourd'hui, s'est avérée forte.

Pour ce qui concerne notre sujet, il faut attendre la parution des actes des manifestations qui laisseront une trace écrite pour tenter un bilan. Dès maintenant, néanmoins, il s'avère très probable que ces manifestations même savantes n'ont

pas fondamentalement changé ce qui était déjà connu des spécialistes. Au niveau éditorial, l'événement important fut la publication en français de l'œuvre de l'historien britannique Maurice Larkin : *Church and State after the Dreyfus Affair, The Separation Issue in France*, paru en 1974 ¹. Ce livre reste de loin la meilleure synthèse sur le sujet, même si, pour ma part, je ne partage pas forcément toutes ses conclusions. Mais, chacun le sait, les sciences « humaines » ou « exactes » n'ont rien d'une vérité révélée. En particulier, l'historiographie est toujours un espace de débat. Or si le centenaire a incontestablement permis un progrès social dans la connaissance de la loi de 1905, s'il y a eu diffusion sociale d'un socle commun de connaissances, les enjeux du débat historiographique ont été peu clarifiés.

Longtemps, la séparation a été l'objet de récits de mémoire (au sens de Pierre Nora), très idéologiquement orientés qui racontaient la même histoire légendaire en portant des jugements de valeur opposés. A la légende dorée de laïques militants correspondait la légende noire d'un certain catholicisme. Schématiquement, l'essentiel du récit des traditions transmises par les deux mémoires, sœurs ennemies qui se confortaient l'une l'autre, était le suivant : la séparation des Eglises et de l'Etat effectuée en 1905 constitue le couronnement de la politique anticléricale de la Troisième République, elle-même la reprise de celle de la Révolution française. Pour les laïques, il s'agissait d'une éclatante « victoire », pour les catholiques d'une « spoliation », voire d'une « persécution ».

Ces deux légendes, la dorée et la noire, ces deux mémoires, la laïque et la catholique, pouvaient se fonder sur des propos d'acteurs éminents de l'époque. Emile Combes, à plusieurs reprises, avait défini sa politique comme la reprise de l'œuvre révolutionnaire (il s'était, entre autres, comparé à Danton et avait été surnommé « Robespierrot ») ². Or la loi de séparation était surnommée « la loi Combes ». Lors des débats parlementaires, et l'abbé Gayraud et Jean Jaurès avaient qualifié la future loi comme l'événement le plus important qui se soit produit en France depuis la Révolution. Le socialiste indépendant René Viviani avait prétendu que la France avait « éteint les étoiles du ciel » et le pape avait dénoncé la loi avec force : la considérant comme spoliatrice des « droits de l'Eglise », il avait interdit aux catholiques de s'y conformer.

A lire cependant certains ouvrages des années 1950-1970, l'affaire prenait une tournure plus complexe, même si on ne sortait pas vraiment du schéma. Pour Jean Cornec ³, la loi de séparation elle-même constituait une grande œuvre laïque, mais tout de suite après s'enclenchait une longue suite de trahisons de la laïcité. On pouvait donc se demander pourquoi une loi aussi bénéfique avait eu d'aussi fâcheuses conséquences ! Alec Mellor, de son côté, indiquait que le véritable auteur de la loi était Aristide Briand ⁴. Ce dernier n'avait cependant fait que du Combes un peu plus subtil, donc plus hypocrite. Sa loi était anticatholique sous une apparence libérale. Ne serait-ce pas alors cette apparence libérale qui serait, en partie, responsable des trahisons dénoncées par Cornec dans une perspective très militante ? Cela montrerait que le libéralisme était plus consistant qu'on ne l'a dit.

C'est en tout cas ce que rapportait une tradition catholique libérale. Adrien Dansette est le premier historien à avoir cherché à rendre compte de la complexité de la loi, mais il reste un franc-tireur ⁵. L'ouvrage d'André Latreille et René Rémond,

tout en tenant compte de ses analyses, se situe en retrait. La « loi de décembre 1905 » est, significativement, mise dans le chapitre titré « La persécution radicale » et se termine par un paragraphe intitulé « la spoliation »⁶.

Latreille et Rémond, Dansette également quoique de façon plus nuancée, n'accordent pas une grande attention à la personnalité d'Aristide Briand⁷. Contemporain du concile de Vatican II, la parution du recueil de textes commentés de Jean-Marie Mayeur représente alors une sorte de tournant⁸. La publication de larges extraits des débats parlementaires montre le « libéralisme croissant » à l'œuvre dans le processus de séparation, grâce à l'action de Briand, aidé lors du vote de l'article 4 par Jean Jaurès. Briand devient alors la figure centrale de la construction de la loi.

Le retour aux sources et la démarche d'objectivation de l'historien brisait le récit commun aux deux mémoires. Cependant Mayeur ne levait pas un ultime obstacle, celui du refus de la loi par Pie X. Il écrivait : « l'intransigeance de Pie X était en définitive féconde : elle avait contraint le gouvernement à un libéralisme qui était bien dans l'esprit de la loi, mais dont il n'est pas sûr qu'il aurait présidé à son application sans la fermeté romaine »⁹. L'affirmation n'était pas totalement implausible, encore aurait-il fallu insister sur le fait qu'il s'agissait d'un effet non voulu et que le but du pape était tout autre : pour lui, la rupture « unilatérale » du Concordat était une « persécution » larvée. Il valait mieux qu'elle devienne ouverte. D'autre part, ce refus s'est accompagné d'une sorte de mensonge mis en lumière par Larkin : le pape a fait croire que les évêques avaient refusé de constituer des associations cultuelles, alors que s'ils avaient condamné la séparation dans son principe, une large majorité s'était rassemblée (malgré la pression du Saint-Siège, précisément) en faveur du projet d'associations dites « canonico-légales » présenté par M^{sr} Fulbert-Petit, voté par 59 voix contre 17. Larkin montre bien que le pape s'est déterminé à partir de la croyance en la logique des dominos : pour lui, accepter la séparation en France, c'était risquer de la voir ensuite se réaliser au Portugal, en Espagne et dans plusieurs pays d'Amérique latine¹⁰.

Fait significatif, aucun éditeur ne voulut publier alors une traduction française du Larkin. La laïcité française se trouvait réduite à la querelle du subventionnement public des écoles privées sous contrat, comme aujourd'hui on la réduit souvent aux problèmes de foulards ! Autant que faire se peut, les deux mémoires continuaient à se raccrocher à leurs légendes respectives, cela dans un quasi-sommeil car l'application de la loi de 1905 ne créait pas de véritable problème. L'échec de la tentative, effectuée par la gauche, de remplacer le dualisme scolaire par un pluralisme interne de l'école publique (1984), les « affaires de foulards » récurrentes depuis 1989, ont changé la donne. Au moment du centenaire de la loi de séparation, le « conflit des deux France » est socialement fini. Le problème majeur semble être la compatibilité entre la laïcité et l'islam.

A l'insistance unilatérale sur le conflit va alors succéder une célébration consensuelle (et tout aussi unilatérale) de la loi de 1905, comme loi libérale, détachée de son contexte. Même la Fédération protestante de France, puis le ministre de l'Intérieur, qui jouent un peu le rôle de trouble-fête, parlent de « toilerter » une loi dont les fondements ne sont pas remis en cause. Certes, les communications, de certains colloques, tentèrent parfois de justifier le refus du pape, et pour cela, de relativiser

le libéralisme de la loi ¹¹ ; certes, René Rémond exposa une vision des choses où le véritable libéralisme n'exista vraiment qu'en 1923-1924, lors de l'accord entre le gouvernement français et le Saint-Siège ¹². Ces propos ne tardèrent pas à se perdre dans la célébration du « compromis » qui aurait eu lieu en 1905. La laïcité française avait besoin de se rassurer, elle le fit en faisant de sa loi un modèle. Mais en même temps, les limitations données à la commémoration montraient bien que l'on voulait procéder davantage par allusion qu'aborder véritablement la question.

En effet, non seulement les mémoires vives sont trop récentes pour ne pas rester présentes à l'arrière-fond (même si ceux qui voulurent les perpétrer furent des francs-tireurs marginalisés) ¹³, mais le renversement de représentation s'avère fort ambivalent. D'une part, il comporte un certain gain de scientificité puisque la loi du 9 décembre 1905 n'est plus confondue avec le projet déposé par Emile Combes à l'automne 1904 ¹⁴ et que la « paternité » d'Aristide Briand est enfin pleinement reconnue. D'autre part, la nouvelle vision des choses est trop irénique pour être réellement satisfaisante sur un plan scientifique. En fait, du point de vue de l'historien, la question centrale est la suivante : pourquoi et comment, dans un climat très conflictuel, a-t-on pu rédiger une loi, considérée, dès cette époque, par certains comme « extrêmement libérale » ¹⁵ ? Cette question, l'insistance d'hier sur le conflit et celle d'aujourd'hui sur le libéralisme l'escamotent plus ou moins.

Comment ce déplacement s'est-il avéré possible ? Répondre à cette question suppose d'analyser la loi de 1905 comme le résultat, non pas du seul conflit des « deux France » mais de trois conflits. C'est l'existence de plusieurs conflits cumulés qui a permis à la loi d'être, à terme, une loi réconciliatrice : telle est la thèse que j'ai soutenue dès 1990, en élaborant la notion de « pacte laïque », « nouvelle approche » sensible à la « démultiplication du conflit » ¹⁶. Et cette approche fait de 1905 (et non de 1923-1924), un tournant dans l'histoire de la laïcité française.

De 1899 à 1904, à la suite de l'affaire Dreyfus, l'heure est à la poursuite de la « laïcité intégrale », selon l'expression qui fait alors florès. Les gouvernements de « Défense républicaine » (avec Waldeck-Rousseau) et du « Bloc des gauches » (avec Combes) combattent le « cléricalisme » en prenant des mesures contre les congrégations ¹⁷. La loi de 1901 sur les associations les met hors du droit commun et la loi du 7 juillet 1904 leur interdit l'enseignement. Mais la laïcité intégrale, comme l'horizon, s'éloigne au fur et à mesure que l'on croit s'en rapprocher. La distinction établie par Ferdinand Buisson entre la « congrégation » (combattue) et le « congréganiste » (qui retrouve ses droits dès qu'il se « sécularise ») est fortement critiquée par les militants laïques : les congréganistes sécularisés ne changent pas d'état d'esprit et l'enseignement qu'ils donnent peut toujours être considéré comme contraire aux idéaux républicains. L'efficacité des mesures prises demande donc de les compléter par de nouvelles mesures, telle l'interdiction de l'enseignement aux « sécularisés » là où ils l'exerçaient précédemment, ou de poursuivre les « sécularisations fictives » et d'établir la nouvelle catégorie des « sécularisés sincères ». Cette disposition nécessitait de scruter le for interne, elle fut proposée mais ne pourra pas être mise en œuvre.

Une telle mesure aurait-elle, d'ailleurs, été suffisante ? Selon beaucoup de républicains de l'époque, il faut instaurer le monopole de l'enseignement public.

Le parti radical au pouvoir le réclame à son congrès de 1903. Lintilhac affirme que « l'Etat ne doit concéder à (quiconque) la possibilité d'élever les futurs citoyens contre la cité ». Mais, adopté, ce monopole n'aurait pas suffi. On commençait déjà à dénoncer les « cléricaux latents » de l'enseignement public et de fait, avec le monopole rien n'empêcherait, remarquait Buisson (pour le combattre), des candidats « cléricaux » de réussir les concours, à moins d'exercer un « contrôle odieux ou sur les opinions ou sur les origines des candidats ».

Dans cet engrenage, les chemins de la « laïcité intégrale » s'éloignent donc des chemins de la « démocratie libérale ». Cela induit un discours de Clemenceau au Sénat le 17 novembre 1903 : « Pour éviter la congrégation, nous faisons de la France une immense congrégation. (...) Nos pères ont cru qu'ils faisaient la Révolution française pour s'affranchir ; nullement, c'était pour changer de maître. (...) Aujourd'hui où nous avons détrôné les rois et les papes, on veut que nous fassions l'Etat roi et pape. Je ne suis ni de cette politique ni de cette philosophie ». Mais cela ne doit pas faire oublier que la loi du 7 juillet 1904, maintenant perçue comme le *summum* de l'anticléricisme d'Etat, a semblé trop timide à toute une tendance républicaine. Le personnage de Combes ne mérite ni l'excès d'honneur de ceux qui le croient « père » de la loi de 1905¹⁸, ni l'indignité de ceux qui lui font une réputation de « sectaire », d'« esprit borné »¹⁹. En fait, il a poursuivi, radicalisé l'anticléricisme d'Etat, mais il l'a aussi limité, canalisé. Dans le courant libre penseur, il existe alors des forces qui établissent une équivalence entre laïcité, libre pensée et antireligion (voir certains articles des *Annales de la Jeunesse laïque* en particulier). Elles semblent prêtes à instrumentaliser l'Etat au profit de l'idéologie libre penseuse alors que Combes a, globalement, maintenu la prééminence de l'Etat républicain.

Il n'en reste pas moins que l'Etat républicain se trouve alors engagé dans une alliance avec la libre pensée et que la revendication de la séparation provient, au départ, de l'aile gauche du combisme, l'aile la plus militante de la libre pensée et prend place dans cette recherche de la « laïcité intégrale ». Cela n'a rien d'étonnant : il s'agit bien de rompre avec le système des « cultes reconnus », le régime du Concordat, les liens officiels séculaires qui font de la France, la « fille aînée de l'Eglise ». L'Etat français pouvait déjà être qualifié d'« Etat laïque » et Jules Ferry ne s'était pas privé d'utiliser cette expression. Le Code civil ne comporte aucune référence religieuse et la Troisième République avait complété les mesures qui existaient depuis le début du « premier seuil de laïcisation ». Mais le conflit des deux France porte, avant tout, sur l'identité nationale. Après le corps politique, la séparation laïcise « l'âme » de la nation. Rupture plus importante encore que la perte du budget des cultes, cette laïcisation de l'identité nationale est alors considérée par beaucoup de catholiques comme un « athéisme national ». Fait significatif, la visite du président de la République, Emile Loubet au roi d'Italie à Rome (décidée pour des raisons de politique étrangère), en 1904, fut jugée par le Saint-Siège comme une offense, provenant du chef d'une « nation catholique », et joua un rôle essentiel dans la suite d'événements conduisant à la séparation.

Mais cette rupture n'est nullement la seule. Le passage de la surveillance *a priori* qu'exerçait l'Etat sur les « cultes reconnus », par le moyen des Articles organiques, à la liberté, dans les limites de « l'ordre public » démocratique constitue une seconde

rupture. Cette liberté, la république s'engage à « l'assurer », à la « garantir », selon les expressions fortes de l'article 1. Cet aspect a été souligné lors du centenaire tout en minimisant son caractère de rupture. Or, il s'agit pourtant d'une double rupture qui porte sur le temps long de la continuité historique et sur le temps court de la nouveauté républicaine. Cette seconde rupture peut être symbolisée par deux discours prononcés lors des débats parlementaires, celui de Charles Benoist le 27 mars et celui de Maurice Allard le 10 avril 1905.

Que déclare Charles Benoist (et bien d'autres députés) ? Il reconnaît que la loi qui va être adoptée sera « extrêmement libérale » mais, ajoute-t-il, si vous pouvez « maintenant faire la séparation libérale ; êtes-vous bien sûrs que vous la puissiez toujours maintenir (telle) ? » Non, car désormais « le prêtre échappera à l'Etat ; il lui échappera de toute la plénitude de son droit de citoyen, et vous ne pourrez le ressaisir que par des lois qui (...) deviendront facilement oppressives »²⁰. Autrement dit : l'Eglise catholique est trop éloignée des idéaux républicains dans son organisation « monarchique » et dans ses convictions propres, pour ne pas s'avérer rapidement dangereuse pour l'Etat et l'amener presque fatalement à prendre des mesures coercitives. Adversaire du combisme, Benoist se situe quand même dans l'optique d'une incompatibilité foncière du catholicisme et de la République.

Dans une optique libre penseuse, le socialiste Maurice Allard radicalise le propos : la loi tourne le dos à « ce qui a été adopté depuis plus de trente années par le véritable parti républicain » ; au moment du « combat décisif (...) contre l'Eglise », on demande « de déposer les armes ». Parmi les graves dangers qu'il perçoit, Allard pointe la possibilité pour l'Eglise catholique de devenir un corps juridique, une personne civile qui « pourra plaider contre l'Etat », « ester en justice contre des particuliers » et, notamment, contre les « militants de la libre pensée ». Pour le socialiste anticlérical, il faut « poursuivre l'idée de la Convention », « achever l'œuvre de déchristianisation de la France »²¹.

Ces interventions montrent, *a contrario*, que la loi de 1905 opère une double rupture : rupture avec quelques décennies de tentatives républicaines d'anticléricalisme d'Etat²² mais aussi rupture avec le temps long du gallicanisme d'Etat, de la surveillance séculaire de la religion par le pouvoir politique et de la volonté que la religion partage politiquement les valeurs du prince. La séparation introduit la « neutralité » de la République (c'est-à-dire de l'ensemble de la puissance publique) loin de la « religion civile » rousseauiste où l'Etat doit combattre l'intolérance théologique (le « hors de l'Eglise point de salut ») car, selon Rousseau, contrairement à Bayle, là où il y a intolérance théologique il n'existe pas de possibilité d'une tolérance civile²³. La loi de 1905 fait, elle, le pari que seule la tolérance civile (« l'ordre public » démocratique, fondement des « seules restrictions » au « libre exercice du culte ») doit être exigée par l'Etat laïque. Il existe, au-delà de leur opposition politico-idéologique, un *continuum* qui va du « concordataire » Benoist à « l'ultraséparatiste » Allard en passant par des radicaux, un *continuum* des partisans du gallicanisme d'Etat à ceux de l'anticléricalisme d'Etat, dans leur réserve ou leur opposition à la loi.

Troisième, et dernière rupture : celle de l'article 4 voté avec un ajout qui rend nécessaire, pour que les biens puissent être dévolus aux associations culturelles, que

ces dernières se « conform(e)nt aux règles d'organisation générales du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice ». L'enjeu de cette formulation est la question du « respect » (le terme revient à plusieurs reprises dans les débats) de l'organisation hiérarchique de l'Eglise catholique, contre les catholiques qui voudraient s'en affranchir.

Auteur d'une histoire de la séparation, Jean-Paul Scot traite les opposants de l'article 4 « d'étrange coalition [... d'individus] unis seulement par un anticléricalisme intolérant »²⁴. Ce jugement de valeur me semble dû à un défaut d'analyse sur l'enjeu des débats. Il faut porter attention à l'argumentation des adversaires de l'article 4 modifié car, contrairement à ce que croit cet auteur, elle présente une forte cohérence. Le député radical Vazeille, dès le 20 avril 1905, affirme que « ce sont les citoyens catholiques, [c'est] la collectivité des individus catholiques groupés en association qui a droit [au] patrimoine [culturel catholique] ; ce n'est pas tel ou tel évêque envoyé par Rome »²⁵. Deux jours plus tard, deux autres députés radicaux enfoncent le clou. Eugène Réveillaud s'élève contre une addition qui « menace d'étouffer dans leur germe tout mouvement d'indépendance religieuse »²⁶. Charles Dumont complète le propos : « Républicains et législateurs, nous n'avons pas ici à donner à l'esprit humain et son chemin et sa règle ; nous sommes pour toutes les libertés (...). Dans l'histoire de la catholicité, (...) du protestantisme, (...) du judaïsme, (...) de toutes les religions, il y a ainsi des manifestations différentes de la vie religieuse ». Et Dumont conclut : « Est-ce que dans cette loi, nous traitons avec l'Eglise de Rome ? Non, nous nous séparons d'elle. [... nous traitons] avec les communautés de fidèles qui se formeront en France pour pratiquer leur religion à leur manière »²⁷.

Président de la Commission parlementaire, Buisson vota pour la suppression de l'ajout et, en juin, tenta de limiter les effets de l'article 4 en plaidant pour l'obligation d'associations culturelles larges, accueillant la masse des fidèles catholiques : avec la séparation, « l'Etat ne connaît plus l'Eglise en tant qu'entité ou que hiérarchie officielle, en tant que personne publique. Plus de Concordat, plus de traités entre ces deux pouvoirs. Mais l'Etat connaît des citoyens français catholiques et, ayant (...) le sens des réalités, il envisage uniquement ces bénéficiaires auxquels il attribue la jouissance gratuite et indéfinie de toutes les églises. (...) Nous nous bornons à appliquer aux catholiques la loi qui règle le contrat des associations pour tous les Français, la loi de 1901. (...) Voilà notre crime ! Voilà la machination de schisme tant de fois dénoncée »²⁸. La perspective est donc identique²⁹.

Au Sénat, enfin, Clémenceau relance le débat : la Chambre des députés n'a pas compris qu'elle avait « pour premier devoir d'assurer la liberté de tous les fidèles ». Elle s'est occupée de « deux périls » : « le péril de l'Etat, si l'Etat renonçait à ses traditions laïques », « le péril de l'Eglise, si la dévolution n'était pas loyale ». Mais il existe « un troisième péril » : « le péril des consciences individuelles, (...) le grand péril, qui est maintenant un système de privilège pour l'autorité romaine dans un régime de liberté » car « si nous voulons faire une loi qui ne soit pas en contradiction avec les règles générales de l'Eglise romaine où le pouvoir vient de haut en bas, il faut que nous fassions une loi qui soit nécessairement en contradiction avec les règles générales de la démocratie française où le pouvoir vient de bas en haut »³⁰.

Pour ces différents orateurs, avec la séparation, il n'existe plus de « cultes reconnus » (article 2 de la loi) et donc la République « garantit le libre exercice des cultes » (article 1) à ses citoyens, non à des groupements intermédiaires. Ce discours est incontestable sur le plan de « l'idée républicaine »³¹ : la liberté collective est le prolongement de la liberté individuelle, c'est pourquoi la Constitution française de 1791 « garantit (...) la liberté à tout homme d'exercer le culte religieux auquel il est attaché »³². Mais cette optique est inacceptable pour la hiérarchie épiscopale et le Saint-Siège qui craignent encore plus le « schisme » et le développement d'un catholicisme républicain que la perte du budget des cultes. Or Briand ne répond pas vraiment aux arguments de fond de ses interlocuteurs. Il oppose essentiellement le fait que « dans l'Eglise catholique, il y a (...) des évêques, il y a même un pape. Que voulez-vous ? Ce sont des mots qui peuvent écorcher les lèvres de certains d'entre vous, mais qui correspondent à des réalités »³³. Il martèle (et cela donne tout leur sens à ses propos) comme un *leitmotiv* que la loi doit être « acceptable » par l'Eglise catholique. C'est le but du fameux ajout.

Francis de Pressensé, son auteur, explique à la Commission : « J'ai pris un article qui figurait dans la législation de certains Etats américains et l'article appliqué récemment par la Chambre des Lords dans une affaire qui a fait grand bruit en Ecosse et dans toute l'Angleterre »³⁴. Là, en accord avec la conception anglo-saxonne de la démocratie, le pouvoir politique avait respecté la constitution des Eglises séparées de lui. La représentation de la liberté est, dans cette culture politique, différente : la liberté collective n'est pas un simple prolongement, elle constitue une dimension de la liberté individuelle. Ce mode de raisonnement est différent de la tradition républicaine française. La loi de séparation comporte, dans son article le plus important (« La séparation est faite », s'écria Jaurès quand il fut adopté), un élément de la culture politique anglo-saxonne transplanté dans la culture politique du républicanisme français. Les historiens français minorent fortement cet aspect. N'écrivent-ils pas ainsi l'histoire des vainqueurs sans véritablement saisir l'enjeu structurel le plus important de la loi de 1905 ?

Cet enjeu structurel fut masqué par la rhétorique de Jaurès présentant l'article 4 comme le pur produit de la tradition révolutionnaire, face aux « menées schismatiques » protestantes. Ce propos prenait place dans un contexte où les antagonismes coloniaux avec le Royaume-Uni et l'affaire Dreyfus avaient développé, selon l'expression d'Anatole Leroy-Beaulieu³⁵, une « doctrine de haine » accusant les protestants d'être des ennemis de l'intérieur, complices de l'étranger (l'Anglais ou l'Allemand) menaçant la sécurité et même l'identité de la France³⁶. Ce discours, souvent cité mais jamais déconstruit, de Jaurès élabore donc « le mythe d'une laïcité franco-française » qui fait œuvre de « sincérité » (*dixit* Jaurès), reprenant presque explicitement « les thèmes les plus éculés de l'antiprotestantisme (...) qui faisait du protestant non seulement un comploteur, mais la source de toutes les erreurs politiques »³⁷. Le talent de Jaurès consista donc à couvrir l'option prise d'un manteau idéologique qui allait dans un sens contraire. L'historien ne doit pas se laisser duper par le jeu des acteurs, si brillant soit-il ! La séparation ne s'effectua pas sans un conflit interne entre partisans d'une séparation libérale : ceux qui recherchaient un « accommodement

raisonnable »³⁸ avec l'Eglise catholique l'ont emporté sur ceux qui privilégiaient la cohérence avec l'idée républicaine³⁹ et la tradition de la Révolution.

Pourtant, nous l'avons vu, le pape interdit aux catholiques de se conformer à la loi de 1905 et, après avoir eu des vellétés de soutenir les mouvements qui entendaient organiser malgré tout des cultuelles catholiques, le gouvernement y renonça rapidement⁴⁰. La plupart du temps, cela découragea en amont les tentatives. Il se produisit, cependant, quelques cas révélateurs, comme celui de Saint-les-Fressin et Torcy (Pas-de-Calais) où le Conseil d'Etat donna raison à l'évêque qui avait désavoué le desservant de la paroisse (depuis 1899) parce qu'il avait créé une association cultuelle conforme à la loi, et attribua les deux églises à un nouveau desservant qui, lui, ne créa pas d'association cultuelle, par obéissance à sa hiérarchie⁴¹. La conséquence imprévue de l'article 4 fut donc de donner raison à ceux qui refusèrent de se conformer à la loi contre les prêtres qui voulurent l'appliquer !

La séparation ne relève donc pas d'un certain pragmatisme qui introduit toujours un écart entre les principes et la pratique, sans remettre en cause le principe lui-même. Elle introduit un écart structurel avec l'universalisme républicain abstrait. Elle opère un transfert culturel. Cette notion de « transfert culturel », utilisée par plusieurs historiens depuis la fin du XX^e siècle pour sortir la démarche historique des ornières de la vision étroitement nationale de l'histoire, doit être appliquée au processus de la loi de séparation pour véritablement comprendre (au sens weberien du terme) ce qui s'est passé alors. Cela heurte la laïcité identitaire française d'aujourd'hui et sa volonté de maintenir une représentation franco-française de la loi de séparation. Il reste donc, à mon sens, une nouvelle révolution historiographique à accomplir. Après la thèse du conflit frontal et l'antithèse de la loi libérale envisagée hors de son contexte, reste à faire la synthèse par une approche qui considère que la loi sut, en même temps, réaliser l'objectif séparatiste de la laïcité et refuser le chant des sirènes de la « laïcité intégrale ».

Notes

¹ Maurice LARKIN, *L'Eglise et l'Etat en France. 1905, la crise de la séparation*, Toulouse, Privat, 2004. Cet « événement » passa inaperçu des médias. Il sera intéressant de faire le point sur la vente de l'ouvrage à la fin de 2006.

² Voir Emile COMBES, *Une campagne laïque (1902-1903)*, Paris, H. Simonis Empis, 1904 ; *Une deuxième campagne laïque, vers la séparation*, Paris, Georges Bellais, 1905.

³ Jean CORNEC, *Laïcité*, Paris, Ediligue, 1965.

⁴ Alec MELLOR, *Histoire de l'anticléricisme français*, Paris, Mame, 1972, p. 399 et s.

⁵ Adrien DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine, Sous la Troisième République*, Paris, Flammarion, 2^e éd. revue et corrigée, 1951, p. 333-372, notamment les p. 349-350 sur les « avantages » et les « inconvénients » de la loi pour les catholiques. L'histoire reste écrite d'un point de vue catholique, mais la démarche d'objectivation est incontestable.

⁶ André LATREILLE et René RÉMOND, *Histoire du catholicisme en France*, t. III, *La période contemporaine*, Paris, Spes, 1964, p. 504-513.

⁷ A. Latreille et R. Rémond parlent d'un « journaliste bohème et inquietant (...) d'une subtilité d'esprit « au moins égale à l'indigence de ses connaissances » » (*Histoire du catholicisme, op. cit.*, p. 508). Dansette précise : « Servi par une éloquence fluide, une dialectique insidieuse, une perception divinatoire de l'opinion, une surprenante faculté de débrouiller les situations inextricables, son tempérament d'apaiseur louvoiera dans la tempête des passions religieuses » (*Histoire religieuse, op. cit.*, p. 345).

⁸ Jean-Marie MAYEUR, *La séparation de l'Eglise et de l'Etat (1905)*, Paris, Julliard, 1966 (réédité en 1991 et en 2005 aux éditions de l'Atelier sous le titre *La séparation des Eglises et de l'Etat*).

⁹ Jean-Marie MAYEUR, *La séparation, op. cit.*, p. 185. L'expression d'« intransigeance féconde » est particulièrement significative.

¹⁰ Maurice LARKIN, *L'Eglise et l'Etat, op. cit.*, p. 198 et s. et 222 et s.

¹¹ Voir ma critique de la communication de J. Foyer, dans la séance d'ouverture du « centenaire officiel » sur mon blog <http://jeanbauberotlaicite.blogspot.com> (note du 5 mars 2005).

¹² René RÉMOND, « Les raisons d'une révision », dans Yves-Charles ZARKA, *Faut-il réviser la loi de 1905 ?*, Paris, PUF, 2005, p. 65 et s.

¹³ Tel Jacques SEVILLIA, *Quand les catholiques étaient hors la loi*, Paris, Perrin, 2005. Du côté de la libre pensée militante, on fit comme si la loi (et notamment l'article 4 qui avait soulevé l'ire de la plupart des dirigeants de la libre pensée) avait correspondu aux désirs des libres penseurs de l'époque : voir le dossier « Les cent ans de la loi de 1905 », dans *La Raison, le mensuel de la libre pensée*, 499, mars 2005.

¹⁴ J'ai relevé les fortes divergences entre les deux dans Jean BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 49-80.

¹⁵ C'est, nous le verrons, ce que reconnaissait un député de centre droit, Charles Benoist, pourtant adversaire de la loi (*Annales de la Chambre des députés*, 1905, I (séance du 27 mars), p. 1359).

¹⁶ Jean BAUBÉROT, *Vers un nouveau..., op. cit.*, p. 24 et s. Cette notion a été, à mon sens, récusée plus que réfutée, dans la mesure où référence vague a été faite à l'ouvrage, non à un contenu précis dans cet ouvrage, et pas davantage aux éclaircissements donnés ensuite (voir *Panoramiques*, juin-août 1991, p. 36 et s. où je précise déjà pourquoi un « acte unilatéral » peut être sociologiquement un pacte ; *La morale laïque contre l'ordre moral (1882-1914)*, Paris, Le Seuil, p. 308 et s. ainsi que p. 313 (longue note explicative) ; (avec Valentine ZUBER), *Une haine oubliée*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 268 et s., p. 298 ; *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, 1^{re} éd., 2000, p. 91 et s., 3^e éd. 2005, p. 87 et s.), notamment par Jean-Marie MAYEUR, *La question laïque, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1997, p. 227, et sa préface à Alain BOYER, *1905 : La séparation Eglises-Etat*, Paris, Cana, 2005, p. 8 ; Emile POULAT, *Notre laïcité publique*, Paris, Berg International, 2003, p. 106 et s. ; Henri PENA-RUIZ, *La laïcité*, Paris, Flammarion, 2003, p. 252 et s. ; etc. En revanche, Patrick Cabanel lui restitue son sens

(*Les mots de la religion dans l'Europe contemporaine*, Toulouse, Les Presses universitaires du Mirail, 2001, p. 87 ; *Les mots de la laïcité*, même lieu, même éd., p. 77-80).

¹⁷ Le centenaire n'a pas été, cela est bien dommage, l'occasion d'un débat sur la façon dont la poursuite de la « laïcité intégrale » et la lutte contre les congrégations avait abouti à éluder les réformes sociales. L'historien américain R. E. Kaplan (*Forgotten crisis, the Fin-de-Siècle crisis of democracy in France*, Oxford et Washington DC, Berg Publishers, 1995) défend cette thèse de façon suggestive (quoique qu'un peu unilatérale) à propos du gouvernement de Waldeck-Rousseau (pour lui, son objet principal a été d'offrir des postes ministériels et une entrée massive dans l'administration aux radicaux et aux socialistes en échange de l'abandon du projet d'impôt sur le revenu) et j'ai tenté de suggérer le problème pour la politique de Combes dans mon roman historique, *Emile Combes et la princesse carmélite, improbable amour*, La Tour d'Aigues, Edition de l'Aube, 2005.

¹⁸ Il n'en reste pas moins qu'il en a mis en route le processus, avec prudence et une habileté certaine et qu'ensuite il usa de son influence au Sénat pour faire aboutir la loi.

¹⁹ Dans la Note citée de mon Blog, je polémiquais déjà avec le fait que la commémoration du centenaire transformait Combes en « bouc émissaire ». J'ai tenté de lui redonner relief et humanité dans le roman historique (écrit à partir d'une « histoire vraie ») déjà cité, *Emile Combes et la princesse*.

²⁰ Charles BENOIST, intervention citée note 10.

²¹ *Annales de la Chambre des députés*, 1905, I, p. 1623 et s. (10 avril 1905).

²² Il est significatif qu'Allard parle du « véritable parti républicain ». Il est probable qu'à ses yeux Ferry n'en faisait pas vraiment partie et se trouvait déjà dans la « trahison » de la « véritable » laïcité : la « laïcité intégrale ».

²³ Voir *Du Contrat social*, (1762), chapitre VIII : « De la religion civile » : « Ceux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance théologique se trompent, à mon avis. Ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés. Les aimer serait haïr Dieu qui les punit. (...) Maintenant (...) qu'il ne peut plus y avoir de religion nationale ou exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux Devoirs du citoyen. Mais quiconque ose dire : « hors de l'Eglise point de salut », doit être chassé de l'Etat ». On trouve le même refus de dissocier les deux intolérances, exprimé par le Vicaire savoyard dans *Emile* (IV). Sur ce sujet, voir Ghislain WATERLOT, *Rousseau, religion et politique*, Paris, PUF, 2004, p. 88.

²⁴ Jean-Paul SCOT, « *L'Etat chez lui et l'Eglise chez elle. Comprendre la loi de 1905*, Paris, Seuil, 2005, p. 240 (voir également les jugements de valeur des p. 241 et s.).

²⁵ *Annales de la Chambre des députés*, Paris, 1905, I, p. 2009 (séance du 20 avril 1905).

²⁶ *Ibid.*, I, p. 2085 (séance du 22 avril 1905).

²⁷ Charles DUMONT, *ibid.*, p. 2091.

²⁸ *Annales de la Chambre des députés*, Paris, 1905, II, p. 690 (séance du 15 juin 1905, soit après l'adoption de l'article 6 devenu article 8, ce qui montre que pour les adversaires de l'article 4 modifié cette adoption n'avait pas structurellement changé les choses).

²⁹ L'amendement qu'il dépose est repoussé par 526 voix contre 42 (15 juin 1905). Terrible camouflet pour le président de la Commission parlementaire, mais il faut dire alors qu'une bonne partie de la gauche a complètement abandonné l'espoir de peser véritablement sur la loi et se rassure en pensant qu'il s'agit d'une loi temporaire qui sera modifiée ultérieurement (plusieurs explications de vote développeront cette idée le 3 juillet 1905, notamment le discours de Bepmale, vice-président de la Commission, dont la droite demandera en vain l'affichage !).

³⁰ Georges CLÉMENTEAU, dans Yves BRULEY (éd.), *1905, La séparation des Eglises et de l'Etat. Les textes fondateurs*. Paris, Perrin, 2004, p. 357 et s.

³¹ Claude NICOLET, *L'idée républicaine en France*, Paris, Gallimard, 1982.

³² Titre I^{er}.

³³ Aristide BRIAND, *Annales de la Chambre des députés*, Paris, 1905, I, p. 2094 (séance du 22 avril 1905).

³⁴ Cité par Maurice LARKIN, *L'Eglise et l'Etat*, *op. cit.*, p. 191.

³⁵ Anatole LEROY-BEAULIEU, *Les doctrines de haine : l'antisémitisme, l'antiprotestantisme, l'anticléricalisme*, Paris, Calmann-Lévy, s.d. (1902).

³⁶ Voir Jean BAUBÉROT et Valentine ZUBER, *Une haine oubliée*, *op. cit.*

³⁷ Mireille GUEISSAZ, « Protestant et laïques d'origine protestante dans la loi de 1905 », dans *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 78, avril-juin 2005, p. 23 et s.

³⁸ Pour reprendre la notion clef de la laïcité québécoise, voir Micheline MILOT, *Laïcité dans le nouveau monde, le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, 2002.

³⁹ On peut aussi dire que Briand, Jaurès, Pressensé, se rattachant à une culture syndicaliste et socialiste, étaient plus facilement prêts à admettre que la liberté collective est une dimension de la liberté individuelle que Buisson et Clemenceau, parties prenantes de la culture radicale. N'oublions pas que la loi Le Chapelier est une loi réprimant les corporations.

⁴⁰ Sur cette question, voir Jean-Pierre CHANTIN, « Les cultuelles catholiques contre Rome ? », dans Jean-Pierre CHANTIN et Daniel MOULINET (éd.), *La séparation de 1905. Les hommes et les lieux*. Paris, Les Editions de l'Atelier, 2005, p. 109-123.

⁴¹ Voir Jean BAUBÉROT, « La loi de 1905 est plus qu'une loi », dans Yves-Charles ZARKA (éd.), *Faut-il réviser la loi de 1905 ?*, Paris, PUF, 2005, p. 118 et s.

La laïcité entre exception et universalité

Aux origines du principe de « laïcité »

Pierre DALED

A l'heure où, tant en France qu'en Belgique, le centenaire de la loi française du 9 décembre 1905 – loi concernant la séparation des Eglises et de l'Etat – est commémoré par différents colloques sur la « laïcité », rappelons que le terme même de « laïcité » est toutefois absent du texte de cette loi historique.

C'est l'article 1^{er} de la Constitution du 27 octobre 1946 de la IV^e République française qui a proclamé officiellement que « la France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale ». Article qui fut complété dans la Constitution du 4 octobre 1958 de la V^e République française par l'affirmation suivante (article 2) : « [La République] assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances [...] »¹.

Aussi, nous voudrions évoquer les origines françaises du principe de « laïcité » et en rappeler une définition pionnière, contemporaine de l'apparition du terme même de « laïcité » en France au cours de la III^e République – une définition antérieure à la loi de 1905 –, qui émane d'un acteur de premier plan de l'histoire de la « laïcité » en France au XIX^e siècle et de la loi de 1905 : Ferdinand Buisson (1841-1932), auteur d'un recueil devenu un « lieu de mémoire » de la République française : « A qui voudrait saisir [...] le lien absolu qui unit tout droit la Révolution à la République, la République à la raison, la raison à la démocratie, la démocratie à l'éducation, et qui, de proche en proche, fait donc reposer sur l'instruction primaire, l'identité de l'être national, on conseillerait en définitive un ouvrage, et s'il fallait n'en élire qu'un seul, celui-ci : [...] le *Dictionnaire de Pédagogie et d'instruction primaire* de Ferdinand Buisson [1^{re} éd. 1882-1887, 2^e éd. 1911] »².

Les grands courants de pensée

Le principe de « laïcité » renferme une conception philosophique de la raison humaine en tant que libre activité et autonomie et une conception politique des rapports entre l'Etat, les citoyens et les religions. Il s'est concrétisé en France en 1905 sous la forme d'une loi qui fut l'aboutissement, d'une part, d'un ensemble d'événements majeurs de l'histoire française – de la Révolution de 1789 à l'affaire Dreyfus en 1894 – et d'autre part, d'une convergence d'idées et de thèses philosophiques émanant de milieux fort distincts.

Il y eut en France au XIX^e siècle un combat résolu contre des prétentions cléricales jugées inacceptables au point qu'au sein du monde parlementaire, une loi s'avéra nécessaire afin, *primo*, de fixer des limites institutionnelles aux velléités sociales de l'Eglise catholique et, *secundo*, de libérer, sur le plan de l'enseignement, l'éducation des consciences de l'emprise religieuse. C'est ainsi que la politique a uni en France des individus qui différaient beaucoup sur le plan intellectuel.

Si l'on suit la schématisation de Georges Weill (1865-1944)³, face aux partisans d'une union étroite entre l'Etat français et l'Eglise catholique romaine, quatre courants de pensée différents ont contribué à affirmer une conception « laïque » de l'Etat français – et ce, pour certains acteurs de cette histoire, à une époque où le mot même de « laïcité » n'existait pas encore en France. La première tendance fut celle de catholiques sincères ou de croyants assez tièdes mais qui reconnaissaient la grandeur et la dignité de l'Eglise. Ils prolongeaient la tradition gallicane de l'ancienne France et s'opposaient aux progrès de la doctrine ultramontaine. Leur période faste s'étendit de 1815 à 1848. Mais il y eut aussi au sein de ce groupe des catholiques plus modernes, détachés du vieux gallicanisme, qui furent principalement présents dans les Assemblées nationales de 1848 et de 1871. Weill les appelle des « républicains catholiques » – à ne pas confondre avec des catholiques républicains qui furent catholiques avant d'être républicains. Pour Weill, on pourrait réunir tous ces hommes sous l'appellation de « catholiques anticléricaux », favorables au système concordataire.

La deuxième tendance fut celle des protestants libéraux. Le catholicisme romain leur déplaisait mais ils demeuraient chrétiens. Pour Weill, leur vrai nom serait celui d'« évangeliques ». L'essentiel pour eux était que l'Evangile demeurât la loi religieuse et morale de la France. Favorables à la liberté des cultes sous la Restauration, ils furent aussi présents sous le Second Empire et la III^e République. Ils ont répandu dans le grand public le thème de la séparation des Eglises et de l'Etat.

La troisième tendance fut celle des déistes, partisans d'une religion naturelle. Très nombreux à toutes les époques du XIX^e siècle, une partie d'entre eux fut pleine de sympathie pour les diverses formes de christianisme car celui-ci sauvegardait les dogmes de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Ils ont de ce fait bien souvent tenté une alliance entre la religion populaire et la philosophie. Une autre partie de ces déistes fut, en revanche, plus hostile à l'Eglise catholique car elle considérait qu'elle étouffait les dogmes fondamentaux sous des croyances parasites et superstitieuses. Cette dernière frange voulut plutôt substituer à la religion attaquée par la critique et la science une foi en accord avec les découvertes de la raison humaine.

Quatrième tendance : les libres penseurs qui, à la différence des groupes précités, écartaient tant la religion des philosophes que celle des Eglises. Ce courant fut

représenté sous la Restauration par des disciples du XVIII^e siècle. Il s'éclipsa entre 1830 et 1850 avant de réapparaître vers 1860, alors favorisé par la critique religieuse et philosophique, le positivisme et le progrès des sciences naturelles. Cette tendance radicale se fortifia durant la seconde moitié du XIX^e siècle.

Quatre grands courants de pensée que l'on peut aussi synthétiser selon l'ardeur de leurs représentants : d'une part, des républicains laïques modérés qui ne firent pas profession d'athéisme – déistes, catholiques détachés, protestants ou agnostiques ; d'autre part, des républicains laïques radicaux qui, eux, firent la guerre au cléricanisme et à la religion chrétienne, mais aussi en faveur de l'athéisme. Ce fut le cas des libres penseurs. Les catholiques ont recouru au terme de « laïcisme » pour désigner la mouvance de ces ultras de la laïcité.

Le « nouveau mot » de laïcité

C'est au sein de ces différents courants de pensée – qui allaient déboucher sur l'adoption de la loi de 1905 – que fut proposée une des premières définitions du principe de « laïcité » au cours de la III^e République. En ce qui concerne au préalable l'apparition du terme même de « laïcité », si des débats antérieurs n'avaient pas manqué d'évoquer la question « laïque », ce terme précis serait apparu, sous réserve d'investigations supplémentaires, à l'occasion d'une séance du Conseil général de la Seine en date du 7 novembre 1871. Dans une édition du 9 novembre 1871 du journal *La Patrie*, on peut en effet lire dans le compte rendu de cette séance qui portait sur « l'instruction gratuite, obligatoire et laïque » que « la question de laïcité [*sic*] dans les écoles de la commune et de l'Etat, mise aux voix, [avait] été rejetée par 41 voix contre 37 »⁴.

Quelques amendements, instructifs quant au sens de cette « laïcité », avaient été déposés avant le vote. Ainsi lit-on, toujours dans *La Patrie* (11 novembre 1871), que les conseillers municipaux Louis-Léger Vauthier (1815-1877)⁵ et François-Jean Cantagrel (1810-1887)⁶ avaient demandé au sujet de cet « enseignement laïque » d'« exclure de l'enseignement public les dogmes révélés et les hypothèses philosophiques, c'est-à-dire les articles de foi du catholicisme et les preuves physiques, morales et métaphysiques, sans doute, de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme ». Quant au conseiller Pierre-Philibert Pompée (1809-1872)⁷, il avait demandé de son côté la « sécularisation de l'enseignement à la Condorcet, c'est-à-dire que la partie dogmatique des religions [fût] écartée de l'école et enseignée seulement dans les églises et dans les temples ». On y voyait là une « ampliation » de la demande de Vauthier et de Cantagrel, ajoutant que « le difficile [*sic*] serait de concilier l'Eglise et l'école ». Suite à quoi, *La Patrie* réitérait que le Conseil avait procédé au vote sur la « proposition de la laïcité [*sic*] »⁸ – proposition qui, comme nous le savons, a alors été repoussée.

Nous aurions donc ici, sous réserve de recherches plus approfondies, une première apparition du terme précis de « laïcité » en novembre 1871. Principe dont le sens, à la lecture d'un des amendements précités, était alors, entre autres, celui d'une exclusion hors de l'enseignement public des articles de foi du catholicisme ainsi que des hypothèses philosophiques entendues comme autant de preuves physiques, morales et métaphysiques de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Il s'agissait

donc, dans cette occurrence précise, d'une « laïcité » qui rejetait tant la confession catholique que les preuves – non confessionnelles, dirions-nous – de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme.

Trois ans après cette séance du Conseil général de la Seine, Buisson fit également usage du nouveau terme de « laïcité » dans un *Rapport sur l'instruction primaire à l'Exposition universelle de Vienne en 1873* qui fut rédigé en 1874 et publié en 1875.

Agrégé de philosophie, connaisseur du réformateur Castellion (1513-1563), influencé par le théologien protestant Schleiermacher (1768-1834), disciple de Jules Barni (1818-1878), militant pacifiste, Buisson, partisan du protestantisme libéral, fut un des grands théoriciens et propagandistes de la laïcité en France. Il fut inspecteur général de l'instruction publique (1878) et directeur de l'enseignement primaire (1879-1896). Confident et collaborateur de Jules Ferry (1832-1893) – ministre de l'Instruction publique de 1879 à 1883 –, il prépara les textes ayant abouti à la laïcisation de l'enseignement. Il fut titulaire de la chaire de pédagogie à la Sorbonne de 1896 à 1902. Député (1902-1914, 1919-1924), il siégea parmi les radicaux-socialistes. Il présida l'Association nationale des libres penseurs de France créée en 1902. Soutien de la politique anticléricale (1902-1905) d'Emile Combes (1835-1921), il fut rapporteur de la loi supprimant l'enseignement congréganiste et président de la commission parlementaire de la séparation des Eglises et de l'Etat. En 1914, il fut élu président de la Ligue des droits de l'homme et en 1918, président de la Ligue de l'enseignement. Il a reçu le prix Nobel de la Paix en 1927.

En 1874-1875, Buisson, plus nuancé que les conseillers municipaux Vauthier et Cantagrel, affirmait que l'on se ferait une idée très inexacte des différentes législations ayant adopté le « principe de la « laïcité » de l'école » si on les croyait inspirées par un « esprit d'indifférence ou d'hostilité envers le christianisme ». Il signalait à ce propos que les pays où la « sécularisation » de l'école avait été poussée le plus loin insistaient au contraire sur la « possibilité pour les instituteurs de laisser de côté l'enseignement dogmatique, tout en se préoccupant de développer le sens moral et religieux de leurs élèves par une éducation foncièrement chrétienne ». Et il ajoutait qu'on pouvait lire dans la législation suisse la plus radicale, celle de Neuchâtel, que « l'école publique [devait] être non confessionnelle, mais chrétienne dans l'acceptation la plus large du mot, c'est-à-dire que l'instituteur ne [devait] pas se borner à donner à ses élèves des notions arides de sciences, mais qu'il [devait] s'efforcer de tourner leurs cœurs vers toutes les choses belles, bonnes, morales [...] »⁹. Ainsi, au milieu des années 1870, Buisson présentait à ses lecteurs une conception de la « laïcité » ou de la « sécularisation » qui n'était pas hostile au christianisme et qui entendait développer le sens « moral et religieux » des élèves par une éducation chrétienne.

C'est en 1883, dans la livraison en feuillets de la lettre « L » de son *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*¹⁰, que Buisson a donné une des premières définitions du concept de « laïcité ». De ce fait chronologique et par l'importance de cette œuvre de référence – « cathédrale de l'école primaire »¹¹ –, cette définition, contemporaine de l'apparition du terme même de « laïcité » en France, met en évidence une des origines du principe de laïcité – le protestantisme libéral¹² – au détriment des autres courants de pensée qui, via leurs représentants modérés ou radicaux, ont également animé l'histoire de la laïcité en France durant le XIX^e siècle.

Une définition qui était contemporaine des grandes lois sur l'enseignement de Jules Ferry – entre autres, la loi sur l'enseignement primaire obligatoire du 28 mars 1882 qui stipulait : « Article 1^{er}. – L'enseignement primaire comprend : l'instruction morale et civique [...]. Article 2. – Les écoles primaires publiques vaqueront un jour par semaine, en outre du dimanche, afin de permettre aux parents de faire donner, s'ils le désirent, à leurs enfants, l'instruction religieuse, en dehors des édifices scolaires. L'enseignement religieux est facultatif dans les écoles privées ». On précisait, à l'article 1^{er}, que « l'article 23 de la loi du 15 mars 1850 [était] abrogé »¹³ – à savoir, la loi Falloux, votée le 15 mars 1850 et promulguée le 27 mars 1850. Article 23 qui affirmait que « l'enseignement primaire [comprendait] : L'instruction morale et religieuse »¹⁴. De Falloux à Ferry, l'instruction « morale et religieuse » de 1850 avait bien été remplacée en 1882 par l'instruction « morale et civique ».

Dans ces conditions, en 1883, Buisson, en phase avec l'effervescence politique et intellectuelle de son temps, signalait tout d'abord, à propos de la « laïcité », que « ce mot [était] nouveau », qu'« il n'[était] pas encore d'un usage général ». Cependant, ce « néologisme » lui semblait nécessaire car aucun autre terme selon lui ne permettait d'exprimer sans périphrase cette idée dans toute son ampleur. Buisson définissait ensuite le principe même de l'enseignement « laïque » en ces termes : « La laïcité ou la neutralité de l'école ». Et il rappelait à cette occasion que c'était la Révolution française qui avait fait apparaître l'idée d'un Etat laïque, « neutre entre tous les cultes, indépendant de tous les clergés, dégagé de toute conception théologique ». Etat dont la notion fondamentale était la « délimitation profonde entre le temporel et le spirituel »¹⁵. Ce qui, pour en revenir à l'instruction primaire, signifiait donc que l'école, de confessionnelle qu'elle était, était devenue « laïque ou non confessionnelle » ou encore « neutre quant au culte ». C'était la « séparation, si longtemps demandée en vain, de l'Eglise et de l'école ».

Allant à la rencontre des craintes que ce « nouveau » concept de « laïcité » ne pouvait manquer de générer, Buisson tenait à dire que, dans pareilles conditions (« laïques » ou « neutres »), le rôle de l'instituteur ne se limitait bien entendu pas à ne délivrer que des notions de lecture, d'écriture, d'orthographe et de mathématique aux enfants. Il devait également être un « maître de morale » pour ses élèves. Or, ce dernier rôle, pour Buisson, était « incompatible avec l'affectation de la neutralité, ou de l'indifférence, ou du mutisme obligatoire sur toutes les questions d'ordre moral, philosophique et religieux ».

Une complexité apparente que Buisson, reprenant les arguments de Ferry, dénouait en expliquant qu'il y avait en réalité « deux espèces de neutralité de l'école » et que, dans la loi de 1882, il n'était question que de la « neutralité confessionnelle » et non pas de la « neutralité philosophique ». Dans ces conditions – de non-neutralité philosophique –, l'enseignement moral n'était « ni une impossibilité ni une contradiction avec le caractère neutre de l'école » : l'instituteur, dans ses fonctions, ne pouvait prendre parti ni pour ni contre aucun culte, aucune Eglise ou doctrine religieuse – c'était le « domaine sacré de la conscience » –, en revanche, il se devait de prendre parti entre le bien et le mal. « La laïcité de l'école n'[excluait] donc pas l'éducation morale » car les instituteurs pouvaient enseigner cette morale « sans se livrer aux recherches métaphysiques » (p. 1472). Bref, l'instituteur devait « insister sur

les devoirs qui [rapprochaient] les hommes et non sur les dogmes qui les [divisaient] » afin qu'ils parvinssent à s'unir dans le « culte général du bien, du beau et du vrai qui [était] aussi une forme, et non la moins pure, du sentiment religieux » – soulignons que la « neutralité » ou la « laïcité » de l'enseignement « non confessionnel », telle que la présentait ici Buisson, affirmait l'origine religieuse des notions de bien, de vrai et de beau.

Aussi, à ceux qui concluaient des dispositions de la loi de 1882 que l'école était désormais une « école d'athéisme », Buisson pouvait maintenant leur faire entendre qu'il n'y avait là que le règlement d'une question de compétence effectué « pour le plus grand bien de la foi aussi bien que de la raison, pour la liberté des instituteurs aussi bien que pour la liberté des ministres du culte » : la « séparation » des deux enseignements (moral et religieux). Une « laïcité » de l'école publique dont Buisson, en 1883, réitérait la « neutralité »¹⁶ qu'il qualifiait en plus de « non militante » (p. 1473) dans le chef des instituteurs.

La séparation des Eglises et de l'Etat

Mais Buisson allait aussi évoluer au point d'apparaître, vingt ans après cette première définition de la « laïcité », plus dur à l'égard de toute foi religieuse et distant de la République « protestante » qu'il avait voulu fonder dans les années 1880. En septembre 1904 – juste après la loi relative à la suppression de l'enseignement congréganiste du 7 juillet 1904¹⁷ et un an avant la loi de séparation des Eglises et de l'Etat –, dans un texte intitulé *La laïcité intégrale*, il a pris position en faveur du « terme logique » du mouvement d'ensemble dont pareille loi anti-congréganiste n'était, selon lui, qu'une étape qui, de fait, impliquait bien une « sorte de révolution »¹⁸. Pour Buisson, en 1904, la France achevait en effet, « résolument, méthodiquement, de se constituer en Etat vraiment laïque ». Selon lui, après avoir laissé passer au XVI^e siècle l'occasion de se détacher de Rome, elle avait ensuite entrepris de faire « plus et mieux que la Réforme ». Aussi, Buisson affirmait que « la Révolution n'est pas protestante, elle est laïque. Elle est aussi affranchie de la Bible que du pape. Elle entend faire une société qui se gouverne par la raison et la justice ; rien de moins, rien de plus. Une telle société, voulant être purement humaine, n'admet dans sa structure que des matériaux humains. Elle laisse à d'autres « les droits de Dieu », elle ne connaît que « les droits de l'homme ». Elle s'imagine pouvoir faire fonctionner tout son mécanisme sans ce moteur externe que lui offrent les religions. Elle veut réaliser l'Etat sans Dieu ».

Était-ce pour autant la « guerre à Dieu » ? Non, selon Buisson pour qui « Dieu [était] le nom que les hommes [donnaient] à leur idéal ». Il devait donc être permis à chacun d'entre eux de le concevoir à sa manière et la société civile ne devait plus faire à aucune de ces conceptions « ni l'injure ni la faveur de la prendre sous sa protection particulière et de lui assigner une place dans les règlements de police ». Tel était le nouvel ordre social inauguré par la « Révolution », la grande nouveauté de l'« Etat sans Dieu », là où la France, comme tant d'autres peuples, n'avait connu jusque-là que l'« Etat avec Dieu ». Et la suppression des congrégations se plaçait donc dans cette série d'actes fragmentaires et progressifs de « laïcisation ». Aussi, Buisson considérait qu'il fallait en venir maintenant à l'acte qui les résumerait tous et leur donnerait leur

véritable signification : « Après avoir l'un après l'autre séparé de l'Eglise les différents services publics, il [restait] à en séparer l'Etat lui-même ».

Si la religion n'était plus une affaire publique mais bien une « affaire privée », comme toutes les « affaires de conscience », ce n'était donc plus seulement l'école, la mairie, le tribunal ou l'hospice qu'il convenait de « laïciser », c'était l'« Etat tout entier ». Et dans ce cas, Buisson considérait qu'« un budget des cultes [était] une contradiction dans un Etat qui [déclarait] ignorer tous les cultes ». Bref, suite à toutes ces « laïcisations de détail » – excessives pour les uns, insuffisantes pour les autres –, il lui semblait évident qu'en 1904, on marchait alors à grand pas vers une « laïcisation d'ensemble » dont la formule de base était la « séparation de l'Eglise et de l'Etat ». Comme le résumait Buisson : « Nous sommes au cœur même de la tradition républicaine et dans la droite ligne de notre histoire nationale »¹⁹.

Un an après cet appel républicain de Buisson à la « séparation de l'Eglise et de l'Etat », le principe de la « laïcité », qu'il avait défini en 1883 comme une « neutralité » confessionnelle, se concrétisa dans la loi de 1905 dont l'article 1^{er} stipulait que « la République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public »²⁰. L'article second affirmait que « la République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte [...] »²¹.

Conclusion

Les défenseurs du principe de « laïcité » au XIX^e siècle – terme qui apparaît, sous toute réserve, en 1871 – furent assez bigarrés sur le plan philosophique. A lire Weill, il s'est agi de catholiques anticléricaux, de protestants libéraux, de déistes et de libres penseurs. Des républicains laïques modérés ou radicaux qui, oscillant entre « laïcité » et « laïcisme », firent la guerre au cléricisme, à la religion chrétienne mais aussi, pour certains, en faveur de l'athéisme. De la définition pionnière de la « laïcité » du *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* d'un de ses grands défenseurs, le protestant libéral Buisson, il ressort, *primo*, qu'en 1883 – juste après la loi Ferry de 1882 –, ce « nouveau mot » était alors équivalent à « neutralité ». Ce qui, dans le cas de l'école, signifiait une neutralité « confessionnelle » et non pas « philosophique » ou « morale » : pratiquement, l'instituteur ne prenait parti ni pour ni contre aucune religion mais il prenait en revanche parti sur le plan des principes moraux. *Secundo*, la neutralité (« confessionnelle ») était « non militante » dans le chef de l'instituteur. *Tertio*, cette « neutralité » ou « laïcité » soutenait alors que les notions morales enseignées à l'école primaire avaient une origine religieuse.

En passant donc, entre autres, par une conception de la laïcité qui, comme ci-dessus en 1883, n'était pas antireligieuse, le courant de pensée laïque, non uniforme sur le plan intellectuel, a abouti en 1905 à l'adoption d'une loi de « séparation des Eglises et de l'Etat » – une séparation que Buisson avait également appelée de ses vœux. Une loi qui revenait à dire que, désormais, si la République française ne reconnaissait aucun culte, elle les garantissait néanmoins tous en assurant à chaque individu la liberté de conscience.

On peut en conclure, de manière prospective, sans négliger les multiples avatars de la conception de la laïcité en France, que la philosophie générale de neutralité

et de liberté de conscience qui s'en est dès lors dégagée permet de soutenir de nos jours, tant sur le plan politique que sur celui de l'enseignement, *primo*, que la vie en société et l'éducation scolaire et morale sont pensables et possibles sans référence à un fondement religieux – c'est la neutralité « confessionnelle » ; *secundo*, que les affaires religieuses sont d'ordre privé – c'est la liberté de conscience.

Dans cette optique laïque de neutralité et de liberté, la religion n'y étant point une affaire publique, il ne peut donc y avoir ni prescription ni interdiction des ou d'une religion de la part de l'Etat. Les religions ou la religion ne sont ni un moyen d'oppression (au sens d'une prescription par l'Etat d'une religion au citoyen), ni un moyen de résistance (au sens d'une revendication du citoyen face l'interdiction de la religion par l'Etat). Plus précisément, dans une perspective laïque de neutralité et de liberté de conscience, *primo*, les individus ne sont pas tenus par le pouvoir politique d'avoir une religion quelconque plutôt qu'aucune. *Secundo*, ils ne sont pas plus tenus d'avoir une certaine religion (ou des religions) plutôt qu'une autre (ou des autres). Et *tertio*, ils ne sont pas non plus tenus par le pouvoir de n'avoir aucune religion.

Bref, la seule solution pour qu'une croyance ne soit pas un objet ou un motif de persécution ou de résistance, c'est, comme le souligne Catherine Kintzler, qu'il y ait une législation civile souveraine qui soit dans un état d'« indifférence absolue »²² en la matière : un Etat laïque ne réclame en effet aucune espèce de croyance ou d'incroyance de la part de ses concitoyens et il ne s'avise de l'existence des pratiques religieuses (exercées au nom de la liberté de conscience reconnue par la loi) que pour leur réclamer le respect du droit commun et de l'ordre public.

Notes

¹ Voir *Constitution de la République française. Loi [...] du 27 octobre 1946 [...] Lois [...] du 5 octobre 1946 et [...] du 7 octobre 1946, extrait n° 427 du Journal officiel de la République française des 8, 9 et 28 octobre 1946*, Paris, Imprimerie des Journaux officiels, 1946, p. 4 ; *Constitution du 4 octobre 1958 et textes relatifs à l'Assemblée nationale*, [Paris], Imprimerie de l'Assemblée nationale, [1959], p. 5.

² Voir Pierre NORA, « Le Dictionnaire de pédagogie de Ferdinand Buisson », dans ID. (dir.), *Les lieux de mémoire. I. La République*, Paris, Gallimard, 1984 (Bibliothèque des Histoires), p. 353.

³ Voir Georges WEILL, *Histoire de l'idée laïque en France au XIX^e siècle*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1925. L'ouvrage a été réédité en 2004 (Paris, Hachette Littératures, collection « Pluriel »).

⁴ Voir *La Patrie*, 31^e année, 9 novembre 1871.

⁵ Voir Gilberto FREYRE, *Um Engenheiro francês no Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio Editória, 2 vol., 1960 ; Adolphe PARIA, *Les élus du département de la Seine. Le Conseil général*, s.l., Librairie du petit journal, 1872, p. 140-141.

⁶ Voir *Dictionnaire de biographie française*, Paris, Letouzey et Ané, t. 7, 1956 ; Cantagrel (François-Jean). *Ancien représentant du peuple. Candidat démocrate socialiste de la 7^e circonscription de la Seine*, Paris, Chez tous les libraires, 1869 ; Albert PINARD, *Les élus de la Seine*, Paris, J. Lévy, 1885, p. 43-46 ; Adolphe PARIA, *Les élus du département de la Seine [...]*, *op. cit.*, p. 142-143.

⁷ Voir Léon CHÂTEAU, *Notice biographique sur Pierre-Philibert Pompée*, Paris, Aug. Boyer et C^{ie}, 1875 ; Adolphe PARIA, *Les élus du département de la Seine [...]*, *op. cit.*, p. 173.

⁸ Voir *La Patrie*, 31^e année, 11 novembre 1871.

⁹ Voir Ferdinand BUISSON, *Rapport sur l'instruction primaire à l'Exposition universelle de Vienne en 1873*, Paris, Imprimerie nationale, 1875, p. 145.

¹⁰ Voir Patrick DUBOIS, *Le Dictionnaire de Ferdinand Buisson. Aux fondements de l'école républicaine (1878-1911)*, Berne etc., Peter Lang, 2002.

¹¹ Pierre NORA, « Le Dictionnaire de pédagogie de Ferdinand Buisson », *op. cit.*

¹² Voir Patrick CABANEL, *Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003 (coll. Carnot).

¹³ Voir Loi sur l'enseignement primaire obligatoire, *Journal officiel de la République française*, 14^e année, n^o 87, 29 mars 1882, p. 1697-1698.

¹⁴ Voir Loi sur l'enseignement. [...] Titre II. De l'enseignement primaire. Chapitre I^{er}. Dispositions générales, *Le Moniteur universel. Journal officiel de la République française*, n^o 86, 27 mars 1850.

¹⁵ Voir Ferdinand BUISSON (dir.), *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Paris, Librairie Hachette et C^{ie}, 1887, 1^{re} partie, t. II, p. 1469.

¹⁶ En 1883, le sens du « nouveau mot » et son équivalent étaient très clairs pour Buisson : la « laïcité » ou la « neutralité » de l'école. Nous ne pouvons toutefois retracer ici le devenir de cette identité de principe dans l'esprit de Buisson entre 1883 et l'édition de 1911 de son *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*.

¹⁷ Cette loi stipulait : « Article 1^{er}. – L'enseignement de tout ordre et de toute nature est interdit en France aux congrégations. Les congrégations autorisées à titre de congrégations exclusivement enseignantes seront supprimées dans un délai maximum de dix ans [...] » (voir Loi relative à la suppression de l'enseignement congréganiste, *Journal officiel de la République française*, 36^e année, n^o 184, 8 juillet 1904, p. 4129).

¹⁸ Ferdinand BUISSON, « La laïcité intégrale. Réponse à M. Goblet », dans *Revue politique et parlementaire*, 11^e année, XLI, juillet-août-septembre, 1904, p. 448.

¹⁹ *Ibid.*, p. 460-462.

²⁰ Ces restrictions concernaient, entre autres, la réglementation des processions et des sonneries de cloches, les signes religieux sur les monuments publics, les horaires du catéchisme. Voir Loi concernant la séparation des Eglises et de l'Etat. Titre V. Police des cultes, *Journal officiel de la République française*, 37^e année, n^o 336, 11 décembre 1905, p. 7208-7209.

²¹ Voir Loi concernant la séparation des Eglises et de l'Etat. Titre 1^{er}. Principes, *op. cit.*, p. 7205.

²² Voir Catherine KINTZLER, « Laïcité », dans André JACOB (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*. Volume II. Sylvain AUROUX (éd.), *Les Notions philosophiques*, Paris, PUF, 1990, t. 1, p. 1432-1433.

La laïcité et le passage à la modernité

Thomas BERNIS

La laïcité se joue aussi, et de manière sans cesse renouvelée, dans la compréhension que nous avons de notre propre histoire, non seulement dans l'histoire particulière de la plupart de nos institutions, de nos savoirs ou de nos dispositifs normatifs, mais aussi dans les grands partages de l'histoire de nos concepts, dans les divisions et les ruptures massives de l'histoire des idées que nous véhiculons, qui organisent nos discours et nos publications, et qui leur sont fondamentalement nécessaires.

Comme mon titre l'annonce, je voudrais parcourir ¹ quelques-unes des lectures philosophiques qu'on peut faire du passage à la modernité politique, c'est-à-dire du sens qu'on peut donner et continuer à donner au passage de la théologie politique médiévale à la modernité politique. Et je tiens d'emblée à préciser que ma question n'est nullement de juger de la « vérité » ou de la réalité de cette rupture majeure dans l'histoire de nos idées politiques ², mais seulement de son sens, du sens de son usage et du profit qu'on a pu et qu'on peut encore en tirer, tout ce que je serais tenté de désigner comme la portée éthique et politique de cette rupture. Etant entendu que cette portée lui serait, et nous serait, essentielle, ce qui veut dire deux choses : d'une part, que la modernité est envisagée ici comme s'affirmant plutôt que se constatant ; d'autre part, que nous ne pouvons nous présenter autrement qu'en faisant appel à cette qualité de moderne, si tant est que justement nous parvenons à la mettre en avant comme un possible attachement, comme un projet auquel nous pouvons nous vouloir attachés. C'est dans ce cadre et dans ces limites que je questionne cette idée de modernité et que je pense que la question de la laïcité doit être désormais ouverte.

On entend habituellement la modernité politique comme s'organisant de manière synthétique autour de deux idées centrales : le principe de souveraineté dans et par le droit, et l'idée de l'individu titulaire de droit. Ces deux idées sont elles-mêmes articulées par la théorie du contrat : chez Hobbes, par exemple, c'est un contrat de

tous avec tous qui permet de penser la sortie de l'état de guerre grâce auquel l'égalité de tous les hommes a pu être affirmée, ainsi que l'entrée dans la société civile, c'est-à-dire la soumission à une autorité souveraine. Cette théorie du contrat assure ainsi l'immanence du politique : les hommes trouvent en eux-mêmes les ressources pour justifier le corps politique, et dans ce sens l'idée de contrat dessine une des racines les plus prégnantes de l'idée de laïcité, laquelle dès lors ne semble jamais pouvoir faire l'économie de l'Etat, et plus précisément du principe de souveraineté qui lui est indissociablement lié. Deux points corollaires me paraissent donc déjà devoir être mis en évidence ici pour structurer la suite de mon propos : d'abord, un point très général mais aussi très contraignant avec lequel il s'agira désormais de composer, à savoir le fait que la question de la laïcité vient nécessairement (c'est-à-dire en vertu des idées qui nous ont permis de la construire ou grâce auxquelles nous avons tenu à la construire) avec celle de l'Etat ³ et donc avec un cadre organisé par le principe de la souveraineté. Ensuite, nous devons noter combien l'idée de laïcité se met en avant comme portée par un enchaînement rigoureux, simple, nécessaire et en quelque sorte imparable (l'équation individu, souveraineté et contrat) au point de sembler évidente.

La discussion que je voudrais ouvrir maintenant ne porte pas sur l'importance de ce moment du contrat en lui-même, mais sur la rupture que cela dessine (ou non) dans l'histoire longue de la pensée politique, et le sens qu'on peut donner à cette éventuelle rupture. La pensée laïque s'est en effet toujours attachée à concevoir ce moment du passage de la théologie politique médiévale à la modernité comme une rupture radicale qui confirmerait le caractère autonome ou autosuffisant et donc légitime du projet laïque. Plusieurs lectures permettent d'affirmer ou de construire une telle rupture, parmi lesquelles :

1. l'idée que le politique moderne et laïque serait redevable de la rupture totale marquée par l'invention du sujet, qu'on retrouve tant dans l'épisode du doute chez Descartes que dans celle du contrat dans la pensée de Hobbes. Le sujet assurerait la légitimité de l'Etat laïque en dessinant un critère d'auto-institution et d'auto-détermination rationnelle pour le politique comme pour la connaissance, avec la table rase que cela permet d'établir par rapport à toute autre référence ;
2. l'idée que le politique moderne et laïque serait redevable de l'émergence du droit naturel moderne avec, comme on le trouve de Grotius à la déclaration de 1789, l'expression d'un socle intangible de droits et de qualités propres à l'homme.

Ces deux traditions, tout en étant profondément distinctes, se croisent et se nourrissent pour constituer la nécessité (1) et le contenu à garantir (2) du projet politique moderne. Dans un cas, c'est donc la référence au sujet qui assure le fondement auparavant absent et donc la légitimité de l'Etat laïque ; dans l'autre, c'est la référence à une nature humaine, l'ensemble s'accomplissant une nouvelle fois grâce à l'idée de l'Etat souverain.

Face à cela, et surtout face à la tentation que cela peut offrir de considérer le projet laïque comme étant dès lors réalisé, nous devons d'abord rappeler la force des lectures qui cherchent au sein même du christianisme, et plus largement des trois monothéismes, une dynamique de sortie de la religion, de Kant à Hegel, en passant par Schelling (« le monothéisme est un athéisme »). Il s'agit là chaque fois de pointer

dans les monothéismes la particularité du fait de l'absence ou de l'éloignement d'un Dieu universel mais résolument non localisable... Et conséquemment, de rappeler que, de la manière la plus profonde, « nos » laïcités relèvent avant tout (et tel est le sens de l'étymologie du mot qui nous occupe : *laos*) du peuple comme seul acteur réel de la foi, hors de toute autorité, de toute hiérarchie, aucune de ces dernières n'étant tenable face à un divin inassignable. Tel est alors le deuxième arrêt qui doit être produit dans notre déroulement du fond historico-philosophique de l'idée de laïcité : il s'agit d'insister sur la duplicité essentielle de cette idée qui ne s'éprouve (comme rupture légitime) que dans et par l'Etat, mais qui n'a de sens et de vie (et de continuité) que dans ce qui témoigne d'une totale étrangeté (voire rivalité) par rapport à l'Etat : le *laos*.

Mais surtout, nous disposons de multiples lectures qui ont voulu restaurer, autant que faire se peut, une continuité radicale entre la théologie politique médiévale et la conception moderne du droit et de l'Etat. Ces lectures étant souvent le fait d'historiens et de philosophes allemands ou de la *Mitteleuropa*, ce type de débat a pu donner lieu à l'affirmation de différences culturelles au sein de l'Europe : il y aurait une manière spécifique à l'Europe occidentale et aux premiers Etats-nations apparus dès la fin de la Renaissance, avec l'idéal de démocratie et de laïcité que seuls ces derniers sont parvenus à maintenir, et une autre manière propre à la tradition impériale de l'Europe centrale ; je cite quelques exemples de cette « manière » continuiste de comprendre notre histoire politique.

1. Cette lecture continuiste, impériale ou « allemande » est marquée par les analyses de Kantorowicz ⁴ qui a indiqué combien l'idée médiévale du double corps du roi, naturel et mortel *versus* spirituel et éternel, elle-même issue de celle du double corps du Christ et du double corps de l'Eglise, a pu influencer l'émergence de l'idée moderne de l'Etat. La puissance souveraine et autonome de l'Etat moderne devrait ainsi s'interpréter comme faisant suite à l'idée du corps mystique théologique, comme trouvant donc dans cette « invention » théologique ses principaux ressorts : l'explication du sacrifice patriotique, tout autant que la possibilité juridique de se représenter la subjectivité et la réalité propres d'un corps collectif comme celui de l'Etat.
2. Une autre version de ce type d'approche continuiste est offerte par les thèses schmittiennes : « tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés » ⁵. Cette continuité, au sein même d'un processus de sécularisation, vaut du point de vue tant de la genèse historique des concepts politiques modernes qui relèvent d'un transfert de la théologie à l'Etat, que de leur structure systématique : même point de départ dans une anthropologie du mal (péché ou guerre de tous contre tous), même pouvoir salvateur de Dieu ou de l'Etat et surtout, même appel à une catégorie de souveraineté comme puissance absolue, indivisible, perpétuelle, autonome... Le constat de Schmitt est alors extrêmement radical puisque c'est la logique même de l'histoire qui se révèle ainsi métaphysique et théologique, même quand elle se veut neutralisée, comme c'est le cas dans notre modernité libérale.
3. D'autres modulations de cette dynamique sont possibles, lesquelles peuvent se jouer dans le registre de la perte et du dépérissement de certains partages (dans

les deux sens du terme) auparavant garantis de manière théologique, mais aussi dans celui du constat plus neutre d'une simple transposition ou filiation avec éventuellement l'impatience d'une émancipation totale du politique par rapport au théologique (de Nietzsche à Löwith) : toute téléologie est une théologie, le chemin serait bon de l'attente eschatologique à l'idée moderne de progrès ou à celle de révolution, etc.

Qu'il s'agisse donc d'affirmer une continuité, de se plaindre d'une perte, d'un vide ou d'une pure neutralisation, ou d'espérer enfin une rupture radicale, toutes ces lectures nous invitent au moins à nous méfier de la possibilité d'entrevoir l'Etat laïque comme pouvant être pensé en rupture par rapport à un passé théologico-politique, et nous confrontent donc encore et toujours à cette critique traditionnelle de l'idée de sécularisation, mais aussi de laïcisation, selon laquelle ces idées, considérées hors de toute continuité, seraient au mieux vides et au pire polémiques ou négatives. La seule vie réelle de l'idéal laïque se jouerait dans la sacralisation du savoir qui le fonde (d'où l'importance des questions scolaires), mais celui-ci n'aurait de sens que comme abstraction, neutralisation ou arrachement ⁶.

Telles sont donc les questions face auxquelles nous place l'alternative entre une lecture de la sécularisation et du passage à la modernité comme rupture avec des nouveaux contenus propres, légitimes et autonomes, ou comme mutation d'une série de contenus qui la précèdent et qui sont certes modifiés, mais qui témoignent d'un maintien substantiel.

Mon but n'est pas de trancher entre ces différentes lectures comme si l'une était plus vraie ou même plus juste que l'autre. Il est clair que toute démarche historique doit être soucieuse de continuité et que toute démarche philosophique ou politique doit être soucieuse de légitimité et donc d'innovation réelle et positive. Mais je pense que le panorama rapide que je viens d'esquisser, et qui n'a rien de novateur, reste actuellement utile, et pas seulement pour la question de la sécularisation *dans* la pratique de l'histoire. Sur cette base, je pense en effet pouvoir cerner quelques propositions qui toutes profitent de l'écart entre ces différentes lectures ; et j'insiste sur le mot « profiter », car il s'agit selon moi de développer sur cette question une approche aussi pragmatiste que possible, qui pèse chacune des positions depuis ses teneurs en possibilités.

Premièrement, comme Hans Blumenberg ⁷ l'a superbement montré, le constat continuiste, en lisant la modernité comme transfert d'une matrice authentiquement religieuse, relève toujours lui-même d'une philosophie de l'histoire substantialiste voire théologique, qui fonctionne à l'aide de noyaux intangibles, et empêche ainsi définitivement de poser la question de la nouveauté. La limite absolue d'une lecture continuiste réside dans le fait de devoir faire appel à un présupposé substantialiste qui délégitime *a priori* toute transformation réelle au profit d'une transformation apparente. Mais, à l'inverse, et toujours à la suite de Blumenberg, il faut alors aussi accepter de comprendre l'insistance de la Modernité sur son autonomie rationnelle comme ne trouvant son sens ultime que dans un *projet*, c'est-à-dire comme relevant de l'auto-affirmation et comme étant et devant rester inséparable d'un état de crise de l'autorité et de tout processus de légitimation.

Deuxièmement, et dans une direction contraire, il convient aussi de répéter qu'à la racine même du théologico-politique, il n'y a jamais leur parfaite consubstantialité, mais, à l'opposé, leur dissociation dans le discours, et ce de la Bible au *Traité théologico-politique* de Spinoza, dans les lectures de Claude Lefort ou de Marcel Gauchet... Ceci vaut aussi bien pour Kantorowicz ou Schmitt qui, s'ils cherchent bien sûr à réduire cet écart ou plutôt à distinguer ce qui l'autorise (et donc le comble originellement), ne parviennent ce faisant qu'à le confirmer⁸. C'est cet écart, dans les discours qui peuvent être tenus, qui est producteur de dynamique, laïque tout autant que religieuse. Partant de là, on doit exclure dès lors que cette dynamique puisse être *nécessairement* porteuse de l'Etat laïque moderne ; d'autant plus qu'il ne s'agit pas simplement d'un écart entre du purement théologique et du purement politique, mais bien d'une relation de chiasme entre du politique déjà théologisé et du théologique déjà politisé⁹. Et cette dernière remarque va dans deux sens : s'il n'y a pas de « politique pur », il n'y a jamais eu non plus de théologique pur. Il s'agit alors de penser en terme d'écart, des écarts qui sont multiples, protéiformes, dynamiques et toujours ouverts, et donc en terme de *manière* de faire écart, et non pas à l'aune exclusive d'un idéal d'autonomie, ou à celle, tout aussi exclusive, d'une permanence substantielle.

Troisièmement, l'idée d'un fondement rationnel, légitime et assuré du projet politique laïque, que ce soit par la référence à une nature partagée grâce à laquelle des droits pourraient être déterminés, ou par la référence à une rationalité du sujet, exclut précisément et avant tout la possibilité d'une telle approche dynamique de l'écart : elle exclut dès lors le fait que des formes religieuses renouvelées peuvent continuer d'émerger au sein même d'un processus continué de laïcisation et exiger donc de nouvelles réponses laïques, mais aussi le fait que l'Etat moderne laïque peut en être lui-même sinon le porteur, du moins l'occasion. Les relations d'écart mentionnées permettent au contraire d'être pensées comme n'étant jamais définitivement acquises, comme pouvant se retourner contre elles-mêmes, comme devant être entretenues, renouvelées, etc. Et donc comme permettant de maintenir la duplicité de la laïcité mentionnée ci-dessus entre le *laos* et l'Etat.

Enfin, il s'agit aussi, au sein de la démarche historique, d'en finir avec l'idée même d'une dichotomie entre une lecture continuiste, qui envisage la mutation de contenus qui seraient substantiellement théologiques, et une lecture en terme de rupture permettant d'assurer la légitimité et l'autonomie des principes laïques, et ce au profit d'une analyse, potentiellement bien plus laïque, en terme d'outils : il est en effet incontestable que des outils intellectuels et disciplinaires sont répétés d'une époque à une autre, d'un idéal-type à un autre, même s'ils sont employés ou dirigés vers des buts différents, ou de manière à construire des questions différentes. Ainsi la structure « intellectuelle » de l'idée de souveraineté, que se partagent les représentations de la puissance divine et celles de la puissance souveraine de l'Etat moderne, n'est pas en tant que telle substantiellement théologique. L'opposition « puissance absolue » et « puissance ordinaire » qui remplit cette structure est plus simplement un outil intellectuel disponible qu'on emploie dans des discours et des registres différents, même s'ils ont pu s'influencer réciproquement. Et c'est en ces termes qu'il faut les analyser et même en faire la critique, les peser, en éprouver au cas par cas la teneur en liberté. Par-delà l'opposition simple entre des continuités substantielles et des

ruptures *ex nihilo*, il y a la possibilité de désubstantialiser les outils pour rendre à leurs usages leur caractère singulier et dynamique.

De cette manière seulement, quelques-unes des questions les plus urgentes de notre époque pourront être ouvertes à nouveaux frais. Je n'en citerai que deux qui ont trait l'une et l'autre à la division du réel, avec les exigences de composition et de négociation que cela implique. D'une part, à la racine du religieux, on trouve bien sûr une anthropologie du mal et de la faute. Il ne s'agit en rien de vouloir la maintenir, mais de prendre acte de combien elle est porteuse de dynamique, c'est-à-dire de possibilité de penser la résistance (catéchèse, confession, retour, réforme...), la division, le conflit, etc. La question que je veux alors simplement ouvrir, sans aucune amertume pour un état originaire de faute est : que peut-on mettre en avant de manière à donner lieu à une pensée de la division, du conflit, dans ce qu'ils ont de nécessairement non résolus, etc. ? D'autre part, au sein de ce qu'on peut considérer comme une histoire continuiste et « impériale » de la naissance de la modernité, on doit pointer une série de dispositifs qui ne semblent pour l'instant appréhendables que de ce point de vue : je pense en particulier à la question du fédéralisme, à celle des « corps intermédiaires », avec l'exigence fondamentale de composition de niveaux multiples que cela pose. Il ne peut être question d'intégrer tels quels ces éléments au nom de leur retour dans l'actualité, mais d'ouvrir dans le questionnement philosophique et historique lui-même un processus de fédéralisation des outils, des savoirs et des histoires qui nous permette de profiter de (ou de s'exposer à) ces expériences théoriques et politiques appartenant à une histoire avec laquelle on croit devoir ou pouvoir simplement rompre.

Notes

¹ Le but de cette intervention se limitait à problématiser quelques perspectives historiques « longues » sur la laïcité, lors d'un colloque qui voulait avant tout l'éprouver dans ce qu'elle a de plus contemporain.

² Quelques publications récentes m'ont parfois guidé dans cette direction, parmi lesquelles Edouard DELRUELLE, *L'impatience de la liberté*, Bruxelles, Labor, 2004 ; Myriam REVAULT D'ALLONNES, « Sommes-nous vraiment déthéologisés ? », dans *Les études philosophiques*, Paris, janvier 2004, p. 25-37 ; Anne HERLA, *Hobbes ou le déclin du royaume des ténèbres*, Paris, Kimé, 2006.

³ Il me faut encore insister sur ce point tant il peut paraître évident voire purement redondant : bien sûr que la laïcité, c'est une affaire d'Etat ! Le propre de la laïcité, sa force, la preuve de l'esprit de tolérance ou même d'hospitalité qui l'anime... , sont justement liés au fait qu'il ne soit question *que* d'Etat, au fait que, d'un point de vue privé et ou spirituel, la laïcité se limite à s'exprimer de manière négative, en terme de non-intervention. Or il me semble désormais urgent de pouvoir maintenir une telle perspective tout en reconnaissant les contraintes et les limites qui lui sont dès lors de fait attachées.

⁴ Ernst KANTOROWICZ, *Les deux corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989 pour la traduction française.

⁵ Voir par exemple Carl SCHMITT, *Théologie politique* 1, Paris, Gallimard, 1988 pour la traduction française, p. 46.

⁶ Voir par exemple Denis MEURET, « Intérêt, justice, laïcité », dans *Le Télémaque* (Université de Caen), 14, 1998, p. 67-78.

⁷ Hans BLUMENBERG, *La légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, 1988 pour la traduction française. Cet ouvrage est particulièrement utile pour sa critique du caractère nécessairement délégitimant d'une philosophie de l'histoire substantialiste, obsédée par les fonctions et les significations originelles, bien plus que pour son analyse conséquente des seuils, comme moments de crise dus à un excès de questions par rapport à des réponses devenues inopérantes, avec pour conséquence que la pensée chercherait alors en elle-même les fondements qui lui permettraient de réinvestir ces questions. Il en découle ainsi une sorte de « réarticulation » des ruptures, par le biais d'une auto-affirmation performative de la pensée devant l'expérience du vide et du non-fondement.

⁸ J'expose ce mouvement dans mes deux livres : *Violence de la loi à la Renaissance. L'originnaire du politique chez Machiavel et Montaigne* (Paris, Kimé, 2000), et *Souveraineté, droit et gouvernementalité. Lectures du politique à partir de Bodin* (Paris, Léo Scheer, collection « Non et non », 2005).

⁹ Claude LEFORT, « Permanence du théologico-politique ? », dans *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, 1986, p. 251-300.

Le modèle laïque français est-il exportable ?

Patrick CABANEL

Un modèle exportable ? Voilà le type même de la question « modeste », peut-être typique de la France ! L'Italie, l'Allemagne ou la Belgique se sont-elles jamais demandé si le type de relations qui existe entre leurs Eglises et leur Etat est un « modèle », et si ce dernier peut être exporté ? Mais ainsi en va-t-il, ou en est-il allé, de la France : pionnière, ou exportatrice, ou exceptionnelle. On peut l'imiter, l'importer, ou s'opposer à elle, mais non la devancer ni l'instruire. Un certain nombre de formules ciselées dans le marbre des monuments et des Tables de la Loi nous le rappellent : la « fille aînée de l'Eglise », celle des *Gesta Dei per Francos*, des croisades et des cathédrales, est devenue la Grande Nation parlant au nom de l'humanité tout entière (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen). Elle reste, aux lendemains de la Première Guerre mondiale, le « soldat de l'idéal », selon le mot de Clemenceau. Bientôt après, Friedrich Sieburg, un journaliste allemand de talent, plein d'une fascination amoureuse et haineuse, interrogeait : « Dieu est-il français ? ». « Quiconque fait la guerre à la France risque d'avoir affaire à Dieu », notait-il au terme de chapitres consacrés à Jeanne d'Arc ¹. Sieburg, comme Ernst-Robert Curtius dans son *Essai sur la France*, a écrit des pages pénétrantes sur l'incroyable orgueil de la France, sur ce pays qui est parvenu à transformer le catholicisme, religion universelle, en une religion française, et qui n'a cessé de confondre, avec le plus grand naturel, le national et l'universel. « Toute grande action, idée ou figure française appartient aussi à l'humanité entière », écrit encore Sieburg ². Et Curtius :

En France, [...] l'idée de nationalité et l'idée d'universalité se sont constamment unies. [...] Par l'échange et la fusion de leurs forces respectives, les deux principes ont subi un accroissement de puissance. Toutes les prétentions de l'universalité ont été transférées à l'idée nationale, et c'est en servant son idée nationale que la France prétend réaliser une valeur universelle. [...] En annexant les idées d'universalité

contenues en puissance dans l'héritage romain, la nation française a annexé l'idée romaine elle-même ; et ce faisant elle a reporté, sur son propre nom, l'ensemble des prétentions de Rome ³.

Sur le sol de ce pays sont nées aussi bien l'Œuvre de la Propagation de la Foi que la Mission laïque française, dont on saisit au premier coup d'œil ce qui les sépare et les unit. On pouvait penser qu'il y aurait une insurmontable contradiction entre catholiques et anticléricaux, mais elle fut souvent transcendée, la République d'Emile Combes subventionnant à la fois les écoles des congrégations religieuses implantées dans le monde et celles de la Mission laïque. C'est Charles Péguy, lui-même profondément double, dreyfusard et catholique, socialiste et nationaliste, qui réinvente le Cantique des cantiques et montre Dieu parlant à la France (« O mon peuple français, dit Dieu, tu es le seul qui ne fasses point de contorsions/ [...] Et dans ton péché même tu fais moins de contorsions/ Que les autres n'en font dans leurs exercices »). C'est Péguy qui a cette formule fulgurante et tellement immodeste de « double vocation » :

Il ne fait aucun doute que la France a deux vocations dans le monde [...]. La France n'est pas seulement la fille aînée de l'Eglise, (et ceci apparaît constamment et avec une fidélité surprenante) ; elle a aussi dans le laïque une sorte de vocation parallèle singulière, elle est indéniablement une sorte de patronne et de témoin, (et souvent une martyre), de la liberté dans le monde. [...] Telle est notre double charge. Telle est notre double garde ⁴.

Qu'une telle certitude ait agacé ou exaspéré certains des voisins et partenaires de la France, est un fait ancien : *Une autre philosophie de l'histoire*, de Herder, s'oppose dès 1774 à « la » philosophie de l'histoire qui parle alors français et dont Voltaire donne des cours particuliers au roi de Prusse ; et nous venons de voir l'admiration hargneuse d'un Sieburg et d'un Curtius, à la veille de la revanche nazie. C'est que la France s'est beaucoup exportée, parfois au bout de ses fusils et de ses canons (avec son *Code civil* dans ses sacoches...), parce qu'elle était persuadée que ses idées avaient une valeur et une vocation universelles. Et même au terme de tous les désenchantements, missionnaire, colonial, national..., une musique bien française, un peu aigrette, continue à se faire entendre de nos jours. La fin du XX^e siècle a ainsi beaucoup résonné de l'« exception culturelle », qui ne pouvait être que française. Et bien des Français cultivés expliquent non sans gourmandise que le mot laïque est « intraduisible », comme la laïcité, ce que l'Europe a pu vérifier au moment de la querelle sur l'« héritage religieux », une formule rejetée au plus haut niveau de l'Etat alors bicéphale (Jacques Chirac et Lionel Jospin). On jugera peut-être plus positive l'attribution du prix Nobel de la Paix à l'organisation non gouvernementale Médecins sans frontières, dont les membres sont appelés partout dans le monde les « *French doctors* » : l'idée française de mission n'est donc pas morte, elle est seulement passée du religieux ou du scolaire au médical et à l'humanitaire. D'Albert Schweitzer à Rony Brauman, il entre beaucoup plus de continuité que de rupture.

Au demeurant, il importe de modérer l'orgueil ou la faute de la France : d'autres nations ont cru se reconnaître une vocation à parler au monde ou à le diriger. L'Espagne de Charles Quint, l'Angleterre de Palmerston, la Pologne martyre d'Adam

Mickiewicz, la Russie de Dostoïevski et celle de Staline en ont été. Les Etats-Unis de la *manifest destiny*, des Quatorze points et de l'« arsenal de la démocratie », de l'axe du Bien, etc., ont fait mieux que la France de Danton, de Michelet ou de Péguy. Et avec la démocratie au bout de leurs canons quelquefois, là aussi, ce dont le monde entier ou presque s'exaspère. Seuls ils continuent à répondre à leur vocation pour l'humanité ou à en avoir les moyens, alors que la France a pris l'habitude de regarder dans des rétroviseurs tricolores (sa Révolution) ou roses (l'Empire colonial sur les anciennes cartes). Ce qui explique, sans doute, la durable ambivalence dans l'attitude du pays à l'égard de la nation qui l'a supplanté dans la mission pour le monde.

Orgueilleuse solitude et articles d'exportation

Ces quelques remarques préliminaires ayant été faites, il appartient à l'historien d'aborder des dossiers sans doute moins amples que celui d'une destinée manifeste ou d'une vocation divine... A défaut de modèle, parlons de la « solution laïque », pour reprendre une expression d'Emile Poulat ⁵, apportée dans les années 1880-1910 à ce que le XIX^e siècle français a volontiers appelé la « question religieuse ». On entendait par là la manière dont la démocratie française pourrait durablement pacifier ses rapports avec l'Eglise catholique (98 % des Français, au moins nominalement) et bâtir un espace public assez neutre pour que chacun puisse y faire valoir ses droits et ses talents et respecter au titre de ses devoirs les droits d'autrui. Cette solution laïque, largement appropriée au fait catholique français, pouvait fournir des éléments de comparaison, de diagnostic et de médiation à d'autres pays catholiques, en Europe comme en Amérique latine. Sur un autre plan, elle se trouvait confrontée à d'autres systèmes religieux dans l'empire colonial et dans les zones d'influence françaises, depuis le Maghreb jusqu'à l'Extrême-Orient. La France, à l'instar de toute l'Europe impérialiste, prétendait exporter sa (la) civilisation : l'a-t-elle fait aussi de la laïcité, face à l'islam ou au bouddhisme ?

Ses relations étaient nombreuses avec la Belgique, l'Italie, l'Espagne..., des pays aussi profondément catholiques qu'elle-même, et où la lutte entre l'Eglise et l'anticléricalisme était alors une constante de la vie politique, parfois avec des explosions de violence (on songe à l'Espagne). A-t-elle servi de modèle, ou de repoussoir, aux opinions publiques de ces pays ? La question est d'autant plus intéressante que la politique française a eu des conséquences très concrètes pour ses voisins : après 1880 et surtout à partir de l'été 1901 et jusqu'à la veille de la Première Guerre mondiale, des milliers de religieuses et de religieux français, frappés par des lois laïques très sévères, ont trouvé refuge dans les pays limitrophes, suscitant la compassion et la solidarité dans les milieux catholiques, la dénonciation d'un risque d'« invasion noire » dans les milieux laïques. Devant l'agitation de certains laïques belges, un membre du gouvernement, Carton de Wiart, doit rappeler que son pays s'est toujours fait un honneur d'accueillir les proscrits et fugitifs de toutes origines, les juifs russes aussi bien qu'Edouard Drumont, les Communards comme les congréganistes ⁶. C'est que l'actualité politico-religieuse française ne laisse personne indifférent. On en voit une marque dans l'étonnante popularité internationale de Combes au cours des années 1902-1904. Lorsque le président Loubet se rend en visite officielle à Rome, en avril 1904, bravant l'interdit du Vatican, les cris de « *Evviva Combes* » se font entendre

à côté de ceux de « *Viva Loubet* ». Les deux années précédentes, de nombreuses lettres ou adresses de félicitation en l'honneur de sa politique anticléricale ont été envoyées à Combes par des groupes maçonniques ou politiques qui représentent à peu près tout le monde catholique latin : elles proviennent de Porto, Juarez, Buenos Aires, Città di Castelo, Fucecchia, Turin, Santander, etc. Dans ce dernier cas, les animateurs du périodique « *republicano-social* » *El autonomista* se proclament « *correligionarios* » de Combes et saluent en lui un « *esforzado caudillo de la civilizacion, campeon admirable de la humanidad* »⁷. On sent bien que ces milieux d'opposition rêvent de voir s'épanouir dans leur propre pays une politique semblable à celle que Combes mène en France.

Le Vatican, pour sa part, redoute effectivement un effet de contagion et une exportation du modèle de Séparation à la française : c'est ce qui explique, pour l'historien Maurice Larkin, le raidissement de Pie X et de son secrétaire d'Etat, le cardinal espagnol Merry del Val. Il fallait couper court à toute politique de concessions qui aurait encouragé à recourir à la Séparation d'autres Etats catholiques, à commencer par l'Espagne : un peu à la manière dont l'Occident allait formuler la théorie des dominos sous la Guerre froide, la chute du premier entraînant celle du suivant, etc., Merry del Val aurait déclaré « que l'exemple de la France étant contagieux, il n'y aura plus dans dix ans aucun Concordat dans ce qui reste d'Etats catholiques ». Il expliquait encore au P. Emmanuel Bailly que si le Vatican laissait faire, « on sera responsable de l'extension que prendra dans tous les pays catholiques ce système désastreux pour l'Eglise. L'imitation sera inévitable et la maçonnerie s'apprêtera partout à l'exiger des gouvernements »⁸. Il est vrai que le Mexique en 1914, puis l'Espagne en 1931, devaient imposer des Séparations et des législations anticongréganistes sévères, mais il serait bien hâtif d'y voir une exportation *a posteriori* d'une France qui n'est pas même parvenue, en 1924, à étendre la Séparation à l'Alsace-Lorraine recouvrée...

Il est même un des principaux responsables de la laïcité, Ferdinand Buisson, pour faire à la France un titre de son isolement, comme en 1789. Ce protestant d'origine, qui doit une part de sa formation à la Suisse, ne manque pas de montrer que la France est au-delà des pays protestants, pourtant l'incarnation de la modernité démocratique aux yeux des contemporains⁹ : elle est en avant, seule, sans se préoccuper d'être suivie. Elle est la France, l'histoire marche à ses côtés ; la question d'une éventuelle exportation de la laïcité devient oiseuse : un pionnier n'exporte pas, il ouvre la route.

Ce pays écrit en ce moment avec beaucoup de décision, mais sans trace de fièvre ni d'emportement, une page d'histoire qui n'est pas sans grandeur : il achève résolument, méthodiquement, de se constituer en Etat vraiment laïque.

Après avoir laissé passer, au XVI^e siècle, l'occasion de se détacher violemment de Rome, la France, deux siècles et demi plus tard, a entrepris de faire plus et mieux que la Réforme. La Révolution n'est pas protestante, elle est laïque. Elle est aussi affranchie de la Bible que du pape. Elle entend faire une société qui se gouverne par la raison et par la justice : rien de moins, rien de plus.

[...] C'est, certes, une grande nouveauté que l'*Etat sans Dieu* ; nous n'avions vu pendant des siècles, comme tous les peuples de la terre, que l'*Etat avec Dieu*.

[...] Qui peut voir mieux que [M. Goblet] que nous sommes au cœur même de la tradition républicaine, et dans le droit fil de notre histoire nationale ?

Sans doute, et par cela même, nous nous éloignons sensiblement de beaucoup

d'autres peuples, de ceux mêmes avec qui nous avons le plus d'affinités. M. Goblet nous oppose l'exemple de la Belgique. Faut-il lui avouer que, sans nulle trace d'amour-propre national ou de chauvinisme républicain, nous croyons avoir quelque droit d'espérer pour notre pays une forme de laïcité beaucoup plus radicale que celle dont nos amis belges seront trop heureux de se contenter le jour où ils pourront enfin secouer le joug clérical.

[...] Au demeurant, si M. Goblet voulait nous écraser sous les comparaisons avec l'étranger, nous ne ferions aucune difficulté de reconnaître notre isolement. Oui, c'est une politique inédite que nous poursuivons ; oui, nous poursuivons, seuls au monde, avec nos façons de logiciens, un idéal qui paraît chimérique à presque tous les autres peuples.

Il était de même à la veille de la déclaration des droits de l'homme : on n'eût certainement pas trouvé dans l'Europe d'alors un seul groupe de gouvernants ou même de théoriciens politiques pour admettre qu'un tel document pût être autre chose dans le monde, qu'une utopie d'idéologues et de philanthropes.

L'histoire, qui en a décidé autrement alors, donnera-t-elle une seconde fois raison à ceux qui ne croient pas impossible de fonder quelque part sur la terre une société où les hommes se conduisent en hommes, par des raisons d'hommes ? Nul ne peut le promettre. Mais qui peut nous en interdire l'espérance ? Et, dût l'événement condamner une telle entreprise ou l'ajourner à un autre siècle, le temps et le pays qui l'auront loyalement tentée et vigoureusement poursuivie, auront bien droit, semble-t-il, à quelque respect ¹⁰.

On ne saurait sans doute imaginer meilleure expression de la position française, y compris dans son allusion à la Genèse de 1789. C'est du Péguy, sans Dieu... Telle se voulut la République laïque, annonciatrice de l'avenir.

Mais cette solitude orgueilleuse propre aux avant-gardes n'était guère pertinente lorsque la France était confrontée à l'islam ou à d'autres religions dans ses territoires coloniaux et dans ses zones d'influence traditionnelle, comme le Levant. Là, il fallait se mesurer à la réalité, assurer l'ordre, conquérir des clientèles politiques ou scolaires. Les sociétés étaient parfois de véritables mosaïques de religions et d'ethnies, même si le monde arabo-musulman dominait : dans le Maghreb, en Egypte, dans l'Empire ottoman, coexistaient d'importantes minorités, des Européens, des juifs, des coptes, des Grecs, des Arméniens, des chrétiens orientaux. S'il est un univers pour lequel la laïcité aurait dû être inventée, ou exportée, c'est bien celui-là. Mais la France laïque s'est bien gardée de promulguer son savoir-faire. Au contraire : en territoire non colonial, elle a soutenu politiquement et financièrement les écoles des congrégations religieuses, alors qu'elle les condamnait et les poursuivait en métropole ; dans ses colonies musulmanes, elle a montré un surprenant respect envers l'islam, jusque dans le monde scolaire. Ces accommodements ne se firent pas en catimini, ils furent affichés et presque théorisés par deux grands laïques de la première heure, Paul Bert et Gambetta : « L'anticléricalisme n'est pas un article d'exportation », avait prévenu Bert ¹¹ en s'embarquant pour son poste de résident général au Tonkin, en 1886, tandis que Gambetta rappelait que la France avait « une clientèle catholique dans le monde », et qu'elle ne pouvait courir le risque de l'oublier. Telle était la position de la République *opportuniste*, consciente des héritages et des pesanteurs, aux antipodes de la radieuse annonce de l'avenir chère à un Buisson. Précisons

cependant que la première formule n'est pas aussi claire ni univoque qu'on pourrait le penser. Que l'anticléricisme ne soit pas un article d'exportation peut revêtir en effet deux significations bien distinctes, et peut-être appelées à entrer en contradiction. L'expression signifie soit que la République ne souhaite pas exporter sa politique d'hostilité à l'Eglise catholique et particulièrement à ses congrégations et à leurs écoles, soit qu'elle n'appliquera pas à l'islam la politique d'exclusion radicale que la loi de mars 1882 impose au catholicisme dans les écoles métropolitaines. Dans le premier cas, le soutien objectif joue au profit du catholicisme, au risque de donner une coloration prosélyte à l'action du pays en terre musulmane, ce qui représente un handicap potentiel, dénoncé par les laïques intransigeants, en termes de bonne gestion de son influence ; dans le second, il joue au profit de l'islam, au risque d'agacer, pour des raisons du reste opposées, les opinions catholique et laïque métropolitaines.

La France a pourtant fait les deux choix, subventionnant les congrégations religieuses, affichant à l'égard de l'islam une large tolérance jusque dans le saint des saints laïque, l'école publique. De façon parfaitement assumée, elle a donc gardé la laïcité pour son propre territoire, ménageant à l'extérieur à la fois les congrégations et l'islam. Ce dernier lui serait-il apparu comme un adversaire bien différent du catholicisme, à la fois moins familier, plus coriace, plus redoutable ? On sait que les sociétés de missions étrangères avaient rapidement abandonné le rêve de l'entamer en profondeur, préférant faire porter leurs efforts sur d'autres cibles, les chrétiens orientaux, les juifs, les animistes. La laïcité aurait, quelques dizaines d'années après les jésuites, les lazaristes ou les Pères blancs, adopté le même parti pris de neutralité et de coexistence tacites. Le fait semble particulièrement net lorsque l'on voit un Emile Combes, alors ministre de l'Instruction publique, écrire dans un rapport officiel, en 1892 :

Ce qu'on a regardé comme une opposition religieuse n'était que le désir, bien naturel à un peuple croyant de s'assurer que sa religion nationale ne courait aucun danger dans les écoles ouvertes à la jeunesse. [...] De là, pour nos instituteurs, l'obligation étroite de témoigner le plus profond respect à la religion indigène, c'est-à-dire au livre qui en est l'expression ¹².

Quelques années auparavant (1884), Jules Ferry avait eu cette phrase bien modeste au regard de son habituelle incantation sur la mission civilisatrice des races supérieures : il appelait à reconnaître

que les lois françaises ne se transplantent pas étourdiment ; qu'elles n'ont point la vertu magique de franciser tous les rivages sur lesquels on les importe ; que les milieux sociaux résistent et se défendent, et qu'il faut qu'en tout pays le présent compte grandement avec le passé ¹³.

Cette ligne peut être qualifiée d'officielle : tous les gouvernements l'ont appliquée, même les plus laïques, même le combisme dont le ministre des Affaires étrangères, Théophile Delcassé, fait voter chaque année par la Chambre des députés une forte somme destinée à subventionner les « œuvres françaises à l'étranger » – presque exclusivement des établissements congréganistes ¹⁴. Elle voit toutefois se dresser contre elle une minorité de députés laïques extrémistes, ou simplement logiques ; ils sont mis en échec, année après année, mais ils ont le mérite de poser

une question centrale, celle de l'image extérieure de la France et du message qu'elle entend délivrer ¹⁵. La République laïque peut-elle être, dans le monde, représentée et servie (si tant est qu'elle le soit) par des jésuites ou des « Frères ignorantins », selon leur surnom de l'époque, de surcroît les uns et les autres interdits d'existence ou d'enseignement en France par les lois de 1901-1904 et leur application à la rigueur ? Le temps n'est-il pas venu, contre la formule de Bert dans laquelle se drapent maintenant les champions des congrégations, d'exporter la laïcité, surtout si elle est conçue de la manière la plus largement féconde, comme cet espace pluriel promis à la liberté et à l'épanouissement de chacun, quelles que soient ses appartenances religieuses, ethniques ou sociales, juif ou gentil, grec ou non grec, etc. ?

En 1902, une partie de l'élite laïque a fondé la Mission laïque française ¹⁶, dont le nom paradoxal a dû combler Péguy : la France restait bien terre de missionnaires, elle avait toujours vocation à porter ses idées jusqu'au bout du monde, mais ses vraies idées, celles de la démocratie et de la laïcité. Si la Mission laïque n'a jamais eu les moyens de ses ambitions – remplacer partout les missionnaires catholiques et leurs écoles –, d'autant qu'elle n'était pas une émanation de l'Etat, mais ce que nous appellerions aujourd'hui une ONG, son apport n'en demeure pas moins : la laïcité française a été capable de fonder à Paris une école normale spécialisée (l'Ecole Jules-Ferry) et d'envoyer des hommes et des femmes à Beyrouth, à Salonique, etc., donnant naissance à un réseau qui n'a cessé de se développer jusqu'à nos jours. Avec de vraies réussites au Levant, à la veille comme au lendemain de la Première Guerre mondiale. Cette exportation de l'école laïque, de ses programmes et de ses valeurs, a-t-elle joué un rôle dans les sociétés locales, une fois ses anciens élèves devenus adultes et pères de famille ? C'est une question difficile qu'il faudrait poser tout particulièrement à la société libanaise, mais sans perdre de vue que la grande majorité des écoles et collèges où se sont formés les cadres supérieurs et moyens du pays étaient catholiques, d'autres, qui n'étaient négligeables ni par le nombre, ni par la qualité, étant juifs (l'Alliance israélite universelle) ou protestants (notamment américains).

Chantiers d'exportation turc et tchécoslovaque

A défaut des mosaïques religieuses du Levant, on peut citer brièvement deux expériences dans lesquelles il semble bien qu'il y ait eu exportation du modèle français de laïcité. Le mot d'exportation, à vrai dire, convient mal : il vaut mieux parler d'appropriation par des élites étrangères, d'importation d'idées françaises par des hommes qui furent des exilés, des élèves, des lecteurs passionnés, des adhérents enthousiastes de modèles de sociabilité à la française – dont les loges maçonniques locales, remarquables passeuses d'influence. Un exemple vient à l'esprit, celui des Jeunes Turcs puis du régime kémaliste ; un autre mérite d'être signalé, celui de la Tchécoslovaquie de Masaryk et de Benès. D'autant que les parallèles entre les deux nations turque et tchécoslovaque nouvellement indépendantes et entre leurs pères adultes, dans les années 1920 et 1930, sont assez fascinants, quoiqu'ils ne doivent pas masquer un rapport presque opposé au pluralisme et à la démocratie. Dans les deux cas, deux princes éclairés « inventent » une nation au sortir du chaos de 1914-1918 et cherchent un élément fondamental de sa cohésion dans l'affaiblissement de la religion majoritaire, islam ici, catholicisme romain là, et dans l'institutionnalisation d'une

laïcité qui trouve de farouches adversaires dans des régions « périphériques ¹⁷ » mais parvient à dessiner un espace de progrès et d'identification nationale. Réélections à la chaîne, culte de la personnalité, violences à l'origine et presque tout du long (Turquie) ou à l'arrivée (la mise à mort de la Tchécoslovaquie en 1938-1939) peuvent laisser à l'observateur un certain sentiment de malaise. Peut-être devrions-nous étendre la comparaison à un troisième prince, Napoléon, qui ramena lui aussi l'ordre et la synthèse au sortir d'une période de chaos et inventa une nation, et la fit en partie « laïque », au moins au sens où il organisa ce pluralisme confessionnel dont ni l'Eglise catholique ni la monarchie n'avaient jamais voulu. Ainsi pourrions-nous mieux saisir ce que ces personnalités et ces règnes doivent à la France et ce qu'a pu être leur ambivalence, entre tradition et modernisation, proposition et imposition des réformes.

Je ne donnerai évidemment que quelques éléments, destinés à suggérer des pistes de réflexion. Le cas de la Turquie nous est sans doute, aujourd'hui, le plus familier. La révolution laïque qu'elle met en œuvre dans l'entre-deux-guerres évoque deux moments fondamentaux de l'histoire de la France, la Révolution puis la Séparation. La Turquie réalise en quelques années ce que la France a mis plus d'un siècle à obtenir – il est vrai que Robespierre, Napoléon et Ferry ne font qu'un à Ankara ou Istanbul, et gardent le pouvoir sans discontinuer –, mais les révolutions culturelles et symboliques, imposées avec un identique mélange d'adhésion et de force et la même rapidité, frappent par leurs similitudes, sans que l'on sache très bien qui est allé le plus loin et le plus vite, d'une Turquie kémaliste changeant d'alphabet ou d'une France révolutionnaire changeant de calendrier ¹⁸. C'est au cours des années 1920 que la langue et la culture politiques turques font leur mot français par excellence (intraduisible ? oui, mais parfaitement assimilable par un vocabulaire étranger), celui de *laik* (laïcité), devenu un des six principes (six « flèches ») du kémalisme et intégré à la Constitution en 1937, près de dix ans avant que la République française ne devienne à son tour constitutionnellement laïque en 1946. Les cinq autres principes, républicanisme, nationalisme, populisme, étatismes et révolutionnarisme, évoquent tous des choses précises pour un Français, en dépit de probables faux sens, mais alors que la langue turque a forgé ici ses propres mots (*milliyetçi* pour nationalisme, par exemple ¹⁹), elle a purement et simplement importé *laik*.

Au-delà du mot, la Turquie a fait sien le concept français de laïcité, du moins tel qu'Emile Durkheim l'a formulé dans ses premiers cours sur la science de l'éducation, prononcés à la Sorbonne en 1902-1903 et publiés en 1925 (*L'éducation morale*), et tel qu'il achevait de s'imposer au milieu des années 1920, avec la suppression des devoirs envers Dieu dans les nouveaux programmes de l'enseignement primaire (1923) et l'introduction de la sociologie dans ceux des écoles normales d'instituteurs. Il ne s'agit plus d'une conception spiritualiste, à la manière des conseillers protestants de Jules Ferry dans les années 1880, mais d'une conception sociologique – religion, morale, laïcité, éducation sont des faits sociaux. Ziya Gökalp, mort en 1924, le principal théoricien du nouveau nationalisme turc et artisan d'une première sécularisation de la société, s'inspire de Durkheim. Quelques années plus tard, Mehmed İzzet publie un manuel, *Les nouvelles leçons de sociologie* (1927), qui est utilisé dans les lycées et les

écoles de formation des maîtres : c'est offrir à la pensée durkheimienne le même type de privilège qu'en France, et au même moment.

En amont de Durkheim, le grand maître à penser des intelligentsias Jeune Turquie et kémaliste est Auguste Comte. C'est un trait banal dans un XIX^e siècle européen – et brésilien – imbu de positivisme, que l'on caractérise par ce mot le système de Comte au sens strict ou sa vulgarisation au sens le plus large. Même si le dernier Comte a versé dans le mysticisme et s'est voulu l'inventeur d'une religion nouvelle, l'Europe des années 1850-1880 n'a connu que la première et majeure partie de l'œuvre, celle qui a puissamment continué, après Condorcet et Saint-Simon, à séculariser l'intelligence et à faire de la science son nouvel outil de connaissance et de maîtrise. On sait combien le positivisme a constitué un socle théorique de la laïcité française²⁰, et l'on saisit ainsi ce que peuvent avoir en commun un Littré et un Ferry, tous deux héritiers de la pensée de Comte via le travail de synthèse et de vulgarisation opéré par Littré ; un Masaryk, professeur de philosophie à l'université de Prague, dont la pensée est profondément influencée par celle du maître ; et l'intelligentsia Jeune Turquie qui a fait de Comte son inspirateur, un Ahmed Rıza inscrivant la célèbre devise, « Ordre et Progrès » en tête de la revue *Constitutionnalisme (Mechveret)* qu'il fait paraître à Paris en 1895. Beaucoup de Jeunes Turcs se sont familiarisés avec Comte en séjournant et en étudiant à Paris, au temps de l'exil que leur avait imposé l'Empire ottoman. Ce rayonnement du comtisme est associé aux noms d'un Claude Bernard, d'un Le Play, d'un Le Bon et surtout d'un Durkheim – d'un Renan, dans le cas de Masaryk²¹. Il existe une véritable famille d'esprits, de Paris à Istanbul, mais aussi d'une rive à l'autre de l'Océan atlantique, autour de cette idée laïque à la française, positiviste et sociologique.

Ces analyses appellent toutefois deux correctifs. La Turquie kémaliste n'est pas seulement attentive au cas français, elle importe des modèles juridiques d'autres pays : son Code civil lui vient ainsi de Suisse. Et si les sources intellectuelles des laïcités française et turque sont largement communes, les modèles juridiques et institutionnels, en revanche, diffèrent sensiblement. Mustafa Kemal n'entendait pas séparer l'Etat de l'islam, mais contrôler ce dernier et le priver de toute dimension politique, pour en finir avec ce que l'Occident appellerait du cléricalisme : c'est le modèle de Napoléon, et non celui de Combes, il est de type « concordataire » et non « séparatiste ». Jean Baubérot évoquerait probablement un premier seuil de laïcisation en société musulmane, assez comparable à la synthèse napoléonienne entre les laïcisations révolutionnaires, le Concordat et les articles organiques de 1802²².

On retrouve chez Masaryk la forte influence de Comte, à l'œuvre duquel il a consacré son principal ouvrage de philosophie²³. Mais les sources de sa pensée sont très diversifiées, avec de fortes ouvertures sur les philosophies allemande et britannique (Hume, John Stuart Mill). Sur le plan de la philosophie de l'histoire, Masaryk est redevable à un autre Français, Ernest Denis, un universitaire protestant républicain qui a inscrit son œuvre dans la continuation directe de celle que Palacky, l'historien national de la Bohême, avait dû laisser inachevée. Au-delà d'une archéologie des idées, la véritable proximité entre Masaryk et la France tient plutôt du mimétisme : l'homme ressemble étonnamment, par sa personnalité comme par son œuvre, à quelques-uns des principaux idéologues de la Troisième République, un Quinet, un

Renouvier, un Ferry, un Buisson, un Briand, pour ne citer que ces cinq-là. Même détachement à l'égard du catholicisme de jeunesse pour ceux qui en sortaient, même « conversion » ou compagnonnage avec le protestantisme qu'un Renouvier, même « choix » d'une épouse protestante que Quinet et Ferry, même quête de la laïcité dont il se faisait une conception très haute. Après la Première Guerre mondiale, Masaryk a tenté de gouverner la Tchécoslovaquie avec le même type d'espairs – pareillement déçus à l'arrivée –, que ceux que Briand plaçait dans la Société des Nations ; et à l'évidence un parallèle avec Woodrow Wilson, son pacifisme et son démocratismes également messianiques, serait tout aussi révélateur. Masaryk a fait de son jeune Etat une République laïque, avec une conception de l'histoire à la Michelet, le combat perdu de l'ancienne Bohême et des hussites ayant revêtu une valeur universelle, celle d'une minorité qui lutte pour sa liberté face à des forces oppressives, Eglise et Autriche ²⁴. Cette Tchécoslovaquie s'est trouvée en délicatesse avec le Vatican aussi bien qu'avec la forte minorité slovaque, dont le catholicisme est devenu de plus en plus politique, un peu à la manière dont la République française s'était trouvée en délicatesse avec le même Vatican et ses propres « périphéries », bretonne, basque ou aveyronnaise.

Quant aux liens objectifs entre la République française et le républicanisme masarykien, ils ont été étudiés, avec une *maestria* qui ne parvient pas toutefois à se garder de la théorie du complot, par François Fejtö dans son *Requiem pour un empire défunt. Histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie* (1988). La quatrième et dernière partie du livre est placée sous le titre « De la guerre classique à la guerre idéologique » : cette dernière aurait été menée par la France républicaine et laïque dans le but de républicaniser et (au préalable...) de décatholiciser l'Europe, en frappant au cœur sa principale puissance à la fois impériale et catholique, jadis coupable de l'écrasement de la Bohême hussite, l'Autriche.

Comment Wilson aurait-il pu s'opposer à ce grand dessein de républicaniser et de décatholiciser l'Europe que s'étaient fixé des Français auxquels il ne pouvait guère reprocher, lui le protestant, de vouloir prendre leur revanche sur la révocation de l'édit de Nantes, sur les guerres contre-révolutionnaires, sur la proclamation arrogante du *Reich* dans la galerie des Glaces, à Versailles ²⁵ ?

Superbe phrase, aussi vraisemblable dans chacun de ses éléments que fautive dans leur liaison, qui supposerait d'étonnantes confusions entre la religion, la politique et la nation – mais la synthèse d'un Michelet y passe tout entière –. Fejtö ne fait du reste que suivre certains analystes du temps, dont l'homme politique Agénor Bardoux, écrivant dans *Le Temps*, le 30 avril 1938, que « le protestantisme et la franc-maçonnerie étaient alliés » pour détruire une Autriche considérée comme la « citadelle de l'esprit clérical et rétrograde ²⁶ ». Leur appartenance à la maçonnerie, avérée pour Benès, aurait grandement aidé les « deux génies de la propagande » qu'étaient Masaryk et son successeur. Le premier, dans ce jeu français, représentait une carte maîtresse, il en fut récompensé par la création de cette étonnante République tchécoslovaque, dont on sait qu'elle fut la dernière démocratie à vivre dans l'Europe centrale et orientale, jusqu'à sa trahison par une France munichoise qui n'était plus que l'ombre de sa promesse.

L'importation française de modèles laïques

Il est temps de prendre notre sujet à rebours et de rappeler que la France a elle-même beaucoup importé en termes de laïcité. Contrairement à la position d'orgueilleuse solitude que Buisson entend lui prêter en 1904, elle s'est beaucoup informée, un quart de siècle auparavant, sur les expériences étrangères en matière de laïcité scolaire. Il est vrai qu'une certaine vulgate, voyant dans le catholicisme le principal facteur d'archaïsme politique et culturel, conduisait alors à chercher des solutions dans les pays protestants, qu'il s'agisse de l'Allemagne, de la Suisse, de la Hollande, de l'Angleterre ou des Etats-Unis. Instruite, par l'étrange défaite de 1870, de ses lacunes et de ses retards, la France envoyait à l'étranger des missions scientifiques chargées de recueillir documents et leçons nécessaires à la modernisation de son école publique, de laquelle elle attendait à peu près tout, comme l'ensemble du XIX^e siècle. En août 1879, Félix Pécaut en personne ²⁷ est chargé d'une mission en Italie afin d'y étudier l'organisation de l'enseignement primaire supérieur ; il en rapporte un livre, *Deux mois de mission en Italie*, publié chez Hachette en 1880 et riche d'observations et de réflexions pour l'œuvre à accomplir. Au même moment, un autre responsable de premier plan de la laïcisation scolaire, Camille Sée, publie un rapport sur l'enseignement secondaire des jeunes filles, préalable à l'adoption de la loi qui va créer cet enseignement (les lycées de jeunes filles) ²⁸. Le P. Burnichon, le rédacteur de la revue *Les Etudes*, a lu ce rapport pour nous. Il fustige la thèse d'un retard intellectuel des femmes dans ce qui serait la « dernière des nations » :

Après ce compliment aux femmes françaises, l'aimable jeune homme entreprend le tour du monde ; plus de cent pages sont remplies par l'énumération des institutions scolaires de tout pays ; on ne nous fait grâce ni d'une principauté allemande, ni d'un canton suisse, pas même de la Turquie. Partout les jeunes filles ont la facilité de cultiver les lettres et les sciences ²⁹.

Et de conclure : « La haine du christianisme, couramment appelé la superstition, n'y est pas même [dans ces pages] dissimulée. Selon l'habitude invariable des sectaires, la France est humiliée devant l'étranger ».

L'attaque du jésuite révèle que pour une partie de l'opinion catholique la laïcisation est une défiance, un mépris ou une négation à l'égard de sa propre tradition et une « copie » de l'étranger, comme dans quelque Japon ou Turquie en demande d'occidentalisation. Quant aux rapports d'un Sée ou d'un Pécaut, ils nous rappellent combien la France a été soucieuse de connaître ce qui se faisait au-dehors, et parfois depuis bien longtemps : songeons à la seule obligation scolaire en Prusse, étendue à l'Alsace conquise dès 1871, pour n'arriver en France qu'en 1882. Le meilleur exemple de cette modestie et de cette curiosité nous est donné, en vérité, par Buisson lui-même, envoyé par le ministère de l'Instruction publique étudier les expositions universelles de Vienne en 1873 et de Philadelphie en 1876, et qui en a tiré, à la veille de la mise en place de la laïcisation de l'école, deux rapports remarquables ³⁰. Le premier, en 1875, propose un tour d'Europe des manières dont l'enseignement religieux est dispensé dans les principaux pays : le texte vaut autant par l'information réunie au cours de l'Exposition que par l'analyse typologique à laquelle se risque Buisson. Il montre qu'une partie minoritaire du continent, en fait la Hollande depuis 1857

et plusieurs cantons protestants suisses à partir des années 1850-1870, continuent d'accueillir l'enseignement confessionnel dans les locaux scolaires, mais en dehors des programmes et des horaires et sous la seule responsabilité des ministres du culte. L'assistance des enfants est laissée au libre choix des parents. C'est la solution à laquelle Ferry souhaitait aboutir, avant que la radicalisation de la droite catholique ne le conduise à renoncer à laisser l'usage des locaux scolaires aux clergés, une fois les classes terminées.

Pour parer à tout contresens, qu'il pressent dans un pays où l'opinion catholique allait traduire « laïque » par « sans Dieu », Buisson donne une explication de texte, en 1875, qui peut être tenue pour une très bonne définition d'une laïcité attentive au spirituel ou au « sens », telle que sa génération voulut l'instaurer :

On se ferait une idée très inexacte des diverses législations que nous venons de signaler comme admettant le principe de la « laïcité » de l'école, si on les croyait inspirées par un esprit d'indifférence ou d'hostilité envers le christianisme. Les pays mêmes où cette sécularisation de l'école a été poussée le plus loin semblent avoir voulu prévenir par des instructions pédagogiques officielles toute fausse interprétation : ils insistent sur la possibilité pour les instituteurs de laisser de côté l'enseignement dogmatique, tout en se préoccupant de développer le sens moral et le sens religieux de leurs élèves par une éducation foncièrement chrétienne. On lit, par exemple, dans l'exposé des motifs de la plus radicale des législations suisses, celle de Neuchâtel : « L'école publique doit être non confessionnelle, mais chrétienne dans l'acception la plus large du mot, c'est-à-dire que l'instituteur ne doit pas se borner à donner à ses élèves des notions arides des sciences, mais qu'il doit s'efforcer de tourner leur cœur vers toutes les choses belles, bonnes, morales. Il y a heureusement assez de points communs à toutes les confessions religieuses, la croyance à un seul Dieu, les principes éternels de la morale, et cette vertu suprême du christianisme, la charité, pour qu'il ne soit pas restreint dans ses moyens éducatifs » ³¹.

Il restait à Buisson, dans les années immédiatement postérieures, à diriger en compagnie du Suisse James Guillaume le monumental *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* (Hachette, 1882-1887, 4 vol.). Que l'on s'y reporte, on trouvera une encyclopédie européenne du génie et de la novation pédagogiques, avec une particulière attention portée à des protestants étrangers qui étaient alors d'illustres inconnus en France, et le sont souvent restés, mais que Buisson et les siens tenaient pour les maîtres de la réforme qu'ils s'apprêtaient à engager. Un Pestalozzi, bien sûr, placé au-dessus de tous ; un Horace Mann ; un Cyrus Peirce ; un Basedow ³² ; un Froebel ; un Diesterweg ³³, etc. Un Suisse, deux Américain, trois Allemands : la France laïque importait alors, à jets continus. Le philosophe Paul Janet, l'ancien maître de Buisson, devenu son collègue dans l'élaboration de la laïcité scolaire, rend ainsi compte, à son achèvement, du *Dictionnaire de pédagogie* :

On voit que l'un des caractères de ce recueil est la large part faite aux idées et aux œuvres des pays étrangers. La France désire de plus en plus s'instruire sur ce qui se fait ailleurs. Le directeur du *Dictionnaire*, par sa vaste compétence, par les qualités psychologiques de son esprit, par le long séjour qu'il a fait en Suisse, par ses origines protestantes, était plus préparé que personne à élargir la sphère de la pédagogie française ³⁴.

Qu'une génération ultérieure, dont Buisson, grâce à son génie protéiforme et son exceptionnelle longévité, se trouva être encore, ait choisi d'oublier ce fort affluant étranger, protestant et spiritualiste, est une évidence : au début du XX^e siècle, les Bayet, Bouglé, Fouillée, Durkheim, contribuent à bâtir une laïcité sociologique largement libérée de l'hypothèque spiritualiste, renouant avec Comte et Littré par-dessus la tête de Quinet et de Renouvier, de Kant et de Pestalozzi. Mais la laïcité scolaire a bien été, et à un moment crucial de son histoire, un article d'importation.

On en trouve un autre exemple, peu souligné par l'historiographie jusqu'à une date récente, à un second moment crucial du processus de laïcisation : la Séparation des Eglises et de l'Etat. Rappelons que le projet achoppait sur l'article 4 du projet de loi, qui prévoyait la formation d'associations culturelles appelées à gérer les biens des anciennes fabriques ; en faire des associations loi 1901, au fonctionnement démocratique, c'était nier radicalement le principe hiérarchique de l'Eglise catholique et ouvrir la porte à des schismes, une majorité d'électeurs pouvant désavouer le curé de la paroisse, etc. On sait que l'auteur du projet de loi, le fils de pasteur Francis de Pressensé, trouva finalement la rédaction miracle qui rassura d'un coup l'Eglise. Il introduisit le principe d'associations qui seraient formées « en se conformant aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice ». En clair, en respectant le pouvoir du curé et celui de l'évêque, contre la jeune tradition de la loi de 1901. L'article est alors voté par 482 voix contre 52 (22 avril 1905), ce qui montre l'unanimité dont il fait l'objet, mise à part la poignée de laïques extrémistes. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'indication donnée par Pressensé devant la commission parlementaire : cherchant la bonne formulation pour sortir de l'impasse, il était allé prendre un article qui figurait dans la législation de certains Etats américains et un autre article récemment appliqué par la Chambre des lords britannique face à la formation d'Eglises protestantes écossaises désireuses de rompre leur lien avec l'Etat ³⁵. La juste formule venait encore de l'étranger.

*

* *

Pour conclure, je voudrais revenir sur les regards que France et Belgique échangent depuis plus d'un siècle autour de leur catholicisme et de leur laïcité. On a vu plus haut le dédain à peine déguisé du Buisson de 1904 pour la capacité laïcisatrice de « nos amis belges ». C'est pourtant le Grand Orient de Belgique qui avait ouvert la voie à celui de France au moment de supprimer toute référence au Grand Architecte, au début des années 1870. Aujourd'hui, surtout, l'historien et le sociologue sont en droit de se demander non pas si le « modèle laïque » à la française est exportable, mais s'il est à ce point exceptionnel qu'on ne le trouve pas déjà là, tout simplement, dans d'autres pays, la France partageant beaucoup plus d'expériences et de savoir-faire qu'elle ne le croit trop souvent. Prenons deux traits majeurs de l'organisation des relations entre les Eglises et l'Etat en Belgique : la pilarisation de la société, le choix d'une neutralité additionnant les cultes reconnus. *A priori*, nous sommes aux antipodes de la laïcité pure et dure à la française, qui ne reconnaît que des individus et, depuis 1905, ne reconnaît ni ne subventionne aucun culte.

Et pourtant. Quelle société fut plus pilarisée que la France des années 1950-1970, avec deux à trois puissants piliers, le catholique, le laïque, le communiste ³⁶ ?

Si l'on naissait, comme l'auteur de ces lignes, dans une famille du pilier laïque, de surcroît ouvrière et protestante, il n'y avait d'autre école que l'école laïque, d'autre vote que la gauche, d'autre syndicat que la CGT, d'autre radio que France Inter (la radio publique), d'autre automobile que Renault (la Régie nationale... d'antan), d'autre « banque » que les CCP (La Poste) et la Caisse d'Épargne, etc. « En face », les familles catholiques de droite confiaient leurs enfants à l'enseignement privé (ou catholique, les deux mots sont encore synonymes), et ainsi de suite. Il a fallu attendre l'installation durable au pouvoir d'une gauche de plus en plus assagie, ou impuissante, dans les années 1980, les cohabitations, les brouillages des anciennes lignes de fracture et d'identité, pour que ces piliers s'effritent et, en clair, pour que l'enseignement privé entame une puissante conquête.

Quant à la reconnaissance des cultes, parfois avec des financements publics, elle ne cesse de gagner du terrain depuis un quart de siècle en France. Qui prend en charge, comme la loi lui en fait l'obligation, la production des émissions religieuses du dimanche matin sur une chaîne de télévision publique, le contenu restant à la libre disposition des religions concernées ? La République laïque. Qui prend de plus en plus en charge l'action d'aumôniers catholiques, protestants, juifs, musulmans, à l'armée comme dans les prisons ? La République laïque. Qui a décrété que le président de la République choisissait cinq personnalités appartenant aux « principales familles philosophiques et spirituelles » pour faire partie des quarante membres du Comité consultatif national d'éthique (1983), chargé des questions d'éthique biologique et médicale ? La République laïque. Si la Belgique a reconnu en 1993 l'humanisme au titre d'une nouvelle famille spirituelle, après l'islam (1974) ou le culte orthodoxe (1985), la France est-elle si éloignée de cette conception, quand le rapport Stasi, en 2003, déclare souhaiter à la fois que le courant libre penseur soit représenté à égalités dans le Comité consultatif national d'éthique et qu'il bénéficie à son tour d'une émission télévisée ; et que le judaïsme et l'islam bénéficient chacun d'un jour religieux férié, tandis que le Noël orthodoxe serait reconnu dans les entreprises ³⁷ ?

Il est vrai qu'aucune de ces propositions n'a été – pour l'heure – retenue, mais le signal est clair : la France va vers une « reconnaissance » multiple et cumulative des cultes, ce qui la rapproche du modèle belge mais aussi de son propre modèle à quatre cultes reconnus (par un concordat pour le catholique) tel qu'il a existé entre 1802 et 1905. Le partage se fera toutefois sur un point essentiel : la « laïcité » elle-même. En Belgique, elle n'est (désormais) qu'une famille spirituelle parmi d'autres, un « pilier » de plus, peut-être une « religion de trop », selon certains commentateurs. Son destin semble appelé à se confondre avec celui de groupes très respectables, mais beaucoup trop réducteurs, francs-maçons et libres penseurs au premier chef. En France, à l'inverse, et même si les libres penseurs ou les francs-maçons ou tel courant « humaniste » reçoivent un jour des privilèges comparables à ceux des catholiques ou des musulmans (aumôneries, émission de télévision...), on peut penser que la laïcité restera la forme même d'organisation de la société, sa structure et sa matière. Et c'est là une distinction fondamentale entre les deux pays, bien mise en valeur par Guy Haarscher ³⁸. Mais pour le reste, il est maintenant clair que cette laïcité structurelle de la société française se retrouve à peu près partout en Europe de l'Ouest, où elle porte d'autres noms et s'appelle, plus simplement, neutralité, pluralisme, tolérance... Ou

mieux encore, pour reprendre une analyse de Dominique Schnapper³⁹, démocratie : tant une démocratie ne saurait être que laïque, vide de tout contenu métaphysique, distinguant clairement les sphères du privé et du public. Dès lors, il n'y a guère (ou *plus* guère) d'exception culturelle française, guère d'exportation envisageable de son génie laïque. Il n'est pas sûr que cette conclusion, si elle est juste, réjouisse les Français, car il n'est jamais facile, après avoir tutoyé Dieu et l'humanité, de rejoindre le destin commun.

Notes

¹ Friedrich SIEBURG, *Dieu est-il français ?*, Paris, Grasset, 1991 [1930] (Les Cahiers rouges), p. 32.

² *Ibid.*, p. 47 et 41.

³ Ernest-Robert CURTIUS, *Essai sur la France*, Paris, Grasset, 1941 [1932], p. 25-26.

⁴ Charles PÉGUY, *L'Argent, suite, Œuvres en prose complètes*, t. III, Paris, Gallimard, 1992 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 948.

⁵ Emile POULAT, *La solution laïque et ses problèmes*, Paris, Berg International, 1997.

⁶ *Annales parlementaires*, 24 mars 1903, p. 936, d'après le dossier Saint-Siège NS 95 des Archives du ministère français des Affaires étrangères, Paris.

⁷ Archives du ministère français des Affaires étrangères, Saint-Siège, NS 20 et 21, *passim*. Autres éléments dans Louis CAPÉLAN, *L'Invasion laïque*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935, p. 295.

⁸ Ces analyses de Merry del Val datent de mars 1906. Elles sont citées, avec leurs références précises, par Maurice LARKIN, *L'Eglise et l'Etat en France. 1905 : la crise de la Séparation*, Toulouse, Privat, 2004, p. 198-199.

⁹ Il suffit pour s'en convaincre de relire *De l'avenir des peuples catholiques* (1875), d'Emile de Laveleye.

¹⁰ Ferdinand BUISSON, « La laïcité intégrale », dans *Revue politique et parlementaire*, 41, 10 septembre 1904, p. 460-463. Buisson répondait à un article hostile d'un ancien ministre républicain de l'Instruction publique, René Goblet.

¹¹ La formule est généralement prêtée, à tort, à Gambetta, mais elle prend tout son sens dans la bouche du haut fonctionnaire qui s'en va administrer une colonie peuplée de bouddhistes.

¹² Rapport Combes sur l'Instruction primaire des indigènes (*Documents parlementaires*, Sénat, annexe n° 50, 18 mars 1892), p. 244 et 253, cité par Véronique DIMIER, « La laïcité : un produit d'exportation ? Le cas du rapport Combes (1892) sur l'enseignement primaire indigène en Algérie », dans Jean BAUDOIN et Philippe PORTIER (éd.), *La Laïcité, une valeur d'aujourd'hui ? Contestations et renégociations du modèle français*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2001, p. 68-69 [65-82].

¹³ Jules FERRY, *Discours et opinions*, édition Paul ROBIQUET, t. 7, Paris, Colin, 1898, p. 291, cité par Véronique DIMIER, *La laïcité, op. cit.*, p. 74.

¹⁴ Patrick CABANEL, « Delcassé, les congrégations religieuses et le rayonnement international de la France », dans *Delcassé et l'Europe à la veille de la Grande guerre. Actes du colloque tenu à Foix, 22-25 octobre 1998*, Archives départementales de l'Ariège, 2001, p. 37-53.

¹⁵ ID., « L'identité française à l'épreuve du Levant », dans Bernard DELPAL, Bernard HOURS et Claude PRUDHOMME (éd.), *France-Levant. De la fin du XVII^e siècle à la Première Guerre mondiale*, Paris, Geuthner, 2005, p. 259-268.

¹⁶ André THÉVENIN, *La Mission laïque française à travers son histoire 1902-2002*, Mission laïque française, 2002. Plus largement, sur les réseaux scolaires français en Méditerranée, Patrick CABANEL (dir.), *Une France en Méditerranée. Ecoles, langue et culture françaises XIX^e-XX^e siècles*, Grane, Créaphis, 2006.

¹⁷ La catholique Slovaquie.

¹⁸ On peut lire Faruk BILICI, « Révolution française, Révolution turque et fait religieux », dans *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 52-53, Aix-en-Provence, Edisud, 1989, p. 173-185.

¹⁹ A partir de l'institution du *milliyet*, la communauté religieuse ou nationale, dans l'Empire ottoman.

²⁰ Claude NICOLET, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Paris, Gallimard, 1994 [1982] (« Tel ») ; Louis LEGRAND, *L'influence du positivisme dans l'œuvre scolaire de Jules Ferry. Les origines de la laïcité*, Paris, Rivière, 1961.

²¹ *La vie de Jésus* a été traduit en tchèque dès 1865.

²² Je me réfère ici à l'ouvrage de Thierry ZARCON, *La Turquie moderne et l'islam*, Paris, Flammarion, 2004. Sur la « morale sociologique » de Durkheim, et outre les ouvrages de

l'intéressé, lire notamment Laurence LOEFFEL, *La question du fondement de la morale laïque sous la III^e République (1870-1914)*, Paris, PUF, 2000.

²³ *Fondements de la logique concrète. Civilisation et organisation des sciences*, 1885 (en tchèque). J'utilise ici la biographie d'Alain SOUBIGOU, *Thomas Masaryk*, Paris, Fayard, 2002.

²⁴ C'est là l'apport de l'œuvre d'Ernest Denis, qui fut par ailleurs un militant tenace de la dissolution de l'Autriche-Hongrie.

²⁵ François FEJTŐ, *Requiem pour un empire défunt. Histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie*, Paris, Seuil, 1993 [1988] (Points), p. 311.

²⁶ Cité *ibid.*, p. 344.

²⁷ Il allait devenir inspecteur général et directeur des études (en fait, l'âme de l'établissement) de l'École normale supérieure de jeunes filles de Fontenay-aux-Roses, et de toute évidence le seul « mystique » de la laïcité spiritualiste française.

²⁸ *Rapport fait au nom de la Commission nommée pour l'examen de la proposition de loi de M. Camille Sée, sur l'enseignement secondaire des jeunes filles*, par M. Camille SÉE, député (27 mai 1879), Versailles, Cerf, 1879.

²⁹ Joseph BURNICHON, « L'enseignement secondaire des jeunes filles. Lycées, collèges et couvents », dans *Les Etudes*, 1898, p. 290-291.

³⁰ Rappelons en outre que Buisson a vécu et enseigné en Suisse dans la seconde moitié des années 1860, au moment où Quinet, en exil sur les rives du lac Léman, découvrait avec ravissement la racine protestante de l'alphabétisation du peuple et de la démocratie.

³¹ Ferdinand BUISSON, *Rapport sur l'instruction primaire à l'Exposition universelle de Vienne en 1873*, Paris, Imprimerie nationale, 1875, p. 145.

³² Et son école, le philanthropinisme. La notice de ce dernier mot (I, 2, p. 2358-2360), qui décrit l'œuvre de Basedow, s'achève sur ce renvoi : « Voir, pour plus de détails, les articles consacrés aux représentants les plus éminents de l'école philanthropiste, *Basedow, Wolke, Simon, Schweighäuser, Campe, Trapp, Olivier, Salzmann, Gutsmuths, Bahrdt, Zschokke* ». La République est bien à l'écoute du monde.

³³ Chacun de ces penseurs ou praticiens allait faire l'objet d'un article de la série « Educateurs français et étrangers » dans la *Revue pédagogique* dirigée par les mêmes Buisson et Guillaume.

³⁴ Paul JANET, « Sur l'histoire de la pédagogie allemande », dans *Revue pédagogique*, 1, 1889, p. 131-132.

³⁵ Le premier à avoir signalé le geste de Pressensé est Maurice LARKIN, dans *L'Eglise et l'Etat en France. 1905 : la crise de la Séparation*, *op. cit.*, p. 191.

³⁶ Deux ou trois, dans la mesure où il y avait bien des passerelles entre piliers laïque et communiste.

³⁷ Le bouddhisme n'était pas oublié, mais ne demandait pas de mesure particulière puisque sa fête annuelle principale est organisée un dimanche de mai, ce qui est sans incidence sur les jours ouvrables. *Rapport au Président de la République. Laïcité et République*, commission présidée par Bernard STASI, Paris, La documentation française, 2004.

³⁸ Voir les pages 51-54 de Guy HAARSCHER, *La laïcité*, Paris, PUF, 2004 [1996], (coll. Que sais-je ?).

³⁹ Dans un colloque tenu en décembre 2005 à l'Université de Toulouse-Le Mirail, et dont les actes sont à paraître.

Laïcité et sécularisation en Europe

Quelques aspects du régime des cultes en Europe

Caroline SÄGESSER

Les relations avec les Eglises sont du seul ressort des Etats membres ; l'Union européenne n'a pas de compétence en la matière. Dans beaucoup d'Etats membres, le régime des cultes a été repensé ces dernières années : les pays d'Europe centrale et orientale se sont dotés d'un nouveau système après l'adoption d'un régime démocratique ; nombre de pays d'Europe occidentale ont choisi de réformer leur système, en général afin d'assurer une plus grande égalité entre les différentes religions et une plus grande équité dans la contribution de l'Etat à leur financement.

Deux modèles radicalement différents : la Belgique et la France

Le régime des cultes en Belgique se caractérise par une séparation de l'Eglise et de l'Etat, tempérée par un financement public des cultes reconnus, ce qui fait que l'on parle plus souvent d'un système d'indépendance réciproque. Ce système puise sa source dans la Constitution.

La base constitutionnelle du principe de séparation est l'article 21 : « L'Etat n'a le droit d'intervenir ni dans la nomination ni dans l'installation des ministres d'un culte quelconque, ni de défendre à ceux-ci de correspondre avec leurs supérieurs, et de publier leurs actes, sauf, en ce dernier cas, la responsabilité ordinaire en matière de presse et de publication. Le mariage civil devra toujours précéder la bénédiction nuptiale, sauf les exceptions à établir par la loi, s'il y a lieu ».

L'article 181, lui, régit le financement : « Les traitements et pensions des ministres des cultes sont à charge de l'Etat ; les sommes nécessaires pour y faire face sont annuellement portées au budget (...) ». Ces articles se trouvent dans la Constitution belge depuis son origine en 1831¹. Concrètement, ce financement public implique la prise en charge des salaires et pensions des ministres des cultes reconnus par l'Etat,

mais aussi le financement des paroisses et communautés locales des autres cultes reconnus par les pouvoirs locaux, communes et provinces.

D'autres mécanismes de financement existent : subventions aux bâtiments, mise à disposition de logements pour les ministres des cultes, rémunération des aumôniers à l'armée, dans les établissements pénitentiaires, dans les aéroports ou dans les hôpitaux et financement d'émissions philosophiques en radio et à la télévision. Les Communautés (en charge de l'enseignement en Belgique) financent des cours de religion ou de morale non confessionnelle dans les établissements scolaires du réseau officiel de niveau primaire et secondaire. Ces cours de religion sont proposés pour chacune des religions reconnues, qui bénéficient des autres mécanismes de financement décrits ci-dessus.

Ces religions, plus souvent dénommées cultes reconnus, sont au nombre de six : les cultes catholique, protestant, israélite, anglican, orthodoxe et islamique. Pour ce dernier culte, le financement n'est pas encore réellement organisé, la Belgique ayant été confrontée au même problème que d'autres Etats européens : le manque de structure du culte islamique. Notons-le, c'est une loi votée au Parlement qui décide de l'octroi du statut de culte reconnu, un statut pour l'obtention duquel il n'existe aucun critère juridiquement établi ².

Depuis peu, la laïcité organisée a, elle aussi, accès à un financement public selon des modalités calquées sur le régime des cultes, et l'article 181 a été complété par un deuxième alinéa en 1993 : « Les traitements et pensions des délégués des organisations non confessionnelles reconnues par la loi qui offrent une assistance morale selon une conception philosophique non confessionnelle sont à la charge de l'Etat ; les sommes nécessaires pour y faire face sont annuellement portées au budget » ³.

En France en revanche, il n'existe pas de système de cultes reconnus, puisque la France « est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion » (article premier de la Constitution). La loi du 9 décembre 1905, dite loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat, prévoit en son article 2 que « la République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte ». Ce système de séparation de l'Eglise et de l'Etat souffre cependant des exceptions : la plupart des édifices destinés à la célébration du culte catholique sont propriétés de collectivités publiques qui les mettent gracieusement à la disposition du culte et les entretiennent ; des aumôniers sont rétribués par l'Etat français ; les associations culturelles bénéficient d'avantages fiscaux. D'autre part, la France connaît plusieurs régimes des cultes : en Alsace-Moselle mais aussi dans les territoires d'outre-mer, la loi de 1905 n'a jamais été appliquée, ce qui signifie que les cultes y bénéficient d'un financement public et que les autorités civiles y sont consultées lors de la nomination des évêques ⁴.

Cependant, pour l'observateur extérieur, le contraste entre les régimes des cultes belge et français est grand. Parfois, il sera tenté d'estimer que le régime concordataire d'Alsace-Moselle et le régime belge sont des survivances du passé ; il est vrai que jusqu'à une date récente, toute la législation en matière de cultes y datait du XIX^e siècle. En réalité, si l'on examine les régimes des cultes qui existent dans les différents pays de l'Union européenne, on constate que c'est la République laïque française qui constitue l'exception. Des mécanismes de reconnaissance et de financement des cultes

sont en effet la règle dans la grande majorité des pays européens. Bien sûr, la diversité des situations rencontrées est importante, tant en cette matière la tradition et l'histoire de chaque pays conditionnent le modèle de régime des cultes. On peut néanmoins distinguer quelques types de régimes des cultes et de financement ⁵.

Les Eglises d'Etat

Des situations très contrastées

Il existe encore aujourd'hui en Europe un Etat théocratique, le Saint-Siège, également dénommé l'Etat du Vatican ⁶. L'article premier de la loi fondamentale du Vatican expose : « Au souverain pontife appartient la plénitude des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire ». L'article 2 précise que le pouvoir de conclure des traités est également réservé au pape.

Si les citoyens du Vatican sont peu nombreux et disposent tous d'une autre nationalité, l'importance de l'Etat du Vatican (au-delà de l'influence exercée par l'Eglise catholique) réside dans le fait que cet Etat souverain reconnu par le droit international peut conclure avec d'autres pays (y compris la majorité des pays de l'Union) des concordats qui ont force de traités de droit international.

Dans les petites principautés de Monaco, du Liechtenstein et d'Andorre, la religion catholique joue un rôle prépondérant. A Monaco et au Liechtenstein (où on réfléchit actuellement à un relâchement des liens), l'Eglise catholique est religion d'Etat ; à Andorre, ce n'est pas explicitement le cas, mais différents articles constitutionnels sont inspirés de la doctrine catholique (comme celui qui prescrit le respect intégral de la vie humaine à tous les stades) et accordent des effets civils aux décisions des cours ecclésiastiques. La principauté d'Andorre est dirigée conjointement par deux princes, dont l'un est le président de la République française et l'autre, l'évêque d'Urgel : c'est, en dehors du Vatican, le dernier territoire européen où un évêque exerce encore un pouvoir temporel. L'existence de ces micro-Etats où l'Eglise catholique demeure un pouvoir politique démontre d'emblée le caractère erroné de la vision d'une Europe laïque ou laïcisée que l'on rencontre parfois.

Au Royaume-Uni, il existe deux Eglises officielles, puisqu'il n'y a d'Eglise d'Etat ni au pays de Galles ni en Irlande du Nord : l'Eglise d'Ecosse et l'Eglise d'Angleterre dont le chef est le roi ou la reine d'Angleterre. Entre autres conséquences de ce statut, le souverain nomme les évêques et vingt-six d'entre eux siègent de droit à la Chambre des Lords. Le statut d'Eglise d'Etat de l'Eglise d'Angleterre n'inclut pas la prise en charge par l'Etat de tous les traitements du clergé et il n'a nullement empêché le développement d'une société très pluraliste et multiculturelle où les adeptes d'autres cultes ne rencontrent pas de discrimination particulière du fait du statut particulier de l'Eglise d'Angleterre.

Dans les pays scandinaves, l'Eglise luthérienne est traditionnellement l'Eglise officielle. La situation a cependant évolué ces dernières années, puisqu'en Suède, la séparation de l'Eglise et de l'Etat est intervenue au 1^{er} janvier 2000 et que, dans les autres pays scandinaves, elle est au moins discutée. Dans ces pays, l'Eglise rend des services à l'Etat, notamment en matière de tenue des registres d'état civil. Les hauts responsables de l'Eglise sont nommés par le roi ou choisis par le gouvernement ; en Norvège, on limite cette prérogative aux ministres qui sont membres de l'Eglise. Les

ministres des cultes sont des fonctionnaires payés par l'Etat, ce qui peut engendrer des situations étonnantes : ainsi, un ministre du culte qui perd la foi et qui est pour ce motif suspendu dans ses fonctions par son Eglise peut être réintégré suite à une décision judiciaire basée sur l'interdiction faite à l'Etat de discriminer sur la base de la conviction philosophique.

Par ailleurs, les pays scandinaves qui connaissent encore ou connaissaient jusqu'il y a peu une Eglise d'Etat figurent parmi les Etats de l'Union où la pratique religieuse est faible et où la société est parmi les plus progressistes. Ce système n'empêche d'ailleurs nullement que d'autres religions soient reconnues à côté de l'Eglise officielle (y compris par exemple le culte des anciens dieux nordiques). Le modèle scandinave – remis en question récemment, il est vrai – et le modèle britannique qui voient cohabiter une société tolérante et, à certains égards, très laïcisée avec des Eglises d'Etat fonctionnent avec des Eglises nationales protestantes. Dans les pays où l'Eglise catholique est religion d'Etat, la situation est très différente.

Dans le monde méditerranéen, quelques pays vivent avec un régime d'Eglise d'Etat : cette situation reflète la position hégémonique d'une religion au sein de la population et témoigne de l'adhésion de la population généralement très pratiquante à la doctrine de cette religion. C'est le cas de la Grèce.

En Grèce, l'orthodoxie, religion dominante, est considérée comme partie intégrante de l'identité nationale. La Constitution grecque est promulguée au nom de la sainte Trinité, qui est invoquée dans le serment que doivent prononcer les membres du Parlement grec. La doctrine de l'Eglise imprègne la société ; ce qui explique, par exemple, que la crémation n'existe pas en Grèce. Le prosélytisme en faveur d'autres croyances y est réprimé, et il est très difficile socialement et professionnellement de quitter l'Eglise. Tout le personnel de l'Eglise et les bâtiments de l'Eglise grecque sont financés par l'Etat, tandis que les autres cultes ne bénéficient pas de subsides et éprouvent quelques difficultés à fonctionner ; seuls le judaïsme et l'islam ont la personnalité juridique. Les permis de construire des lieux d'autres cultes sont soumis à l'avis de l'évêque orthodoxe. Cependant, ces dernières années, on constate une évolution : le mariage civil a été instauré et la mention de la religion, retirée de la carte d'identité. En février 2005, une pétition, qui a réuni 524 personnalités pour réclamer la séparation de l'Eglise et de l'Etat, est intervenue après la découverte d'une série de scandales, notamment financiers, dans la gestion de l'Eglise orthodoxe grecque : la séparation est d'ailleurs demandée dans l'intérêt de l'assainissement de l'Eglise. En application du traité de Lausanne (1923), les musulmans de Thrace jouissent d'un statut particulier, notamment en matière de droit familial. C'est la loi musulmane qui contrôle les relations interpersonnelles, notamment matrimoniales.

A Malte, l'île où saint Paul aurait fait naufrage, pays à la religiosité extrême, la Constitution établit le catholicisme comme religion d'Etat et stipule que l'Eglise catholique a l'autorité pour enseigner quels principes sont vrais et quels principes sont faux ⁷. L'avortement est illégal et le divorce n'existe pas.

La Turquie, pays candidat à l'entrée dans l'Union européenne, est un Etat qui se proclame laïque et que nous reconnaissons généralement comme tel. Cependant, la Turquie ne connaît pas la séparation de l'Eglise et de l'Etat. En effet, les imams turcs sont nommés et payés par l'Etat, à travers le tout-puissant département des affaires

religieuses, le *Diyanet*, qui comprend plus de cinquante mille fonctionnaires et qui finance également les structures du culte musulman au sein des communautés turques établies à l'étranger. En réalité, le régime turc des cultes est un système de contrôle total de la religion par l'Etat, qui ne tolère que très difficilement l'expression d'autres religions ou de courants dissidents par rapport à l'islam officiel.

Le financement dans un régime d'Eglise d'Etat

Le financement des Eglises d'Etat peut prendre la forme d'un financement direct comme en Grèce ou à Malte, ou bien d'un système d'impôt d'Eglise comme dans les pays scandinaves.

On parle d'un impôt d'Eglise parce que son produit est généralement destiné à la seule Eglise officielle (en Finlande, il y en a deux, luthérienne et orthodoxe). Il existe une possibilité d'éviter la taxe en n'étant plus membre de l'Eglise, mais cela peut toutefois poser problème dans l'accès à certains services. On constate, dans la plupart des pays, une hausse du nombre de contribuables qui quittent l'Eglise. Le système pose question également quant à l'absence de confidentialité, les Eglises transmettant la liste de leurs membres à l'Etat pour qu'il puisse leur réclamer l'impôt. La Suède, qui a introduit la séparation de l'Eglise et de l'Etat en 2000, a transformé son impôt d'Eglise en impôt dédicacé.

Les systèmes pluriconfessionnels

La grande majorité des systèmes en vigueur dans l'Union européenne sont les systèmes dits pluriconfessionnels, c'est-à-dire des Etats qui reconnaissent et financent plusieurs religions⁸. Les situations varient fortement d'Etat à Etat, au niveau tant des processus de reconnaissance appliqués que du financement. La reconnaissance peut prendre la forme d'une simple inscription dans un registre ou bien constituer une procédure lourde prenant en compte l'examen de la doctrine religieuse. L'Etat peut se limiter à verser un subside ou prendre en charge les traitements du clergé et l'entretien des édifices du culte. Les modalités de financement varient également : elles vont de l'enveloppe fermée allouée par le Parlement à l'impôt dédicacé. Le niveau de financement et le nombre de bénéficiaires de ce financement sont dans une relation inversement proportionnelle : plus un Etat subsidie de cultes différents, moins les montants sont élevés.

Les mécanismes de reconnaissance

Quels sont les mécanismes de reconnaissance adoptés ? Le système belge qui passe par une loi votée au Parlement n'a guère d'équivalent. Dans certains cas, il y aura une inscription plus ou moins automatique dans un registre ; dans d'autres, on passera par une procédure d'approbation d'un culte qui doit répondre à certains critères pour être reconnu. Il y a parfois des niveaux de reconnaissance différents. Enfin, il arrive qu'un Etat conclue des accords directs avec les cultes concernés.

L'*inscription quasi automatique* se rencontre par exemple en Slovénie ou dans les pays baltes. La procédure de *reconnaissance sur la base de critères* existe par exemple en République tchèque et en Autriche. L'Etat autrichien distingue les religions officiellement reconnues des communautés confessionnelles. Les religions

reconnues, au nombre de treize (les Eglises chrétiennes dont les mormons, l'islam, le judaïsme et le bouddhisme) ont accès au financement public et disposent de la possibilité d'organiser des écoles subsidiées par l'Etat et de dispenser des cours de religion dans les écoles officielles. Les communautés confessionnelles (une douzaine, dont les hindouistes, les adventistes du Septième Jour, les témoins de Jéhovah) bénéficient de la personnalité juridique, mais n'ont pas les mêmes avantages que les religions reconnues. Les cultes qui ne sont ni religions reconnues ni communautés confessionnelles peuvent constituer des associations culturelles. Une loi en 1998 a revu les critères d'appartenance aux différents groupes. Pour être religion reconnue, il faut avoir vingt ans d'existence dont dix sous le statut de communauté confessionnelle et les fidèles doivent représenter au moins deux pour mille de la population. Pour la deuxième catégorie, il faut rassembler au moins deux cents membres, soumettre ses statuts et un exposé de sa doctrine, qui doit être différente de toutes les autres communautés confessionnelles et religions reconnues existantes, et ne pas être contraire à l'ordre public, aux droits de l'homme ni non plus à la santé et à la morale.

Quelques pays exemptent certains cultes du processus d'enregistrement. C'est le cas de la Hongrie où, à côté des quelque cent cinquante groupes religieux enregistrés, l'Etat reconnaît quatre religions historiques qui bénéficient de privilèges supplémentaires (comme, par exemple, la présence de chapelains à l'armée) : les religions catholique, luthérienne, calviniste et israélite. C'est le cas également de la Lituanie. Dans les pays baltes, les anciennes républiques de l'URSS, il n'y a pas de religion d'Etat mais des procédés d'enregistrement des communautés religieuses qui donnent droit au minimum à des exemptions fiscales. En Lituanie, le financement public, très généreux, est réservé aux religions traditionnelles. La loi de 1995 distingue quatre niveaux de cultes : traditionnels, reconnus, enregistrés et non enregistrés. Les religions traditionnelles sont celles qui sont établies dans le pays depuis au moins trois cents ans. Ce statut privilégié donne droit à des subventions, aux passeports diplomatiques pour les hauts membres du clergé, à la couverture sociale pour le clergé, à l'exemption de la TVA sur le téléphone, l'électricité et le chauffage... Pour être reconnue, une religion doit expliquer sa doctrine, ce dont les traditionnelles sont exemptées.

Un autre système de reconnaissance est la conclusion d'accords entre l'Etat et le ou les cultes concernés. Ce système peut coexister avec un système d'enregistrement pour les cultes qui n'ont pas conclu d'accord avec l'Etat. Les Etats de l'ex-bloc communiste ont eu tout d'abord à régler l'épineuse question de la restitution des biens des Eglises qui avaient été confisqués. Ce faisant, le règlement de cette nouvelle « restitution des biens du clergé » a créé un précédent de négociation entre l'Etat et les Eglises.

Parmi ces accords, il y a évidemment ceux que l'Etat conclut avec l'Eglise catholique, donc le Saint-Siège, et qui jouissent d'un statut particulier : les concordats. Le Vatican a cherché à en conclure avec tous les pays de tradition catholique de l'ancien bloc communiste et en a conclu avec la quasi-totalité d'entre eux, y compris les *Länder* de l'ex-RDA. Le concordat est un traité international soumis aux règles qui régissent les traités internationaux. Donc un Etat qui conclut avec le Saint-Siège

un concordat et des accords avec d'autres Eglises représentées sur son territoire ne noue pas des accords de même portée avec l'un et avec les autres. Le contenu des concordats varie. Il n'y a pas un modèle-type. Généralement, le concordat couvre le statut juridique de l'Eglise, les biens ecclésiastiques, les effets civils des décisions de droit canonique, le financement, l'enseignement et le statut du clergé. Cependant, un concordat peut parfois contenir des dispositions qui s'appliqueront à tous les citoyens de l'Etat : c'est le cas de la référence à des valeurs communes que l'Etat s'engage à promouvoir, ou parfois de l'institution de jours fériés correspondant à des fêtes religieuses. Ces concordats, négociés par le gouvernement de l'Etat concerné et le Saint-Siège, doivent ensuite être ratifiés par le Parlement. Cette procédure peut s'apparenter à une simple formalité, ou bien à un réel contrôle démocratique ; ainsi, en République tchèque, le Parlement a refusé de ratifier le concordat signé.

Dans la Slovaquie voisine, un texte similaire a soulevé de nombreuses protestations avant d'être adopté. Un concordat a été signé entre le Saint-Siège et la République slovaque le 24 novembre 2000. Ce concordat définit les modalités de l'exercice des activités de l'Eglise catholique en Slovaquie. Son article 7 a suscité de nombreux commentaires : « La République slovaque reconnaît le droit de chacun à obéir aux impératifs de sa conscience en accord avec les principes de la doctrine et de la morale de l'Eglise catholique ». L'application de cet article doit être définie dans un accord complémentaire qui n'a pas encore été conclu, notamment en raison des oppositions suscitées par le projet. Au Parlement européen, des questions se sont fait jour sur la compatibilité d'une telle disposition avec les instruments internationaux qui garantissent les droits de l'homme et avec le droit communautaire. Un rapport a été demandé au Réseau européen d'experts indépendants en matière de droits fondamentaux ⁹. L'inclusion d'une telle disposition dans un traité de droit international, qui aura donc préséance sur des dispositions législatives nationales, pose essentiellement deux problèmes. D'une part, son application pourrait avoir pour conséquence de restreindre l'accès à certaines prestations de santé publique (avortement, contraception). D'autre part, il crée une discrimination entre les citoyens puisque le bénéfice de l'objection de conscience est réservé aux catholiques. La République slovaque a bien annoncé son intention d'élaborer une législation ouvrant l'objection de conscience aux fidèles d'une autre confession mais, outre le fait que de telles dispositions ne couvrent pas l'objection de conscience sur une base non religieuse, une loi n'a pas la même valeur qu'un traité de droit international.

Des concordats sont également en vigueur dans des pays d'Europe occidentale. C'est le cas de l'Italie, où le concordat conclu sous Mussolini a été révisé en 1984. L'Eglise catholique a cessé d'être religion d'Etat en Italie. Mais le poids de la doctrine de l'Eglise dans la société italienne demeure l'objet de nombreuses réflexions. Les évêques italiens prennent ouvertement position dans le débat politique, lors de référendums notamment. Selon le concordat conclu avec l'Italie, les décisions des tribunaux ecclésiastiques continuent à être reconnues en Italie comme celles d'un Etat étranger.

Les modes de financement

Parmi les modes de financement des cultes dans les Etats qui reconnaissent plusieurs religions, le système de l'impôt dédicacé mérite une attention particulière ¹⁰.

L'impôt d'Eglise a été évoqué à propos des pays scandinaves, il s'agit d'un mécanisme de financement d'une (ou de quelques) Eglise(s) dominante(s), avec une possibilité d'échapper au paiement de l'impôt en cessant d'être membre de l'Eglise. Ce système est également en vigueur en Allemagne, avec des variations quant aux bénéficiaires selon les *Länder*. Dans ce cas, l'Etat ne fait qu'agir comme percepteur pour le compte des Eglises qui le rémunèrent pour ce service. Record européen : le taux de l'impôt d'Eglise en Allemagne peut atteindre 8 à 9% de l'impôt. En Espagne, l'impôt d'Eglise a été introduit pour remplacer le financement direct de l'Eglise catholique par l'Etat. Le contribuable a le choix entre l'Eglise catholique et d'autres buts sociaux et humanitaires. Le rendement a été très décevant pour l'Eglise catholique ; ce qui a conduit l'Etat espagnol à suppléer au produit de l'impôt.

Dans un système où de nombreux cultes sont financés à travers ce système de l'impôt, on parlera d'impôt philosophiquement dédicacé ou simplement d'impôt dédicacé plutôt que d'impôt d'Eglise ; le contribuable a alors le choix entre une religion et une autre destination, une ONG d'aide humanitaire par exemple. Autre exemple en Europe occidentale, l'Italie a introduit un impôt dédicacé de huit pour mille au bénéfice de l'Eglise catholique et des autres cultes qui ont conclu un accord avec l'Etat italien à cet effet. Pour ceux qui ne choisissent pas, leur part de l'impôt revient à l'Etat qui doit l'affecter à l'aide humanitaire.

Le système a également été adopté à l'Est de l'Europe. La Hongrie connaît un système d'impôt dédicacé, complété par des subsides directs. Le contribuable a un choix très large entre une centaine de dénominations, il peut affecter 1% de son impôt à l'une d'entre elles, et 1% à une ONG de son choix. Pendant un certain temps, il y a eu un système dit « du double coupon » : le gouvernement doublait la contribution volontaire, pour pallier le manque de ressources des cultes. Il existe, par ailleurs, un mécanisme de subside du clergé rural, basé sur les chiffres du recensement, où la question de l'orientation religieuse a été posée pour la première fois en 2001. Il a été envisagé de répartir le produit de l'impôt également en fonction des données du recensement et non plus du choix des contribuables.

D'une manière générale, le système de l'impôt dédicacé pose des problèmes en matière d'égalité et de confidentialité. De l'égalité parce que les citoyens ne sont pas tous des contribuables et parce que les cultes les mieux financés seront ceux dont les fidèles sont les plus riches. La question du respect de la confidentialité est importante, puisque ce système permet d'établir des listes de croyants pour chaque dénomination. Ce problème est encore plus aigu dans un pays comme l'Allemagne, où c'est l'employeur qui se charge le plus souvent de payer l'impôt.

Les pays autres que la France qui connaissent un régime de séparation entre l'Eglise et l'Etat

D'autres Etats suivent-ils l'exemple français ? Le cas des Pays-Bas présente le modèle sans doute le plus proche du cas de la France ; il y existe une séparation stricte entre l'Eglise et l'Etat, si l'on excepte le financement important, par l'Etat,

des écoles d'affiliations religieuses, majoritaires. Le cas de l'Irlande démontre que le degré de laïcité des institutions d'un Etat ne dépend pas du degré de sécularisation de sa population : pays très catholique où l'Eglise influence le débat public de manière importante en matière d'éthique, l'Irlande ne connaît pas d'Eglise d'Etat, ni de mécanisme de reconnaissance ou d'enregistrement des cultes, ni de financement public hormis celui des établissements scolaires catholiques.

Conclusion

Le champ d'intersection entre les Eglises et les Etats en Europe est très vaste. Résumons-le brièvement : survivance de systèmes d'Eglises d'Etat ; systèmes de reconnaissance des cultes souvent inégaux, parfois basés sur un examen par l'Etat de la doctrine de ces cultes ; financement public plus ou moins équitable ; influence importante des Eglises sur la société voire la politique ; organisation de cours de religions dans les écoles officielles, présence de symboles religieux dans les édifices publics ; existence de visas de missionnaires ; position privilégiée du nonce apostolique comme doyen du corps diplomatique. Dans certains pays, l'Eglise est encore chargée de la tenue des registres d'état civil. Dans la grande majorité des pays européens, les ministres des cultes sont habilités à célébrer des mariages qui ont un effet en droit civil. Il arrive également que des normes de droit canon trouvent encore une application devant les tribunaux civils. Or, si la laïcité réclame la séparation de l'Eglise et de l'Etat, et la neutralité de l'Etat vis-à-vis de toutes les confessions, elle réclame aussi que la norme juridique de l'Etat l'emporte en tout temps sur la norme religieuse.

Quelles sont les évolutions actuelles de ces systèmes ? D'une part, on constate, dans plusieurs pays d'Europe centrale, un certain retour du poids de l'Eglise. Il ne faudrait cependant pas surévaluer cette évolution ; les situations sont très contrastées, et le degré de religiosité des populations des nouveaux pays membres de l'Union européenne n'est pas globalement plus élevé que celui observé dans l'ancienne Europe des quinze. D'autre part, on observe une tendance à plus de pluralisme dans l'intervention de l'Etat en faveur des cultes, avec un effritement de la position dominante des Eglises majoritaires, sans qu'il y ait de mouvement de désengagement global de l'Etat vis-à-vis du religieux.

La combinaison des deux principes, qui aboutit à une attention accrue portée aux cultes minoritaires ou nouveaux, traduit aussi la préoccupation sécuritaire de l'Etat. En particulier, organiser et financer l'islam répond sinon à une volonté de contrôle du moins à un souhait de susciter le développement d'un islam moderne. Ce raisonnement est tenu par les ministres en charge des cultes en Belgique et en France. Utiliser la religion pour assurer la paix sociale n'est évidemment pas une idée neuve : c'était déjà celle de Napoléon lorsqu'il négocia le Concordat de 1801.

Notes

¹ Anciennement articles 16 et 117.

² Pour un exposé synthétique du régime des cultes en Belgique, voir Vincent DE COOREBYTER et Caroline SÄGESSER, *Cultes et laïcité en Belgique*, Bruxelles, CRISP, 2000 (Dossier du CRISP, n° 51).

³ Voir Jean-François HUSSON et Caroline SÄGESSER, « La reconnaissance et le financement de la laïcité », dans *Courrier hebdomadaire du CRISP*, 1756 et 1760, 2002.

⁴ Sur la séparation de l'Église et de l'État en France, voir notamment Alain BOYER, *La Séparation Eglises-État*, Paris, Editions Cana, 2004 ; Emile POULAT, *Notre laïcité publique*, Paris, Berg International, 2003 ; Jean BAUBEROT, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil, 2004 (collection « La Couleur des idées »), et l'information disponible sur le site <http://www.laïcité-laligue.org>. Pour un éclairage sur le régime des cultes en France dont les modes de financement des cultes, voir Francis MESSNER, Pierre-Henri PRÉLOT, Jean-Marie WOEHRLING (éd.), *Traité de droit français des religions*, Paris, LITEC, 2003.

⁵ On se rapportera utilement à l'étude publiée par le Conseil central laïque, *Relations entre États, communautés religieuses et philosophiques en Europe*, Bruxelles, 1996 et à Gerhard ROBBERS (éd.), *Eglises et États dans l'Union européenne*, Baden-Baden, 1997. Plus récemment, *Le financement des cultes et de la laïcité : comparaison internationale et perspectives. Actes du colloque organisé le 8 octobre 2004 à Namur*, Namur, Les Editions Namuroises, 2005, fournit des informations intéressantes. Les publications du *Consortium européen pour l'étude des relations Eglises-État* constituent également une source d'informations privilégiée <http://www.church-state-europe.org/fra/index.html>.

⁶ Si le Vatican n'est pas membre de l'UE, il entretient avec elle des liens plus ou moins étroits ; par exemple, le Vatican utilise la monnaie européenne et frappe des euros à l'effigie du pape.

⁷ « *The religion of Malta is the Roman Catholic Apostolic Religion. The authorities of the Roman Catholic Apostolic Church have the duty and the right to teach which principles are right and which principles are wrong* » (Constitution de la République de Malte, article 2).

⁸ Voir à ce sujet les études rassemblées dans « État et Religion en Europe. Les systèmes de reconnaissance », dans *Revue de Droit canonique*, 2005.

⁹ Le rapport a été publié le 14 décembre 2005 : *The right to conscientious objection and the conclusion by EU member states of concordats with the Holy See*, opinion n° 4-2005 et est disponible sur le site http://ec.europa.eu/justice_home/cfr_cdf/index_fr.htm.

¹⁰ Voir sur ce sujet Louis-Léon CHRISTIANS, « Les systèmes électifs de financement des cultes en Europe », dans *Le financement des cultes et de la laïcité...*, *op. cit.*

Belgique : la laïcité ecclésialisée *

Claude JAVEAU

Pays catholique, la Belgique s'est cependant dotée en 1831 d'une Constitution qui fit la part belle aux libertés fondamentales, et qui repose sur les principes toquevilliens en la matière. Parmi ces libertés, celle qui concerne la « conscience » figure en bonne place. Il n'existe pas en Belgique de religion d'Etat, même si le catholicisme institutionnel y joue un rôle de représentation qui, dans un pays en proie à une sécularisation accélérée, reste considérable. La famille royale affiche une pratique qui tranche sur l'indifférence de la majorité de la population, et le primat de Belgique occupe une position prééminente au sein des « corps constitués ».

Toutefois, la Constitution, dans sa dernière mouture, celle de 1994, spécifie bien que : « La liberté des cultes, celle de leur exercice public, ainsi que la liberté de manifester ses opinions en tout matière, sont garanties (...) » (article 19) ; que : « Nul ne peut être contraint de concourir d'une manière quelconque aux actes et aux cérémonies d'un culte, ni d'en observer les jours de repos » (article 20) ; et que : « L'Etat n'a le droit d'intervenir ni dans la nomination ni dans l'installation des ministres d'un culte quelconque (...) » (article 21). Cependant, l'Etat rémunère les ministres de sept « cultes reconnus », en l'occurrence les cultes catholique, protestant, anglican, israélite, musulman, orthodoxe et laïque. Nous reviendrons plus loin sur le cas posé par ce dernier. Ce système ne doit pas être confondu avec un régime concordataire, ainsi que le souligne l'article 21.

Le conflit entre « cléricaux » et « anticléricaux » marquera la politique belge pendant tout le XIX^e siècle et même une partie importante du XX^e. Lorsque le Royaume se forme, le pouvoir exécutif est aux mains d'une bipartite libérale-catholique, qui se maintiendra jusqu'en 1847. Dans les gouvernements successifs, on trouve des ministres liés à l'Eglise catholique, mais aussi d'autres appartenant à la franc-maçonnerie ¹. L'influence des milieux porteurs des idéaux des Lumières

sera considérable pour ce qui est de l'inscription dans la Constitution de 1831 des libertés fondamentales, en particulier de celle des cultes, ainsi que celle de la presse. La proclamation de ces libertés a certainement favorisé la pérennisation du conflit évoqué ci-dessus. Il sera tantôt ouvert, tantôt latent, entre l'Eglise catholique et des pouvoirs civils qui semblaient refuser de lui accorder tout ce qu'elle estimait devoir légitimement lui revenir. La « guerre scolaire » est une illustration insigne de ce conflit. Si l'article 24 (ex-17) de la Constitution stipule que : « L'enseignement est libre : toute mesure préventive est interdite (...) », l'Eglise chercha pendant très longtemps à se voir accorder des subventions en montants toujours croissants tout en gardant ses libertés idéologique, organisationnelle et pédagogique, et en exerçant un contrôle sur les enfants fréquentant les écoles gérées par les pouvoirs publics en y maintenant des cours de religion obligatoires. Cette guerre, avec ses nombreuses péripéties, ne se terminera qu'en 1958 avec la conclusion du Pacte scolaire, coulé en force de loi l'année suivante. Ce pacte fut signé conjointement par les pouvoirs publics et les dirigeants de l'enseignement catholique alors que la Belgique, pour la première fois depuis 1884, avait à sa tête un gouvernement où ne figurait aucun ministre catholique (social-chrétien à l'époque). Pour l'obtenir, le pays fut le théâtre de tensions fort vives, dont certaines donnèrent lieu à d'imposantes manifestations de rue. En 1988, certaines de ces dispositions furent incorporées à la Constitution, notamment celle qui vise l'égalité de droit de tous les établissements scolaires, qu'il s'agisse de leurs élèves, des parents de ceux-ci ou des personnels affectés à l'enseignement, quel que soit le « pouvoir organisateur » de celui-ci, dont l'appartenance idéologique fait ainsi l'objet d'une reconnaissance objective. Il convient toutefois que les écoles respectent des programmes minimaux établis au niveau des gouvernements dits « communautaires ». En effet, les matières relatives à l'enseignement ont été transférées depuis 1988 aux « Communautés », à base linguistique, instituées dans le cadre de la fédéralisation du Royaume. Ce processus a mis sur pied un système de gouvernement particulièrement compliqué, souvent déroutant pour les citoyens ordinaires. Engendré par les problèmes nés de la bipolarisation linguistique apparue avec l'essor du mouvement flamand ², il ne semble pas près d'être achevé, et pourrait déboucher, à terme, sur un confédéralisme plus ou moins prononcé, sinon sur un éclatement complet du pays.

La laïcité comme institution « culturelle »

L'existence d'institutions de type privé se réclamant d'une conception laïque du rapport au monde, avec ses prolongements en termes de gestion des choses publiques, est avérée dès avant la formation de l'Etat belge. La Belgique est, du point de vue de la science politique, un pays de « piliers ». Au départ, la laïcité était englobée dans le pilier libéral, adversaire du pilier catholique. Ensuite, une partie de ceux qui se réclamaient de cet horizon philosophico-idéologique, au demeurant assez disparate, se reconnurent mieux dans le pilier socialiste, dont le développement rapide eut lieu pendant les premiers lustres du XX^e siècle. La « pilarisation » du Royaume, cependant, semble être entrée dans un certain déclin. La laïcité, en quête d'institutionnalisation, a pris dès lors une voie qui, partant d'un pilier en voie d'autonomisation ³, la rapproche du statut accordé aux cultes reconnus et subventionnés. La « laïcité » invoquée ici

est une notion inévitablement polysémique, davantage en Belgique qu'en France, où elle est censée constituer le noyau dur de l'espace public lui-même, du moins en principe ⁴. Il convient de rappeler en effet qu'à la différence de son grand voisin méridional, l'Etat belge ne se proclame pas « laïque », mais bien « neutre ». En Belgique, la laïcité se définit souvent de manière négative ⁵. Elle concerne la portion d'espace public au sein de laquelle ne se manifeste aucune référence à une religion institutionnalisée, ou revendiquant l'institutionnalisation (ce que le langage courant appelle des sectes). En terme de groupements de citoyens, l'univers laïque inclut une partie de la franc-maçonnerie, les sociétés de libre pensée, des associations comme la Ligue de l'enseignement et de l'éducation permanente, etc. Certains établissements d'enseignement de tous niveaux s'en réclament, avec pour guides les deux universités – francophone et flamande – de Bruxelles. La laïcité institutionnelle possède aussi ses publications et ses émissions de radio et de télévision, tant en langue française qu'en langue néerlandaise.

Mais la laïcité belge se définit aussi par rapport à l'emprise qu'exerce encore, en dépit de son fort recul en tant que cadre de référence aux conduites individuelles des citoyens, l'Eglise catholique sur l'enseignement, à tous ses niveaux. Du côté francophone, en Wallonie et à Bruxelles, les écoles regroupées sous l'enseigne catholique, tous niveaux confondus, rassemblent un peu plus de la moitié des élèves. Du côté flamand, cette proportion atteint les trois quarts. Ces chiffres ne manqueront pas d'étonner, alors que le taux de pratique, calculé sur la base de la fréquentation des offices dominicaux, ne dépasserait pas pour l'ensemble du pays 15%, et que les vocations sacerdotales y connaissent un véritable effondrement. Les écoles catholiques, dites curieusement « libres », sont largement subventionnées par les pouvoirs publics (la totalité des traitements des personnels et une proportion majoritaire des frais d'infrastructure), et se sont vu reconnaître par la Cour d'arbitrage, en 1992, un statut de « service public fonctionnel ».

Dans les écoles directement gérées par les pouvoirs publics – réseau des « communautés » et réseaux des provinces et des communes –, la loi du 29 mai 1959, codifiant les dispositions du Pacte scolaire, a instauré l'enseignement optionnel de la « morale non confessionnelle », à côté des cours des six religions reconnues, aux niveaux primaire et secondaire. Le cours de « morale non confessionnelle » (toujours la dénomination par négation !) fait partie d'un ensemble de cours bizarrement appelés « philosophiques », alors que l'enseignement de la philosophie proprement dite ne figure pas, en tant que tel, au programme de l'enseignement secondaire en Belgique.

Ce cours de morale, baptisé plutôt « laïque » par ses promoteurs, constitue la part la plus visible du capital dont dispose le monde laïque. Celui-ci, profitant vraisemblablement du déclin des positions religieuses au sein des pouvoirs exécutif et législatif, a conquis progressivement de notables positions institutionnelles : en 1970, l'Etat a reconnu l'existence des « communautés philosophiques non confessionnelles » (encore la négation !) ; les « Maisons de la Laïcité » sont subventionnées depuis 1981 ; en 1991, a été créé un cadre de conseillers moraux auprès des forces armées, rémunérés par l'Etat ; en 1993, par la modification de l'article 181 de la Constitution, les « délégués des organisations reconnues par la loi qui offrent une assistance morale

selon une conception philosophique non confessionnelle » (notamment dans les hôpitaux et les prisons) sont également rémunérés par l'Etat. Ce qui pouvait passer pour l'amorce d'un pilier se mue en « Eglise ».

C'est à Durkheim que j'emprunterai la définition de ce mode de groupement institutionnel. Selon ce père fondateur de la sociologie universitaire, les notions de « religion » et d'« Eglise » sont inséparables (le « E » majuscule est de Durkheim lui-même) : « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent » ⁶. Peut-être trouvera-t-on que du côté des « croyances (...) relatives à des choses sacrées », il faut un peu solliciter la réalité pour les découvrir dans la vision du monde laïque. Cependant, si le mot « croyances » peut sembler déplacé, celui de « positions doctrinales » le serait sans doute moins. On trouvera celles-ci, entre autres, dans le respect de la « dignité humaine » jusqu'au seuil de la mort, d'où le combat des laïques en faveur de l'euthanasie sous contrôle médical, qui a abouti à une loi votée et promulguée en 2002. Et dans d'autres « images-actions » qui traduisent un rapport humaniste au monde, que l'on subsumera sous la proclamation de la « foi en l'Homme ». Durkheim lui-même, du reste, a insisté sur l'existence de religions sans dieux, indiquant ainsi que sa définition pouvait s'appliquer au « système solidaire » que constitue la laïcité institutionnelle de type belge.

Du côté des pratiques, les « mariages laïques » et les « fêtes de la jeunesse laïque », ainsi que certaines des cérémonies faisant appel à des rituels cinéraires, peuvent être tenus pour des liturgies spécifiques. L'existence de cultes dépourvus de connotation religieuse précise n'est en rien une nouveauté, à l'exemple des manifestations d'hommage patriotique dans les pays où nulle Eglise n'y est mêlée. On retrouve d'ailleurs un des sens du verbe *religere*, d'où provient « religion » : réunir, rassembler.

Les fondations institutionnelles de la laïcité écclesialisée en Belgique

Le monde de la laïcité possède des organes de coordination auxquels adhèrent les diverses organisations existantes :

- un organisme francophone, le Centre d'action laïque (CAL) constitué le 29 mars 1969 ;
- un organisme flamand, l'Unie Vrijzinnige Verenigingen (Union des associations libres penseuses) constituée le 31 mars 1971 ;
- un organisme commun, le Conseil central des communautés philosophiques non confessionnelles de Belgique – Centraal Raad der niet-confessionele levensbeschouwelijke gemeenschappen van België, en abrégé Conseil central laïque (CCL) – Centrale Vrijzinnige Raad (CVR), constitué en 1972 ⁷.

Dans une large mesure, ce Conseil central laïque peut être considéré comme l'homologue de la Conférence des évêques, du Synode des Eglises protestantes, du Consistoire central israélite, de l'Exécutif des musulmans de Belgique et des autres organisations de cultes reconnus par l'Etat fédéral. Comme ces institutions de droit public, ledit Conseil, ou plutôt chacune de ses composantes « communautaires », désigne les membres d'un clergé, au sens d'animateurs de groupes d'adhérents, et en

particulier les membres des diverses catégories de « conseillers laïques » (mais pas les professeurs de morale non confessionnelle ⁸), rémunérés par la puissance publique, à l'instar de ceux qui relèvent des autres institutions ecclésiales : prêtres, pasteurs, rabbins, imams, etc.

De part et d'autre de la frontière linguistique devenue frontière entre les deux principales régions du pays (dans celle de Bruxelles-Capitale, elle passe officiellement dans la tête des citoyens), le monde laïque belge présente des caractéristiques sans doute uniques au monde et qui permettent, en tant qu'objet sociologique, de le problématiser d'une manière différente qu'en France, où la laïcité se présente comme une donnée spécifique de la société établie dans l'Hexagone. C'est à cette société que se réfèrent les tentatives de définition de la laïcité, dont celle de Pena-Ruiz est à ce jour l'une des dernières et des plus achevées, face à des inventions lexicales telles que « laïcité ouverte » ou « laïcité plurielle », qui facilitent l'évolution de la société française vers une fragmentation de type communautariste ⁹. En France, l'espace public est par définition, mieux encore, *par substance*, laïque. En Belgique, il est avant tout *pluraliste*. Cela ne signifie pas que les espaces publics belge et français divergent sensiblement en nature et fonctionnement. Mais là où l'Etat est tenu de réguler un espace où l'invocation de la substance laïque devrait suffire (et avec la fabrication par le même Etat d'un organisme de représentants des musulmans, ce principe est largement battu en brèche, la pratique française se rapprochant alors de la pratique belge) à assurer la séparation entre les sphères publique et privée, en Belgique, l'Etat est plutôt tenu de garantir un équilibre entre les diverses « passions singulières » qui entrent en concurrence dans l'espace public, celle dont l'Eglise catholique est le vecteur étant la plus redoutable aux yeux de ceux qui souhaitent maintenir cet espace dans un état suffisant de neutralité, cette « vertu » qui fonde une société de type démocratique – ce que sans conteste la société belge est et reste. Toutefois, il ne faudrait pas exagérer le poids idéologique de la catholicité belge. Si certains courants intégristes s'y donnent à voir, ils sont fortement minoritaires (l'*Opus Dei*, par exemple), et d'ailleurs, les catholiques réellement encore dévots au sens ancien du terme, ou simplement fervents, étant de moins en moins nombreux, se cantonnent généralement dans une expression traditionnelle de leurs croyances. Et s'il ne faut pas sous-estimer le succès de certains courants de « rénovation », à l'exemple des charismatiques, on peut dire que la Belgique, dans son ensemble, est un pays aussi sécularisé que les autres pays faisant partie de la même aire économique-culturelle. Cette situation a souvent induit chez les laïques l'impression, sans doute prématurée, qu'ils avaient gagné la partie. D'où aussi le faible degré de militantisme dans les milieux laïques, dont les réactions aux avancées du fondamentalisme musulman ont été jusqu'à présent plutôt timorées et assez confuses. Le modèle multiculturel est en train de s'implanter dans les milieux de pensée (et en particulier de la libre pensée) belges, et il n'est pas certain que cette évolution se révélera favorable à la laïcité et à la diffusion de ses idéaux, souvent tenus pour « dépassés » par de nombreux jeunes scolarisés au niveau le plus élevé.

La « laïcité à la belge » repose notamment sur l'affirmation du caractère institutionnel du monde laïque, sous les espèces d'un regroupement d'allure ecclésiastique. Certains – dont l'auteur de ces lignes – ont pu le regretter. Mais

cette institutionnalisation était évidemment le prix à payer pour avoir accès aux subventions allouées aux cultes reconnus (la laïcité est devenue, loin derrière l'Eglise catholique, le deuxième allocataire). Et il n'y avait pas de raison que la portion de la population dont on peut affirmer qu'elle est de sensibilité laïque fût laissée sans moyens de se manifester publiquement et de participer aux débats qui la concernent en se contentant de faire appel à ses propres ressources, ce qui l'aurait fortement déforcée par rapport aux Eglises de type traditionnel. En outre, en ces temps où le retour du religieux est proclamé sur tous les tons, y compris sur celui de musiques qui sonnent dangereusement faux¹⁰, il s'agissait peut-être d'une évolution nécessaire. Le fait qu'aucun parti politique, tant au Nord qu'au Sud, n'endosse encore de manière affirmée les positions laïques « pures et dures » ne peut que renforcer cette nécessité.

Notes

* Sous une forme assez différente, cet article a paru sous le titre « La laïcité ecclésialisée : le cas de la Belgique », dans Jean-Paul WILLAIME (avec la coll. de Séverine MATHIEU) (éd.), *Des Maîtres et des dieux. Ecole et religions en Europe*, Paris, Belin, 2005, p. 157-164.

¹ Cette dernière est à l'origine de la fondation, en 1834, de l'Université libre de Bruxelles, en réponse à la refondation, par les évêques de Belgique, de l'ancienne Université catholique de Louvain.

² Pour une description détaillée de ce mouvement historique, on consultera avec grand profit Astrid VON BUSEKIST, *La Belgique. Politique des langues et construction de l'Etat. De 1780 à nos jours*, Paris/Bruxelles, Duculot, 1998.

³ Claude JAVEAU, « Une esquisse sociologique de la laïcité en Belgique francophone », dans Liliane VOYÉ et al., *La Belgique et ses dieux. Eglises, mouvements religieux et laïques*, Louvain-la-Neuve, Cabay/Recherches sociologiques, 1985, p. 67-77.

⁴ Ce principe semble contredit actuellement, alors que le gouvernement français s'efforce de susciter la constitution d'un organe représentatif du culte musulman, en contradiction avec la loi de séparation des Eglises et de l'Etat.

⁵ Voir Guy HAARSCHER, *La Laïcité*, Paris, PUF, 2004 (coll. Que sais-je ?, 3129).

⁶ Emile DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1985 (1912) (coll. Quadrige), p. 65.

⁷ Xavier MABILLE, *La Belgique depuis la seconde guerre mondiale*, Bruxelles, CRISP, 2003, p. 147. On notera que du côté flamand, on préfère au qualificatif « laïque » (*leek*) celui de « libre penseur » (*vrijzinnig*). Ce choix indique combien il est difficile de traduire la notion de « laïcité », fournie par la France, dans d'autres langues où elle se confondrait avec celle de « laïcité ». C'est un aspect de la confusion « laïc-laïque », source de pas mal de malentendus.

⁸ Assez souvent, les cours de morale sont attribués à des enseignants d'autres disciplines dont l'horaire n'est pas complet.

⁹ Voir notamment Henri PENA-RUIZ, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Gallimard, 2003 (Folio Actuel), p. 21 et s.

¹⁰ A cet égard, l'épisode du préambule au projet de Constitution européenne est particulièrement significatif.

Séparation et coopération Eglises-Etat en Allemagne

Jean-Paul WILLAIME

Dans de nombreux pays d'Europe, c'est une laïcité de reconnaissance du religieux qui prévaut, c'est-à-dire une laïcité qui, tout en respectant l'autonomie respective de l'Etat et des religions et en veillant à garantir les principes fondamentaux de libertés et de non-discrimination qu'elle implique, reconnaît les apports sociaux, éducatifs et civiques des religions et les intègre de ce fait dans la sphère publique. A l'échelle de l'Europe, laïcité ne signifie donc pas obligatoirement absence de coopération entre instances publiques et religions, la majorité des pays d'Europe ayant mis en place divers systèmes de reconnaissance des cultes les associant à un certain nombre de missions d'intérêt public ¹. C'est particulièrement le cas de l'Allemagne qui met en œuvre une séparation Eglises-Etat incluant une étroite coopération entre l'Etat et les Eglises. Après avoir rappelé les déterminations historiques de ce dispositif, nous présenterons ses principales caractéristiques, exposerons ensuite les problèmes qu'il a posés lors de la réunification de 1990 pour, dans une quatrième et dernière partie, en déceler les atouts et les défis dans le contexte de l'eupéanisation et d'une pluralisation religieuse et philosophique croissante des populations.

Les déterminations historiques

Alors que la Révolution de 1789 a suscité un débat récurrent en France sur la place et le rôle de la religion dans la société, débat ayant engendré la fameuse « guerre des deux France », le problème central en Allemagne a moins été celui de la place du religieux dans la société que celui posé par la coexistence de deux confessions religieuses : la catholique et la protestante. Dans des temps où religion et politique interféraient étroitement, la question essentielle fut de savoir comment organiser l'exercice de la souveraineté politique en présence de deux confessions dont aucune n'avait réussi à vaincre l'autre. Comme le souligne l'historien Etienne François ², le

pluralisme confessionnel est une « réalité structurelle et existentielle » constitutive « de la spécificité allemande et de sa modernité », une réalité qui, bien qu'ayant moins d'importance que par le passé, reste cependant une donnée fondamentale de l'Allemagne d'aujourd'hui. De même, le fait que l'Allemagne, nation constituée d'une mosaïque de territoires dont l'unification politique fut tardive (1871), reste un pays où l'échelon régional est extrêmement important, ce qui se traduit aujourd'hui par une structure fédérale qui, dans le cadre de la République, délègue aux différents *Länder* un certain nombre de prérogatives (en matière éducative par exemple). Le pluralisme confessionnel et l'importance des régions ont profondément marqué l'histoire politique de l'Allemagne.

Par ailleurs, si, comme les courants socialistes et communistes d'autres pays, la social-démocratie allemande lutta contre l'influence des Eglises, il faut souligner deux particularités essentielles : d'une part, l'importance historique du courant réformiste qui s'affirma très tôt dans les expressions allemandes du socialisme (avec Bernstein notamment) ; d'autre part, la mutation effectuée après 1945 et qui aboutit au programme de Bad Godesberg en 1959 marquant la démarxisation du socialisme allemand et son acceptation définitive de la démocratie pluraliste et du réformisme social. Confrontés au nazisme, puis à la domination communiste en RDA, les socialistes allemands furent d'autant plus amenés à réexaminer leur position à l'égard des Eglises. Voici la façon dont Gesine Schwan, spécialiste de la social-démocratie allemande, rend compte de cette évolution :

(...) les socialistes réalisèrent que la foi religieuse n'était pas simplement une superstition qu'il faut vaincre pour permettre les progrès du genre humain. Et ils perdirent leur foi naïve dans ce progrès, reconnaissant que le mal restera une dimension dans la vie des hommes même dans des conditions matérielles nettement améliorées et que ce mal gardera son poids. Gerhard Weisser, l'un des économistes les plus importants du SPD après 1945, constata qu'aucune société, même pas la société sans classes, ne peut éviter ou exterminer le mal une fois pour toutes. C'était la fin de cet optimisme prométhéen qui avait marqué l'attitude de la plupart des sociaux-démocrates au moins jusqu'à la première Guerre mondiale et qui avait été une des causes de leur dédain vis-à-vis de la religion chrétienne ³.

Au sortir de la Deuxième Guerre mondiale, les Eglises catholique et protestante, malgré les compromissions d'une partie de leurs dirigeants et de leurs membres, jouèrent un rôle important dans la reconstruction de l'Allemagne. Les Alliés les reconnurent comme des institutions crédibles dans un pays qui, effondré moralement et politiquement après le désastre de 1945, vit dans les valeurs chrétiennes des valeurs-refuges sur la base desquelles la société démocratique pouvait se reconstruire. Dans la révolution pacifique et démocratique qui se produisit en RDA dans les années 1980 et qui aboutit à la réunification de l'Allemagne le 3 octobre 1990, les Eglises furent une nouvelle fois au rendez-vous. Elles furent les seules organisations à avoir, cette fois encore, préservé leurs structures et elles réussirent à maintenir des liens, au-delà du rideau de fer, avec les coreligionnaires de l'Ouest. Il est indispensable, pour bien comprendre les relations Eglises-Etat dans l'Allemagne actuelle, de prendre en compte le fait que les « deux dictatures » de l'histoire allemande contemporaine, la nazie et la communiste, ont toutes les deux été hostiles aux religions et que les Eglises

ont été au rendez-vous de la sortie de ces deux dictatures. Autrement dit, la défense des libertés et la protection contre les dangers de la dictature et du nationalisme sont allées de pair, en Allemagne, avec la consolidation de la position institutionnelle des Eglises et de leur magistère moral. Tout en proclamant qu'« il n'y a pas d'Eglise d'Etat (article 137.1 de la Constitution de Weimar maintenu par l'article 140 de l'actuelle loi fondamentale), « l'Etat allemand cède (...) une partie de l'espace public aux institutions religieuses issues des institutions religieuses historiques »⁴. Les institutions religieuses sont en fin de compte reconnues comme des institutions politiques qui participent au bien commun. Loin de réduire l'action publique à la seule action de l'Etat et des collectivités territoriales, en Allemagne, on reconnaît une mission d'intérêt public aux Eglises, et ce d'autant plus qu'elles ont été partie prenante de la fondation de la République et sont apparues comme des garantes fondamentales de la démocratie dans des moments cruciaux de l'histoire allemande.

Sur la façon de concevoir les relations Eglises-Etat, il est d'ailleurs frappant de constater que le protestant Helmut Schmidt, chancelier SPD de la République fédérale de 1974 à 1982 et le catholique Helmut Kohl, chancelier CDU de 1982 à 1998, ne différaient pas fondamentalement⁵. Tous deux développaient une conception reposant sur une autolimitation du politique et laissant une place à la mission publique des Eglises. Au fondement d'une telle philosophie politique, il y a la conviction que l'Etat est impuissant à définir les options fondamentales de sens et que l'homme n'est pas sa propre mesure. L'Etat séculier et libéral, selon la thèse d'Ernst-Wolfgang Böckenförde⁶, vit de présuppositions qu'il ne peut pas garantir lui-même. De là, tout en restant dans le cadre d'une séparation Eglises/Etat, une approche positive d'un partenariat avec les Eglises se traduisant par une reconnaissance politique du rôle public de celles-ci. En Allemagne, ce sont les évolutions culturelles et religieuses de la population plus que des options partisans idéologisées qui viennent bousculer le dispositif des relations Eglises-Etat. La réunification des deux Allemagne fait partie de ces nouvelles données venant questionner le dispositif sans pour autant entraîner, comme on s'y serait peut-être attendu en France, une violente querelle philosophico-politique⁷. La « distanciation des Allemands de leurs Eglises n'annule pas le poids historique et institutionnel des religions »⁸ et les responsables politiques semblent jusqu'ici vouloir faire perdurer le partenariat Eglises/Etat et le défendre dans le cadre de l'Union européenne⁹. Il y a là tout le poids historique d'une construction de l'Etat et d'un mode de démocratisation qui, loin de se faire contre l'emprise du christianisme comme en France, se sont plutôt effectués par assimilation de celui-ci.

Pour la première fois dans l'histoire de la République Fédérale, un chancelier, le chancelier SPD Gerhard Schröder, a prêté serment lors de son investiture en octobre 1999 en omettant la formule symbolique « Et que Dieu me vienne en aide ! », formule prévue de façon facultative par l'article 56 de la loi fondamentale pour l'entrée de fonction du président de la République, du chancelier fédéral et des différents ministres de son gouvernement. Rupture symbolique indiquant une remise en cause du traditionnel partenariat Eglises-Etat ? Ce serait aller bien vite en besogne que de conclure ainsi. En effet, même si la coalition SPD-Verts dirigée par Gerhard Schröder a rompu avec l'ère Kohl dans l'approche de certains problèmes de société qui mobilisent les Eglises (pilule abortive, statut des homosexuels, enseignement

musulman à l'école), reste que Gerhard Schröder a aussi manifesté une continuité dans la pratique des relations Eglises-Etat. Il fut ainsi présent au culte d'ouverture du Synode de l'Eglise protestante en novembre 1999 et y prit la parole sur des questions de solidarité et de justice sociale. Comme l'avait fait d'ailleurs le président de la République Johannes Rau qui, se présentant « comme président de la République fédérale et comme membre responsable d'une Eglise de l'EKD » (l'Eglise protestante de Rhénanie), avait parlé du « long chemin de prière qu'avait choisi l'Eglise pour une révolution pacifique en 1989 ». Même s'il y a des évolutions, non seulement suite à la réunification mais surtout en raison des mutations dans les comportements religieux des individus, les Eglises restent donc, en Allemagne, des institutions socialement et politiquement importantes bien qu'affaiblies démographiquement et financièrement.

Les principales caractéristiques de la séparation-coopération allemande

Longtemps marqué par le biconfessionnalisme et le partage de la population entre catholiques et protestants, c'est un schéma tripartite qui caractérise aujourd'hui l'Allemagne : ses 82,5 millions d'habitants se répartissant, en gros, entre un tiers de catholiques, un tiers de protestants et un tiers de « sans religion ». Mais il faut immédiatement corriger cette répartition grossière en ajoutant d'emblée que l'Allemagne actuelle compte plus de trois millions de musulmans, plus d'un million de chrétiens orthodoxes, quelque cent mille juifs et des milliers d'adeptes de mouvements religieux très divers. Malgré la baisse de l'identification et de la pratique religieuse, notamment chez les jeunes, en dépit des difficultés financières liées à la baisse du nombre de personnes payant l'impôt ecclésiastique (en septembre 2004, le diocèse d'Aix-la-Chapelle déclarait ainsi vouloir épargner « soixante millions d'euros par an d'ici à 2008, ce qui se traduira par 220 suppressions d'emploi »)¹⁰, l'on peut toujours parler de la puissance sociale et financière des Eglises allemandes¹¹. A travers leurs institutions sociales (Caritas et Misereor côté catholique, Diakonisches Werk et Brot für die Welt côté protestant), elles constituent de gros employeurs. Elles sont fortement présentes dans les médias et sont capables d'organiser régulièrement des rassemblements de masse (chaque année et alternativement, l'Evangelische Kirchentag ou le Katholikentag rassemble des dizaines de milliers de personnes). Chaque Eglise constitue également un réseau important d'associations : le Comité central des catholiques allemands, qui regroupe 140 associations et mouvements, constitue ainsi un organisme important manifestant le poids des laïcs dans la vie socio-religieuse.

Quelles sont les principales caractéristiques du statut des cultes en Allemagne¹² ? Notons tout d'abord que l'article 4 de la loi fondamentale sur la liberté de croyance se réfère, selon la jurisprudence des Cours, non seulement à la liberté religieuse de l'individu, mais aussi à la liberté des collectivités religieuses, qu'elles soient ou non des « corporations de droit public ». Contrairement à ce que l'on pense souvent, le statut de « corporation de droit public » n'est pas réservé aux seules deux grandes Eglises, la catholique et la protestante. En bénéficient également à l'échelle fédérale : l'Eglise méthodiste, l'Eglise néo-apostolique, les Adventistes du 7^e Jour et la communauté juive. A l'échelle de quelques *Länder*, voire d'un seul, d'autres groupes religieux, comme les Eglises orthodoxes, baptistes ou pentecôtistes, les Mormons, l'Armée du

salut et la Science chrétienne bénéficient également de cette reconnaissance comme « corporations de droit public ». Ce statut est caractéristique du partenariat avec les Eglises que l'Etat allemand veut entretenir, un partenariat qui repose sur la prise en compte de l'*Öffentlichkeitsauftrag* (la mission publique) reconnue aux Eglises. Actuellement, des discussions ont lieu pour que l'islam bénéficie de ce statut, la difficulté rencontrée par les pouvoirs publics allemands étant la même que dans d'autres pays, à savoir la question de la désignation d'une instance représentative des musulmans de RFA. Mais si aucun obstacle de principe n'existe pour que ce statut soit étendu à l'islam, cela ne signifie pas qu'il soit *ipso facto* étendu à tout groupe en faisant la demande, qu'il s'agisse d'une collectivité religieuse ou d'une collectivité représentant une conception donnée de l'univers (*Weltanschauungsgemeinschaften*).

Selon un arrêt de la Cour administrative fédérale en 1997, ce statut de corporation de droit public a été refusé aux Témoins de Jéhovah aux motifs que ce statut étant une offre faite par l'Etat aux communautés religieuses de promouvoir leur action et de s'engager dans une coopération mutuelle, il présuppose un respect réciproque, ce qui implique que la communauté religieuse qui en bénéficie ne peut pas, en même temps, mettre en question l'existence même de l'Etat ¹³. Parce que les Témoins de Jéhovah refusent la participation aux élections, ils entrent en conflit, a estimé la Cour, avec la démocratie. Ne manifestant pas une loyauté suffisante vis-à-vis de l'Etat démocratique, les Témoins de Jéhovah ne peuvent dès lors pas être reconnus comme corporation de droit public, ce qui ne les empêche pas de constituer un groupe religieux pleinement légal. Le problème a néanmoins rebondi à la fin de l'année 2000 avec la décision de la Cour constitutionnelle fédérale d'annuler la décision de 1997 au prétexte que, juridiquement, on ne pouvait pas lier l'attribution du statut de corporation de droit public à un groupe religieux à sa loyauté à l'égard de l'Etat. L'Etat devant aussi respecter, au nom de la liberté religieuse, les groupes religieux qui voient en lui le monde de Satan ¹⁴. Reste que l'extrême méfiance manifestée par les autorités allemandes vis-à-vis de l'Eglise de scientologie témoigne aussi de cette crainte d'un manque de loyauté vis-à-vis de l'Etat démocratique : autant le système allemand est très ouvert à une reconnaissance des groupes religieux dès lors qu'ils s'inscrivent positivement dans l'ordre démocratique et contribuent à son maintien, autant il réagit vigoureusement contre les groupes religieux dont la loyauté à l'ordre démocratique ne lui paraît pas garantie.

En tant que corporations de droit public, ces collectivités religieuses peuvent, avec l'aide de l'Etat, prélever un impôt (l'impôt ecclésiastique fut introduit en Prusse en 1875 et inscrit dans la Constitution de Weimar en 1919 ; il sera repris en 1949 dans la loi fondamentale de la RFA). Cet impôt ecclésiastique (*Kirchensteuer*), qui est prélevé par l'Etat pour les Eglises, représente environ 8% de l'impôt sur le revenu. Les personnes ne payant pas d'impôt sur le revenu ne paient donc pas cet impôt ; en réalité, c'est plus de la moitié de la population allemande qui ne paie pas l'impôt ecclésiastique. En 1995, sur les 27,7 millions de catholiques allemands, seuls 33 à 35% payaient ainsi l'impôt ecclésiastique ¹⁵. Autres particularités de la situation des religions en Allemagne : l'existence d'un enseignement religieux confessionnel à l'école publique (voir *infra*), l'existence de Facultés de Théologie dans les universités, ainsi qu'une présence marquée des Eglises dans les médias ¹⁶

et dans le domaine de l'action sociale. L'accès des Eglises aux médias s'inscrit dans le cadre de la « reconnaissance du caractère public de leur mission et de leur place dans la société », les Eglises ont non seulement accès aux médias, mais elles participent également à la gestion du service public de radio-télévision : elles font partie des « groupes sociaux significatifs » représentés dans les organes collégiaux des chaînes de télévision. Dans le domaine de l'action sociale et éducative (jardins d'enfants – *Kindergarten* –, hôpitaux, maisons de retraite, établissements sociaux, centres de conseils), les Eglises représentent de gros employeurs. Dans les années 1990, 250 000 personnes travaillaient pour Caritas, l'organisation catholique tandis que 200 000 travaillaient pour le Diakonische Werk, l'organisation protestante. Ce qui fait dire à Karl-Fritz Daiber ¹⁷ que les institutions sociales des Eglises représentent en Allemagne, le deuxième gros employeur après l'Etat. Exemple particulièrement frappant du véritable service public que les Eglises remplissent en Allemagne.

L'enseignement religieux à l'école est la seule discipline scolaire garantie constitutionnellement selon l'article 7.3 de la loi fondamentale qui stipule que : « L'instruction religieuse dans les écoles publiques est une discipline obligatoire ». Comme l'explique le juriste Alexander Hollenbach, l'existence de tels cours ne doit pas être interprétée uniquement comme un service que l'Etat rend aux Eglises, mais aussi comme un service que les Eglises rendent à l'Etat, un Etat qui considère que « l'enseignement religieux est aussi un élément nécessaire de l'éducation » pour former « un citoyen qui soit responsable moralement et socialement » ¹⁸. Selon lui, « la RFA n'est pas un Etat laïque et la culture religieuse fait nécessairement partie du patrimoine culturel qui est un des objets de l'activité scolaire » ¹⁹. Il y a des *Länder*, comme le Bade-Wurtemberg où l'école publique est elle-même définie comme « école commune chrétienne » (« *christliche Gemeinschaftsschule* »), l'article 16 de la Constitution du Bade-Wurtemberg précisant que « les enfants sont élevés sur la base des valeurs éducatives et culturelles chrétienne et occidentale ». Un des problèmes majeurs de cet enseignement religieux à l'école est son extension à la religion musulmane, cette extension remettant en cause le lien étroit entre école publique et arrière-plan chrétien. Différentes expériences d'un tel enseignement ont néanmoins lieu dans les écoles de plusieurs *Länder*, notamment en Rhénanie du Nord-Westphalie ²⁰.

Les problèmes posés lors de la réunification

Après la réunification de 1990, il n'était pas évident pour les *Länder* de l'ex-RDA d'entrer dans ce dispositif de relations Eglises-Etat. Quatre questions très différentes furent particulièrement épineuses suite à la réunification : celles de l'impôt ecclésiastique, de l'enseignement religieux à l'école, de l'avortement et de l'aumônerie militaire.

L'extension à l'ex-RDA du système de l'impôt ecclésiastique a soulevé des polémiques et a été un des éléments motivant des « sorties d'Eglises » (*Kirchenaustritte*) : en Allemagne de l'Est, 11 172 personnes sont sorties de l'Eglise en 1989, 82 761 en 1991, 106 745 en 1992, 81 732 en 1993 et 58 148 en 1994, d'après les chiffres indiqués par Klaus Hartmann et Detlef Pollack qui se sont particulièrement intéressés, non seulement aux sorties d'Eglises, mais aussi aux entrées dans l'Eglise

(*Kircheneintritte*), ces dernières étant cependant loin de compenser les premières ²¹. Le système de l'impôt ecclésiastique ne pouvait que heurter la mentalité des Allemands de l'Est habitués à une séparation stricte de l'Eglise et de l'Etat et qui s'étaient accoutumés à une Eglise subvenant à ses besoins sans l'aide de l'Etat. Le propos provocateur d'un responsable de l'Eglise protestante de Saxe rapporté par Catherine Talandier ²² est ici hautement significatif : « Comme ancien chrétien de RDA, j'ai cru jusqu'à maintenant que ce qui comptait, c'était que nos noms soient inscrits dans le ciel. Et pourtant dans l'Etat dont je fais maintenant partie, j'apprends que la seule chose qui importe, c'est que ces noms soient inscrits sur la déclaration d'impôts ». Catherine Talandier mentionne, par ailleurs, le cas de personnes sorties de l'Eglise par refus du système de l'impôt ecclésiastique et non par refus de l'Eglise (ces personnes continuant à verser directement leurs dons à l'Eglise sans passer par l'intermédiaire de l'Etat). Une femme pasteur de Halle qui avait adopté cette solution dut cependant revenir sur son attitude car elle risquait de ne plus pouvoir exercer ses fonctions de pasteur après s'être déclarée « sans confession » pour les impôts.

L'introduction de l'enseignement religieux à l'école dans l'ex-RDA n'était pas du tout évidente alors même que les mentalités s'étaient habituées à ce que la socialisation chrétienne relève des paroisses et non d'une école étroitement contrôlée par l'Etat qui y enseignait une idéologie marxiste antireligieuse. Un exemple : c'est seulement en 1989 que l'Eglise protestante fut mentionnée dans un manuel scolaire de la RDA ²³. Comme le rappellent Helmut Hanisch et Detlef Pollack ²⁴, l'école en RDA était considérée comme une institution de l'Etat socialiste devant transmettre la conception marxiste-léniniste du monde. Dans cette perspective, le christianisme était présenté comme une idéologie au service des classes dominantes. On comprend que, dans ces conditions, la distance entre l'Eglise et l'école était particulièrement grande en RDA, l'école étant considérée comme un lieu hostile par les milieux ecclésiastiques. Les *Länder* de l'Est ont manifesté une interprétation particulière de l'article 7.3. de la loi fondamentale allant dans le sens d'une véritable alternative entre enseignement religieux et enseignement de l'éthique. Si une telle alternative ne correspond pas *stricto sensu* aux textes constitutionnels, reste qu'elle correspond à une situation où l'appartenance ecclésiastique est minoritaire parmi la population. De fait, on constata, en Thuringe par exemple ²⁵, que les élèves choisissant l'enseignement de l'éthique étaient en moyenne deux fois plus nombreux que les élèves ayant opté pour l'enseignement religieux. On observe d'ailleurs que, dans les *Länder* de l'Ouest, un enseignement de l'éthique est introduit dans un nombre croissant d'écoles. La situation de l'ex-RDA rencontre ici les évolutions socio-religieuses générales et permet d'y faire face, l'ancien dispositif se trouvant quelque peu bousculé et mis dans la nécessité de s'adapter. Mais dans le Brandebourg où une véritable alternative au cours confessionnel de religion a été proposée, le débat fut porté au niveau fédéral.

En Brandebourg fut en effet introduit, en 1996, un enseignement alternatif au cours confessionnel de religion, un enseignement intitulé « *Lebensgestaltung, Ethik, Religionskunde* » (LER), ce qu'on peut traduire par « Formation à la vie, Ethique, Science des religions ». Cet enseignement, dont le projet s'origine dans des groupes ecclésiastiques oppositionnels de l'ex-RDA et dont l'idée émergea au sein même de l'Eglise protestante ²⁶ – il fut en particulier porté par Marianne Birthler, protestante

membre de *Bündnis 90* (« Alliance 90 ») et ministre de l'Éducation du *Land* de Brandebourg jusqu'en octobre 1992 – fut introduit suite à un vote majoritaire au *Landtag* de Brandebourg où le SPD a la majorité absolue. L'Église protestante de Brandebourg, trois diocèses catholiques, des parents et la fraction CDU au *Bundestag* ont introduit un recours à la Cour constitutionnelle de Karlsruhe arguant du fait qu'un tel enseignement était anticonstitutionnel. Durant l'année scolaire 1996-1997, 12 000 élèves fréquentaient l'enseignement LER et 12 000, l'enseignement religieux traditionnel. Les Églises ont critiqué le LER en arguant du fait que l'État ne pouvant pas produire lui-même des valeurs et les imposer, il devait s'en remettre aux Églises et à l'enseignement religieux qu'elles dispensent à l'école publique. Avec le LER, estime les Églises, l'État prétend avoir le monopole de la compétence dans le domaine de l'éducation aux valeurs, or « ni l'État, ni une communauté de conception du monde ne doivent avoir le monopole d'une *Weltanschauung* à l'école publique ». Si les discussions sur le LER furent vives, elles restèrent, comme le remarque Christian Connan ²⁷, limitées au Brandebourg et n'engendrèrent pas un vaste débat national sur l'enseignement religieux à l'école. En 2001, la Cour constitutionnelle de Karlsruhe a adopté une position de compromis en réintroduisant l'enseignement religieux confessionnel dans les horaires normaux des écoles de Brandebourg tout en reconnaissant en même temps le LER. Les élèves suivant ce dernier enseignement peuvent également suivre l'enseignement religieux confessionnel. Les deux enseignements ne devant pas être organisés en même temps, le LER n'apparaît donc pas, de cette façon, comme une alternative absolue au cours traditionnel de religion. Les évolutions sensibles qui sont en cours dans les grandes villes de l'Allemagne de l'Ouest contribuent à relativiser l'exceptionnalité de ce qui se passe dans le Brandebourg. Non seulement, en effet, parce que le système de l'enseignement religieux confessionnel connaissait déjà à l'Ouest d'autres exceptions en vertu de la clause de Brême de la loi fondamentale (à Brême, à Hambourg, à Berlin-Ouest), mais aussi parce que, surtout, des évolutions sensibles s'effectuent à l'Ouest avec des élèves catholiques et protestants préférant le cours d'éthique au cours de religion et des élèves musulmans suivant, soit le cours d'éthique, soit le cours de religion protestante.

Les dispositions plus libérales de l'ex-Allemagne de l'Est en matière d'avortement suscitèrent également des difficultés. Depuis 1972 en effet, en RDA, l'interruption volontaire de grossesse (IVG) était permise jusqu'à la douzième semaine de grossesse sans qu'il soit besoin de fournir une quelconque justification. Alors qu'en RFA, l'IVG était sévèrement condamnée à travers le paragraphe 218 du code pénal de 1871 prévoyant des peines de prison pour les auteurs d'avortement et les femmes y ayant recours, paragraphe modifié en 1976 par une loi autorisant l'IVG dans certains cas (danger pour la mère, viol, cas de détresse). En RFA même, avant la réunification, la question fut l'objet de violentes controverses et de divers procès (notamment celui du docteur Horst Theissen et de deux cents de ses patientes en Bavière en 1988). Après un bref temps de cohabitation des deux législations entre 1990 et 1993 et, en 1992, une tentative d'extension à l'Ouest de la législation est-allemande (vote au *Bundestag*, en juin 1992, d'une loi libéralisant l'avortement jusqu'à la douzième semaine de grossesse), la Cour constitutionnelle fédérale a finalement déclaré, en 1993, l'IVG

« contraire au droit » (en 1975 déjà, la Cour constitutionnelle de Karlsruhe avait annulé une loi libéralisant l'avortement). Mais, dans sa décision de 1993, la Cour a spécifié que, sur l'ensemble de l'Allemagne, l'IVG n'était cependant pas « passible de sanctions pénales », ce qui revenait à une tolérance de fait. Une nouvelle loi votée le 29 juin 1995 à Bonn a, dans le même sens, confirmé le caractère illégal de l'avortement (même si l'embryon présentait un handicap) tout en le dépénalisant s'il était pratiqué au cours des trois premiers mois de grossesse et si la décision d'avorter avait été prise après consultation de centres de conseil délivrant un certificat, l'IVG ne pouvant être pratiquée que si la femme pouvait attester qu'elle avait visité un tel centre de conseil. Mais le fait que des centres de conseil catholiques (270 sur les 1 700 centres) délivrent de tels certificats fut remis en cause par le pape en 1998, ce qui provoqua une vive polémique dans l'opinion publique allemande (voir *infra*).

Un autre point de tension fut l'Aumônerie militaire. Le 22 février 1957, il y avait eu un accord entre l'EKD et le gouvernement fédéral sur l'Aumônerie militaire. Cet accord instituait en particulier un évêque militaire protestant. Dans les *Länder* de l'Est, on refusa une collaboration aussi étroite entre l'Etat et l'Eglise et on vit dans ce traité une instrumentalisation de la religion par l'armée. Comme l'écrit Catherine Talandier ²⁸, « l'unanimité avec laquelle les Eglises évangéliques de l'ex-RDA ont refusé d'adopter, dans le cadre de leur ralliement à l'Eglise évangélique d'Allemagne, le traité d'aumônerie militaire en vigueur depuis 1957 en RFA, est significative d'une sensibilité pacifiste qui leur est propre ». Avant la réunification, en mars 1990, le gouvernement de Lothar de Maizière avait d'ailleurs émis une loi favorable à l'objection de conscience. Axel Noack, membre de la conférence des directions des Eglises rappelait ainsi, en 1990, la position de l'Eglise protestante de RDA en matière d'indépendance à l'égard du pouvoir politique : « La liberté de l'annonce de l'Évangile inclut nécessairement la liberté de la remise en question de l'armée, de son armement et de ses stratégies militaires (...). Le traité d'aumônerie militaire transforme en fait la possibilité du « oui » d'un chrétien à l'égard du service militaire en un « oui » de l'Eglise à l'égard de l'armée comme institution. Après toutes les expériences de ce siècle, une Eglise ne peut plus faire aussi simplement un chèque en blanc qui serait une légitimation de principe de l'armée » ²⁹. Le Synode de l'EKD s'est en fin de compte rallié, dans une résolution adoptée le 10 novembre 1994, à une solution différenciée selon les Eglises membres, chacune des vingt-quatre Eglises membres de l'EKD étant autorisée à régler le problème selon ses propres idées. Observons au passage que cette épineuse question au sein de l'Eglise protestante allemande a été résolue grâce à la structure fédérative de cette Eglise. Du côté catholique, il n'y eut pas de problème, l'évêque militaire catholique ayant, selon son statut pontifical du 23 novembre 1989, juridiction sur toute la *Bundeswehr*.

Ces problèmes des relations Eglises-Etat soulevés lors de la réunification sont, à certains égards, significatifs des questionnements dont fait aujourd'hui l'objet le dispositif allemand de relations Religions-Etat. Au-delà même de la réunification, les cours de religion à l'école et la question de l'avortement sont en effet particulièrement révélateurs des défis auxquels ce dispositif est confronté, même si, à l'échelle de l'Europe, il n'apparaît pas sans atouts.

Les atouts et défis actuels

Richard Puza, vice-doyen de la Faculté de Théologie catholique de Tübingen, ouvrant en avril 2003 à Tübingen, un colloque sur « Unité des nations, pluralisme religieux et construction européenne », déclara que « la laïcité allemande n'est pas *de jure*, mais *de facto*, une laïcité réelle »³⁰. La pratique allemande des relations religions-Etat apparaît en tout cas assez commune dans une Europe où de nombreux pays ont adopté divers modes de reconnaissance des religions incluant des formes variées de coopérations Etat-institutions religieuses reconnues, notamment dans les secteurs éducatif et social. Si l'on se place au niveau de l'Union européenne et bien que les relations religions-institutions européennes y restent informelles, l'on constate également une certaine congruence avec les pratiques allemandes : les représentants des religions sont considérés comme des interlocuteurs ordinaires avec lesquels on peut avoir régulièrement des échanges de vue. Le texte du traité constitutionnel, en proposant, dans son article 52-3, de maintenir « un dialogue ouvert, transparent et régulier » avec les Eglises, les organisations philosophiques et non confessionnelles des Etats membres, se situe dans la perspective, prévalente dans la majeure partie des pays de l'Union, d'une laïcité de reconnaissance. Elle vise là une laïcité qui, tout en respectant ses principes fondamentaux, ne s'interdit pas de prendre en compte officiellement le rôle public des Eglises et des organisations philosophiques dans la vie démocratique des sociétés. En ce sens, l'Allemagne apparaît congruente avec les dynamiques européennes. Dans ce domaine, la République fédérale est d'ailleurs très présente et très vigilante dans les circuits européens comme on l'a vu, entre autres, dans les initiatives et débats autour de la mention des héritages religieux dans les textes des préambules de la charte des droits fondamentaux et du traité constitutionnel lui-même³¹.

Au sujet de l'enseignement religieux à l'école, l'exemple de l'Allemagne montre aussi que la professionnalisation institutionnelle de l'enseignement ne signifie pas obligatoirement une forte professionnalisation des cours de religion dans la pratique. L'indifférentisme religieux des élèves, le fait que les auditoires de ces cours ne sont pas forcément homogènes au plan religieux, obligent les professeurs de religion à tenir particulièrement compte de l'attente des élèves³². Cette pression des usagers contribue à faire évoluer cet enseignement dans le sens d'un enseignement religieux et éthique général où les discussions sur les problèmes d'actualité sont fréquentes. L'organisation confessionnelle de l'enseignement religieux scolaire n'empêche pas sa réelle sécularisation interne et ce, malgré des tentatives diverses de réorientations confessionnelles de cet enseignement. Cette sécularisation interne s'effectue de fait sous la pression des usagers et de l'environnement socioculturel. Tout en prônant un enseignement de culture religieuse ouvert et critique tenant compte du fait qu'il s'adresse aussi bien à des croyants qu'à des incroyants, certains sont néanmoins partisans du maintien de la professionnalisation de cet enseignement : il est préférable, estiment-ils, de découvrir l'universalité et la liberté à travers une tradition particulière. Ulrich Hemel préconise, par exemple, un enseignement religieux rendant l'élève capable d'une discussion critique sur la religion, l'Eglise, la foi, pour parvenir, au terme, à une décision personnelle et responsable en matière de foi³³. Il s'agit en quelque sorte d'apporter aux élèves une compétence religieuse. Par ailleurs, remarque

Jean-Paul Martin ³⁴, « il arrive qu'à l'échelle locale, certains établissements qui souhaitent retenir leurs élèves transforment les intitulés et les postes d'enseignants de religion catholique ou protestante en intitulés et postes d'éthique ou de philosophie pratique (Rhénanie-Westphalie en particulier). A coup sûr, on peut noter ici une avancée de l'optique « séculière », néanmoins un lien institutionnel au moins indirect (en matière de formation des enseignants notamment) avec les Eglises demeure ».

Dans l'affaire du crucifix dans une école de Bavière (1995), comme dans le débat sur le port du foulard à l'école par des enseignantes (rappelons qu'en RFA, le débat ne porte pas sur le port du foulard par les élèves, mais par les enseignantes), il est significatif que c'est moins le fait que l'école publique admette des signes religieux qui est mis en cause que le fait que ces signes soient exclusivement chrétiens. Ainsi, dans le débat sur le port du foulard musulman par des enseignantes, certains arguent qu'il faudrait l'admettre au motif que l'école ne doit exclure l'expression d'aucune religion alors que d'autres argumentent en faveur de l'interdiction de ce foulard et uniquement de ce foulard au nom du caractère chrétien de l'école, voire de la culture nationale allemande. D'autres enfin plaident, au nom du droit à la liberté de religion de chaque enfant, pour l'interdiction de tout signe religieux par le personnel enseignant. La décision ayant été renvoyée aux *Länder* par la Cour constitutionnelle fédérale, plusieurs *Länder* (Bade-Wurtemberg, Basse Saxe) ont interdit le port de signes religieux par les enseignantes des écoles publiques tandis que d'autres l'autorisent (Bavière, Hesse). Le paradoxe dans ces affaires étant les discussions subtiles auxquelles elles donnent lieu sur le caractère culturel et/ou religieux du signe en question (par exemple, pour légitimer le crucifix comme signe culturel et délégitimer le foulard comme signe religieux ou, à l'inverse, pour interdire le crucifix comme signe religieux et admettre le foulard comme signe culturel). Comme à propos de l'organisation d'un enseignement scolaire relatif à l'islam, l'on voit que ce qui est en jeu ici, c'est le lien privilégié au christianisme que véhicule le dispositif allemand, lien privilégié qui se trouve de plus en plus questionné par la nécessité de tenir compte d'autres visions religieuses et de respecter scrupuleusement la règle de la non-discrimination de quiconque en fonction de son orientation religieuse ou philosophique. Comme le souligne Matthias König, la présence de trois millions de musulmans revendiquant leur droit à la reconnaissance en tant que minorité religieuse constitue « un véritable défi lancé à l'arrangement institutionnel entre enseignement et religion » ³⁵, un défi qui pourrait encourager une déconfessionnalisation de l'enseignement relatif aux religions dans le système scolaire allemand à l'image de ce que fait le *Land* de Hambourg qui propose « un enseignement religieux pour tous ». La sécularisation interne des cours de religion que nous signalions précédemment pourrait être renforcée par le simple fait qu'ils concerneraient toutes les religions et s'adresseraient à tous les élèves quelles que soient leurs orientations religieuses (rejoignant en cela la *multifaith religious education* qui s'est développée en Grande-Bretagne). Dans *Des maîtres et des dieux* ³⁶, nous avons avancé l'idée que le clivage opposant un enseignement confessionnel des religions et un enseignement non confessionnel des religions pourrait être dépassé au profit d'une approche non confessionnelle des religions à l'école, approche qui, comme en Grande-Bretagne, pourrait être séculière sans être forcément laïque ³⁷.

Un autre défi révélateur des difficultés rencontrées par le dispositif allemand des relations Eglises-Etat est ce qui s'est passé à propos de l'avortement suite à la remise en cause par le magistère romain du compromis de 1995 qui, sans légaliser l'avortement, le dépénalisait dans certaines conditions – en particulier l'obligation de consulter un centre de conseil – ce qui, dans un premier temps, a satisfait l'Eglise catholique allemande. Dans le compromis de 1995, les centres de conseil occupent une place centrale. En acceptant de participer à ce dispositif à travers ses propres centres de conseil, l'Eglise catholique allemande y avait vu le moyen de faire valoir son point de vue et de développer une action *pro life* dissuadant les femmes de recourir à l'avortement. Caritas et le service social des femmes catholiques s'engagèrent donc dans ce dispositif. Le fait que des femmes, munies de l'attestation d'un centre de conseil, y compris catholique donc, pouvaient éventuellement se faire avorter, n'était pas considéré comme une compromission de l'Eglise catholique en faveur de l'avortement. Le pape Jean-Paul II en jugea autrement en 1998. Selon le magistère romain, en délivrant dans leurs centres de conseils ces attestations permettant de recourir éventuellement à un avortement, les catholiques se rendraient coupables de complicité d'avortement et contribueraient ainsi au brouillage du message de l'Eglise catholique. Cette prise de position romaine eut un grand retentissement. « *Kulturkampf um Sex und Abtreibung* »³⁸, titra *Der Spiegel* dans son édition du 26 janvier 1998. Comme on pouvait s'y attendre, elle fut critiquée du côté protestant : l'EKD qualifia cette décision de « centralisatrice » et d'« inquiétante » et comme ne favorisant pas l'œcuménisme. Christine Bergmann, ministre fédéral de la Famille, originaire de l'ex-RDA, SPD et protestante, exprima sa vive déception face à cette remise en cause par l'Eglise catholique du compromis de 1995. Mais cette prise de position romaine fut aussi vivement critiquée du côté catholique, ouvrant ainsi un vif débat au sein même du catholicisme allemand. Le 25 février 1999, la Conférence des évêques proposa un compromis : l'Eglise garderait le droit de délivrer la fameuse attestation (*Schein*), mais celle-ci serait complétée par un autre document écrit, recensant les droits et toutes les formes d'aide aux femmes enceintes. En juin 1999, les évêques allèrent même jusqu'à proposer d'inscrire sur le certificat que celui-ci « ne pouvait pas être utilisé pour l'exécution dépénalisée de l'avortement ». Soucieux de ne pas remettre en cause la collaboration Eglises-Etat dans de nombreux domaines sociaux, les *Länder* s'empressèrent de faire savoir que ce tampon ne changerait rien à la validité de ce certificat. Ces aménagements ayant été refusés, les évêques allemands durent s'aligner sur la position de Rome. Le fait que des responsables de la CDU et des évêques aient exprimé leur désapprobation est évidemment très significatif : même les voix très réservées ou opposées à l'avortement dénoncèrent la position intransigeante de Rome. Mais le plus intéressant selon nous est le fait que la réaction romaine a favorisé l'initiative des laïcs qui, en les circonstances, ont raisonné de façon autonome par rapport à la hiérarchie de leur Eglise, en arguant même du fait qu'ils ne faisaient que reprendre la position de leurs évêques avant que celle-ci ne soit dénoncée par le pape. Paradoxalement, en cette affaire, ce sont les laïcs qui sont venus au secours du partenariat Eglises-Etat et les autorités ecclésiastiques romaines qui, par leur intransigeance, ont poussé vers une séparation plus radicale des Eglises et de l'Etat.

Les incidences de la question de l'avortement sur les relations Eglises-Etat ne sont pas négligeables, car c'est bien un certain partenariat Etat-Eglise qui s'est trouvé ébranlé en les circonstances, un partenariat où Eglises et Etat prétendent collaborer dans la gestion du bien commun. En remettant en cause le compromis de 1995, l'Eglise catholique remettait en cause cette collaboration dans un domaine donné touchant particulièrement les femmes. Aloïs Glück, membre du *Präsidium* de la CSU, ne s'y est pas trompé. En 1998, dans l'hebdomadaire *Der Spiegel*, parlant significativement d'un « adieu à l'Eglise du peuple » (« *Abschied von der Volkskirche* »)³⁹, il déclara : « Nous avons ici en Allemagne, jusque-là, une forme particulière de collaboration, en particulier dans les domaines de la formation et du social. Si maintenant le Vatican dénonce cette collaboration sur un point, cela va vite conduire à un débat de fond sur les relations de coopération Etat-Eglise en Allemagne. (...) Un retrait de l'Eglise des champs mentionnés aurait de graves et négatives conséquences pour l'orientation en valeur de la politique et de la société ». Face à ce risque « que les représentations de valeurs des Eglises perdent leur place dans la politique et dans la société », Aloïs Glück exprime sa vive inquiétude. Cette réaction d'un membre éminent de la CSU, l'aile bavaroise particulièrement à droite de la CDU, est très intéressante car, selon nous, son analyse est juste. Le système de séparation-coopération Eglises-Etat ne peut fonctionner que si l'Etat et les Eglises s'accordent globalement sur le bien commun qu'ils prétendent servir. Cela est possible et peut même très bien fonctionner si les Eglises apportent leur légitimation religieuse à des valeurs reconnues de façon séculière comme les droits humains fondamentaux, la liberté de conscience, la non-discrimination, l'égalité, la solidarité, l'éducation. Dans ce cas, il y a concordance et intérêt réciproque entre Etat et Eglises. C'est la situation que nous avons analysée⁴⁰ comme celle de la sécularisation-transfert, c'est-à-dire le passage d'une légitimation et valorisation religieuses à une légitimation et valorisation séculières d'une institution qui, par ailleurs, restait assez semblable dans son modèle idéal : les exemples de la famille et de l'école sont particulièrement significatifs de cette sécularisation-transfert (nous l'avons également montré dans les domaines de la politique et du travail). Dans le régime ultramoderne de la modernité, ce sont les légitimations et valorisations séculières qui se trouvent elles-mêmes questionnées et ébranlées : c'est la sécularisation au carré, c'est-à-dire la sécularisation des idéaux séculiers eux-mêmes sur lesquels le transfert d'absolu s'était opéré depuis le religieux. Si la distance s'accuse entre les vues et responsabilités de l'Etat d'une part, les vues et responsabilités d'une Eglise d'autre part, il devient plus difficile, voire impossible de continuer à mettre en œuvre une collaboration Eglises-Etat au service du bien commun. Comment, en effet, maintenir la coopération Eglises-Etat pour le bien commun alors même qu'il y a divergence fondamentale entre Eglise et Etat dans la vision du bien commun ? De son côté, l'Etat n'a pas intérêt à provoquer la rupture avec l'Eglise et il est significatif que les *Länder* se soient déclarés immédiatement prêts à continuer à financer les centres de conseils animés par les militants laïcs, même s'ils n'avaient plus l'aval des autorités ecclésiastiques catholiques. L'Etat n'est pas en mesure actuellement d'assurer seul les prestations qu'il exige par la loi : même si les Eglises ont des difficultés financières, elles sont riches de leur impôt et prennent

en charge de nombreux services sociaux comme les crèches, les hôpitaux, l'aide sociale.

Le paradoxe de cette affaire est que les choses ont souvent fonctionné à fronts renversés. La prise de position cléricale du magistère romain a provoqué une montée en puissance des laïcs et favorisé l'autonomie de leur démarche à l'intérieur de l'Eglise catholique. Par ce positionnement, ce sont les laïcs catholiques qui contribuent au maintien du système de coopération Eglises-Etat alors même que leurs autorités ecclésiastiques, en suivant l'injonction papale, ébranlent le système de séparation-partenariat et s'engagent dans une séparation plus accentuée entre l'Etat et leur Eglise. Quant aux autorités politiques, loin de saisir cette occasion pour réclamer la fin du système de séparation-partenariat Eglises-Etat, elles se sont majoritairement révélées, dans cette affaire, les plus fervents soutiens de ce système faisant alliance sur ce point avec les forces laïques de l'Eglise catholique. Ces paradoxes sont au fond extrêmement révélateurs des reconfigurations ultramodernes contemporaines des relations Eglises-Etat-sociétés. Si une question comme celle de l'avortement creuse la distance entre l'Etat et une Eglise, elle témoigne aussi que les sociétés sont aujourd'hui confrontées à des défis engageant la définition de l'humain et représentant des enjeux anthropologiques fondamentaux ⁴¹. Au moment même où se creuse l'écart entre les normes séculières et celles des Eglises, ce n'est pas le moindre paradoxe d'observer un certain retour des voix religieuses dans le débat public. Le cardinal Ratzinger, tout en défendant cette position intransigeante sur l'avortement, a reconnu, dans un fameux dialogue avec Jürgen Habermas ⁴², que les défis de « sociétés postséculières » autant que postchrétiennes appelaient sans doute de nouvelles façons de concevoir, en raison et en pleine autonomie réciproque, le rôle des institutions religieuses dans l'élaboration démocratique du bien commun.

Notes

¹ Nous avons notamment développé cette thèse dans *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2004, dans « Peut-on parler de « laïcité européenne » ? », dans *La laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde*, Paris, Universalis, 2004, p. 53-63 et dans « Cultures, religions, laïcités. Divergences et convergences des modèles nationaux », dans Alain BERGOUNIOUX, Pascal CAUCHY, Jean-François SIRINELLI et Laurent WIRTH (éd.), « Faire » des Européens ? *L'Europe dans l'enseignement de l'histoire, de la géographie et de l'éducation civique*, Paris, Delagrave, 2006, p. 69-82.

² Etienne FRANÇOIS, « L'Allemagne du XVI^e au XX^e siècle », dans Grace DAVIE et Danièle HERVIEU-LÉGER (éd.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996, p. 85-86.

³ Gesine SCHWAN, « L'influence religieuse dans l'histoire de la social-démocratie allemande », dans *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande*, 16/2, avril-juin 1984, p. 169.

⁴ Jacques ZYLBERBERG, « Laïcité, connais pas : Allemagne, Canada, Etats-Unis, Royaume-Uni », dans *Pouvoirs*, 75 : « Laïcité », 1995/4, p. 39.

⁵ Nous nous référons ici à une analyse faite dans l'une de nos conférences à l'EPHE à partir de deux textes : Helmut KOHL, « Eglise et Etat en République fédérale d'Allemagne », dans *Conscience et Liberté*, 27, 1984, p. 10-15 et Helmut SCHMIDT, *Un chrétien face aux choix politiques*, Paris, le Centurion, 1980.

⁶ Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, « Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation », dans Heinz-Horst SCHREY (ed.), *Säkularisierung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981. Plus récemment, voir Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Staat, Nation, Europa : Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie*, Francfort, Suhrkamp, 1999.

⁷ Voir Jean-Paul WILLAIME, « La réunification de l'Allemagne et ses incidences religieuses », dans Fabienne RANDAXHE et Valentine ZUBER (éd.), *Laïcités-Démocraties. Des relations ambiguës*, Turnhout, Brepols, 2003, p. 31-45.

⁸ Jacques ZYLBERBERG, « Laïcité, connais pas », *op. cit.*, p. 41.

⁹ On note à ce sujet une forte mobilisation allemande à l'échelle européenne. Voir *Les relations entre l'Etat et l'Eglise au regard de l'Union européenne. Observations communes sur la question du processus d'unification européenne*, Hanovre/Bonn, Service central de l'Eglise évangélique en Allemagne/Secrétariat de la Conférence épiscopale allemande, 1995.

¹⁰ « Eglises allemandes : la cure d'austérité », dans *L'Express*, 25 octobre 2004.

¹¹ Dans sa comparaison entre une paroisse catholique allemande et française, Olivier Bobineau a bien montré les différences importantes des deux paroisses en matière de statut social et de moyens financiers. Voir Olivier BOBINEAU, « Religion catholique et paroisse : une comparaison franco-allemande », dans Jean-Robert ARMOGATHE et Jean-Paul WILLAIME (éd.), *Les mutations contemporaines du religieux*, Turnhout, Brepols, 2003, p.75-82 et, surtout, *Dieu change en paroisse. Une comparaison franco-allemande*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005.

¹² Voir notamment la présentation qu'en fait Gerhard ROBBERS, « State and Church in Germany », dans Gerhard ROBBERS (éd.), *State and Church in the European Union*, Baden Baden, Nomos, 2^e éd., 2005, p. 77-94.

¹³ Richard PUZA, « Le droit des religions allemand en 1997 », dans *European Journal for Church and State Research. Revue européenne des relations Eglises-Etat*, 5, 1998, p. 14.

¹⁴ Jens JETZKOWITZ, « « An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen ». Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts zu den Zeugen Jehovas und ihrem Status als Körperschaft des öffentlichen Rechts », dans *Frankfurter Rundschau*, 11, 13 janvier 2001, p. 7. Il est également important de rappeler, comme le fait cet article, que les Témoins de Jéhovah furent persécutés sous le régime nazi et interdits en RDA.

¹⁵ Selon une estimation d'experts citée dans *Tag des Herrn, Katholische Wochenzeitung*, Jahrgang 47/5, 34, 24.August 1997.

¹⁶ Francis MESSNER, « L'accès des religions aux médias audiovisuels dans certains pays de l'Union européenne. Perspectives juridiques », dans Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (éd.), *Médias et religions en miroir*, Paris, PUF, 2000, p. 123-138.

¹⁷ Karl-Fritz DAIBER, *Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland*, Marburg, Diagonal-Verlag, 1995, p. 86.

¹⁸ Alexander HOLLERBACH, « La situation en Allemagne », dans Francis MESSNER (éd.), *La culture religieuse à l'école*, Paris, Cerf, 1995, p. 191.

¹⁹ Alexander HOLLERBACH, « La situation en Allemagne », *ibid.*, p. 187.

²⁰ Voir Peter SCHREINER, « Ecole et enseignement religieux en République Fédérale d'Allemagne » et Matthias KÖNIG, « L'Etat-nation allemand à l'épreuve des mutations de l'enseignement religieux », dans Jean-Paul WILLAIME (avec la coll. de Séverine MATHIEU) (éd.), *Des maîtres et des dieux. Ecoles et religions en Europe*, Paris, Belin, 2005, p. 121- 141.

²¹ Klaus HARTMANN et Detlef POLLACK, *Gegen den Strom. Kircheneintritte in Ostdeutschland nach der Wende*, Opladen, Leske + Budrich, 1998, p. 28.

²² Catherine TALANDIER, *Au-delà des murs. Les Eglises évangéliques d'Allemagne de l'Est. 1980-1993*, Préface de Rudolf von Thadden, Genève, Fides, 1994, p. 179.

²³ Thomas HOFFMANN-DIETERICH, *Die Entkonfessionalisierung einer Gesellschaft. Über den Wandel der gesellschaftlichen Integration religiöser Organisationen in der ehemaligen DDR und in den neuen Bundesländern*, Tübingen, MVK Medien Verlag, 1997, p. 185.

²⁴ Helmut HANISCH et Detlef POLLACK, *Religion – ein neues Schulfach. Eine empirische Untersuchung zum religiösen Umfeld und zur Akzeptanz des Religionsunterrichts aus der Sicht von Schülerinnen und Schülern in den neuen Bundesländern*, Stuttgart/Leipzig, Calwer Verlag/Evangelische Verlagsanstalt, 1997, p. 26.

²⁵ Thomas HOFFMANN-DIETERICH, *Die Entkonfessionalisierung*, *op. cit.*, p. 190-191.

²⁶ Marianne BIRTHLER, « Antwort auf die Anfragen von Richard Schröder. Die Frage des Werteunterrichts im Rahmen der heutigen multikulturellen Demokratien », dans Brigitte VON SAUZAY et Rudolf VON THADDEN (éd.), *Eine Welt ohne Gott ? Religion und Ethik in Staat, Schule und Gesellschaft*, Göttingen, Wallstein Verlag, 1999, p. 175 et 182 : « Die Idee dieses integrierten Unterrichts ist innerhalb der evangelischen Kirche entstanden, und in der Mehrheit waren es Christen, die die Konzeption für LER vorbereitet und in die Praxis umgesetzt haben ».

²⁷ Christian CONNAN, « Fünfte Diskussionsrunde », dans *Eine Welt ohne Gott ?*, *op. cit.*, p. 195.

²⁸ Catherine TALANDIER, *Au-delà des murs*, *op. cit.*, p. 181.

²⁹ Cité par *ibid.*, p. 182.

³⁰ Richard PUZA, « Introduction », dans *Le Supplément, Revue d'éthique et de théologie morale*, 228, mars 2004, p. 29.

³¹ Nous renvoyons ici aux analyses que nous avons faites notamment dans *Europe et religions*, *op. cit.*

³² Ulrich SCHNEIDER, *Rollenkonflikte des Religionslehrers*, Francfort-sur-le-Main, Berne, New York, Verlag Peter Lang, 1984.

³³ Ulrich HEMEL, *Ziele religiöser Erziehung*, Francfort-sur-le-Main, Regensburger, 1988 (« Studien zur Theologie »).

³⁴ Jean-Paul MARTIN, « Les alternatives aux cours de religion dans les pays voisins de la France », dans *Spirale*, 2007, à paraître.

³⁵ Matthias KÖNIG, « L'Etat-nation allemand à l'épreuve des mutations de l'enseignement religieux », dans Jean-Paul WILLAIME (avec la coll. de Séverine MATHIEU) (éd.), *Des maîtres et des dieux*, *op. cit.*, p. 137.

³⁶ Jean-Paul WILLAIME (avec la coll. de Séverine MATHIEU) (éd.), *Des maîtres et des dieux*, *op. cit.*, p. 17-18.

³⁷ L'approche *séculière*, tout en mettant en œuvre une approche des religions à travers des démarches compréhensives parfaitement profanes et utilisant les ressources des sciences humaines, considère la religion comme une dimension ordinaire de l'expérience humaine qu'il faut comprendre par empathie. Dans cette optique, les options non religieuses sont mises sur le même plan que les options religieuses : elles ne constituent pas un cadre englobant pour

tous, mais des orientations philosophiques particulières, des conceptions athées du monde, des humanismes séculiers qui ont leur place à côté et non pas au-dessus des religions. L'approche *laïque*, en revanche, développe un point de vue plus distancié et critique à l'égard des phénomènes religieux à partir d'une valorisation des visions séculières du monde considérées comme englobantes.

³⁸ « *Kulturkampf* » à propos du sexe et de l'avortement ». La référence à l'épisode du *Kulturkampf* est éminemment significative.

³⁹ « « Abschied von der Volkskirche ». CSU-Präsidiumsmittglied Alois Glück über den Konflikt zwischen Rom und den deutschen Bischöfen », dans *Der Spiegel*, 5, 26 janvier 1998, p. 38. Le notion de *Volkskirche*, d'« Eglise du peuple » est significative d'une conception considérant que l'Eglise, loin de constituer un groupement parmi d'autres au sein de la société, est coextensive à celle-ci.

⁴⁰ Voir nos deux études : « Religion in Ultramodernity », dans James A. BECKFORD et John WALLIS (éd.), *Theorising Religion : Classical and Contemporary Debates*, Aldershot, Ashgate, p. 73-85 et « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », dans *Revue française de sociologie*, 2006/4, sous presse.

⁴¹ C'est le grand mérite de l'ouvrage de Luc BOLTANSKI, *La condition fœtale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Paris, Gallimard, 2004, de montrer que la question de l'avortement engage la façon même de concevoir l'humain et son engendrement. A bonne distance analytique des approches militantes *pro* ou *contra* et en analysant la difficile parole de femmes ayant eu recours à l'avortement (p. 21 : « L'avortement, bien qu'il soit légalisé depuis près de trente ans, constitue toujours un événement de la vie dont il est difficile de parler »), Luc Boltanski dégage bien les enjeux socio-anthropologiques de la question sur la base d'un constat rappelant aussi bien l'universalité de la pratique de l'avortement à différentes époques et dans diverses cultures que la réprobation-tolérance dont cette pratique fait très généralement l'objet.

⁴² Jürgen HABERMAS et Joseph RATZINGER, « Les fondements prépolitiques de l'Etat démocratique », dans *Esprit*, 2004/7, juillet, p. 5-28.

Eglise, Etat et pluralisme religieux en Scandinavie

Martin BERNTSON

Comparée au reste de l'Europe, la situation religieuse des pays scandinaves est unique. Elle se caractérise par un faible taux de fréquentation des églises et, pour d'aucuns, par une grande indifférence religieuse, alors que la majorité de la population est affiliée aux « Eglises populaires » évangéliques luthériennes et continue à se faire baptiser, à se marier et à se faire enterrer en leur sein ¹. En outre, dans trois des pays scandinaves, le souverain est tenu, selon la constitution, de professer la foi évangélique luthérienne.

Nous nous proposons ici de montrer l'évolution contemporaine, dans ses différentes étapes, de la situation de l'Eglise et de l'Etat dans les pays scandinaves, situation plus hétérogène qu'il n'y paraît. Nous commencerons par présenter les perspectives adoptées par les historiens pour décrire le processus de sécularisation au Danemark et en Suède.

Le concept de « sécularisation » dans la recherche historique danoise et suédoise

En Suède, les études des historiens et des historiens des religions sur la sécularisation se sont concentrées dans une large mesure sur le XIX^e siècle et sur le rôle, dans ce processus, des mouvements de renouveau religieux et des Eglises indépendantes. Nous nous limiterons ici à trois tendances discernables dans la recherche historique suédoise et danoise en ce qui concerne la sécularisation : ces trois tendances nous paraissent complémentaires plutôt qu'exclusives.

La première concerne la période pendant laquelle les chercheurs scandinaves considéraient le processus de sécularisation comme un moyen de se libérer, pour le bien de l'Etat et de l'individu, du dogmatisme théologique et de la pratique religieuse. Dès lors, une des façons d'étudier le processus de sécularisation était d'analyser les

taux de pratique de la communion et de fréquentation des offices dominicaux ². On expliquait les différences de taux de pratique suivant les régions en analysant, par exemple, l'impact des mouvements (conservateurs) de renouveau religieux dans les régions caractérisées par un taux élevé de pratique religieuse. Ce courant de la recherche considérait les Eglises indépendantes, établies en Suède après 1850, comme des acteurs de la sécularisation, ne serait-ce que par leur contribution à la dissolution des principes et des coutumes de la « vieille Eglise » ³.

La deuxième tendance se situe dans le contexte de la recherche sur les mouvements scandinaves de renouveau religieux au XIX^e siècle qui a été menée durant les années 1980 et 1990. Ici, l'accent n'est plus mis sur la pratique religieuse mais sur le changement de perception du monde : ainsi, l'historien John C. Somerville décrit-il le concept de sécularisation comme « le passage d'une culture religieuse à une croyance religieuse » ou à une partie spécifique de la culture ⁴. Dans cette perspective, la sécularisation se définit comme le remplacement d'un monde soi-disant déterminé par des présupposés magiques ou religieux, par un monde où la religion a perdu cette signification et s'est transformée en quelque chose de privé ou d'existentiel. Ce processus pourrait se produire à l'intérieur d'une Eglise ou d'une religion ⁵. Il ne concerne pas les seules Eglises indépendantes mais aussi les mouvements de renouveau au sein des Eglises évangéliques luthériennes du Danemark et de Suède ⁶. Certains ont prétendu que des mouvements comme les Frères moraves du XVIII^e siècle ou les mouvements et sociétés de renouveau piétistes actifs en Scandinavie au XIX^e siècle ont ouvert la voie au sécularisme ⁷. Ils évoquent à cet égard la revendication, formulée par des adhérents du renouveau religieux, de pouvoir assister au sermon de prêtres de leur choix, ainsi que l'importance de la foi personnelle, d'une lecture individuelle de la Bible et de la conviction individuelle en ce qui concerne la fréquence et la manière selon laquelle le croyant devrait communier. C'est à travers ces principes revendiqués par le piétisme et le renouveau religieux que la religion fut considérée comme quelque chose de personnel, d'individualiste, une croyance volontaire plutôt qu'une contrainte dictée par l'Etat. Les membres du renouveau auraient par là ouvert la voie au sécularisme ⁸.

La plupart des chercheurs qui utilisent cette conception du sécularisme sont, nous semble-t-il, conscients du fait que la religion et la religiosité n'avaient pas disparu à cette époque et que les Eglises et les sociétés religieuses étaient pour le moins dynamiques. Dans une série de livres et d'articles, l'historien des religions anglais Hugh McLeod a insisté sur le fait que les Eglises étaient très dynamiques et influentes dans la société occidentale au moins jusque dans les années 1960. Une de ses thèses était que, malgré la tournure laïque prise par la société occidentale du XIX^e siècle, il y a toujours eu une réaction des Eglises à cette situation. Selon Hugh McLeod, bien que la sécularisation « ne puisse pas être décrite hors de ce contexte, [...] elle ne peut plus être le seul thème, et sans doute plus le thème dominant » ⁹. Il a d'ailleurs insisté sur le fait que c'est le « pluralisme », plus que le sécularisme, qu'il faut voir comme une conséquence des politiques tolérantes du XIX^e siècle et que l'équilibre entre les influences religieuses et laïques caractérise l'Europe occidentale jusque dans les années 1960 ¹⁰.

La troisième tendance est issue de l'influence de McLeod et de l'historien allemand Olaf Blaschke, qui voit le XIX^e siècle comme « un second âge confessionnel » (*ein zweites Konfessionelles Zeitalter*) à cause du processus de clarification des différentes positions religieuses issu des conflits qui les ont opposées¹¹. Les chercheurs scandinaves ont décrit, ces cinq dernières années, le changement religieux de l'époque non comme un processus de sécularisation mais comme un processus de pluralisme et d'individualisme religieux. De ce point de vue, le sécularisme (aussi bien dans l'Etat que dans l'Eglise) a provoqué en Scandinavie un nouveau genre de vie spirituelle, une sorte de « contre-culture ». Certains ont fait remarquer également que « l'idéal confessionnel » qui inclut une fréquentation régulière des offices dominicaux et une dévotion envers les lieux sacrés et les cimetières n'a été vraiment atteint qu'au XIX^e siècle, grâce aux présupposés urbains et piétistes¹². Inspiré par McLeod et Blaschke, le concept de *pluralistic confessionalisation* (confessionnalisation pluraliste) a été introduit pour désigner la situation religieuse pluraliste et diversifiée de la Scandinavie du XIX^e siècle¹³.

Le concept de « pluralisme » pourrait bien en effet être considéré comme un meilleur outil que le concept de « sécularisation » pour comprendre les relations entre l'Eglise et l'Etat dans la Scandinavie moderne, d'autant que le processus a été intensifié au XIX^e siècle par les représentants de ce qu'on appelle les « Eglises indépendantes » et au XX^e siècle par les « religions immigrées » comme le catholicisme romain, les Eglises orthodoxes et l'islam.

La législation moderne en Scandinavie concernant les relations entre Eglise et Etat

Au Danemark, la Réforme a été plus radicale qu'en Suède, en ce qui concerne l'épiscopat et le gouvernement de l'Eglise. Alors que la continuité épiscopale et la succession apostolique furent rompues au Danemark et que l'Eglise commença à être plus ou moins gouvernée par l'Etat, elle fut préservée en Suède (et en Finlande) et, bien que subordonnée au plan économique et politique, l'Eglise avait la maîtrise de ses « affaires propres »¹⁴.

L'influence royale dans les affaires de l'Eglise s'est accrue au Danemark durant la période de l'absolutisme (1660-1849), au cours de laquelle le souverain a réclaté le droit de nommer les membres du clergé. En Suède, l'absolutisme a pris fin au début du XVIII^e siècle, 130 ans avant le Danemark. Au cours du siècle qui suivit, le clergé a joué un rôle politique majeur au Parlement. Le gouvernement de l'Eglise suédoise fut donc relativement plus décentralisé qu'au Danemark. Alors que les évêques et les chapitres conservaient beaucoup de leur importance en Suède, le gouvernement de l'Eglise du Danemark était plus ou moins centralisé sous gouvernance royale. Ce gouvernement centralisé des affaires de l'Eglise rendit l'Eglise danoise plus souple à l'égard des mouvements de renouveau religieux au XIX^e siècle, ceux-ci étant plus ou moins incorporés dans l'Eglise évangélique luthérienne danoise. En Suède, le gouvernement décentralisé de l'Eglise a eu plus de difficultés à incorporer tous ces mouvements et nombre de membres du renouveau religieux ont été obligés de se constituer en Eglises indépendantes¹⁵.

En Suède comme en Norvège, de nouvelles lois constitutionnelles ont été introduites au cours des deux premières décennies du XIX^e siècle. La Constitution suédoise de 1809 stipulait que chaque individu a droit au libre exercice de sa religion pour autant qu'il ne perturbe pas l'ordre public de l'Etat. Cette disposition, qui se prête à différentes interprétations, fut inspirée par les idées du siècle des Lumières et implique une conception nouvelle de la religion. Plutôt que d'adhérer à la foi du roi, l'Etat était obligé de protéger la religion du peuple. De manière implicite, cette religion était la foi évangélique luthérienne. Il était encore impossible pour un citoyen suédois de se convertir, par exemple, au catholicisme romain ou au calvinisme ¹⁶.

La Constitution norvégienne « Eidsvoll » de 1814 stipulait que, en plus du souverain, plus de la moitié des ministres du cabinet devaient adhérer à la religion officielle de l'Etat. Pourtant, les négociations d'Eidsvoll en 1814 furent influencées par les conceptions modernes des libertés fondamentales et il y fut suggéré d'instituer la liberté de religion, mais ce paragraphe n'a jamais été intégré dans la Constitution de l'Etat ¹⁷. Dans cette Constitution, la foi évangélique luthérienne était désignée comme la religion officielle de l'Etat et il était établi que le roi était obligé d'adhérer à cette religion et de la protéger. Le roi était aussi tenu pour responsable des cérémonies religieuses officielles ¹⁸. Ces dispositions maintenaient l'ancienne conception d'un Etat confessionnel avec un roi protecteur de la « vraie » foi et l'exigence d'un gouvernement professant la même foi était une conséquence naturelle du fait que la loi fondamentale prescrivait que le roi devait exercer son autorité avec le gouvernement ¹⁹. L'Eglise évangélique luthérienne de Norvège a ainsi préservé légalement la structure absolutiste de l'Eglise ²⁰.

Une bonne part de l'ancienne législation concernant l'Eglise a également été préservée en Finlande, sous suprématie russe à partir de 1809. Le tsar de Russie a maintenu en 1809 les droits et privilèges en vigueur dans l'Eglise de Finlande avec quelques changements mineurs (par exemple, le fait que la Constitution stipule que le roi doit appartenir à la religion évangélique luthérienne) ²¹. C'est ainsi que l'Eglise finnoise a eu plus d'indépendance lors de la suprématie russe que sous la domination suédoise. Peut-être l'Eglise évangélique luthérienne finnoise a-t-elle pour cette raison, au cours des XIX^e et XX^e siècles, été bien plus indépendante de l'Etat que l'Eglise évangélique luthérienne suédoise ²².

Au Danemark, l'absolutisme royal s'est maintenu jusqu'en 1848. En juin 1849, une nouvelle loi constitutionnelle fut adoptée, qui était supposée modifier complètement les relations entre l'Eglise et l'Etat. Cette nouvelle constitution institua la liberté religieuse et la séparation de l'Eglise et de l'Etat. L'Eglise évangélique luthérienne se retrouva dans une position unique : elle fut dénommée *folk church* (Eglise populaire) et en tant que telle soutenue par l'Etat ²³. Même s'il devint possible pour les citoyens danois de renoncer à leur appartenance à l'Eglise, le terme « Eglise populaire » impliquait que l'Eglise évangélique luthérienne était considérée comme l'Eglise de la majorité ²⁴. Depuis 1849, l'autorité ecclésiastique législative siégeait avec le Parlement aux côtés du roi. Cette solution fut imaginée comme arrangement temporaire. L'ambition était d'établir une Eglise danoise gouvernée par un concile ou un synode. Mais ce but n'a pas encore été atteint. Ainsi, la juridiction ecclésiastique relève des pouvoirs du roi ou de la reine du Danemark et du Parlement danois. Toutes

les lois concernant l’Eglise sont adoptées par le Parlement danois et c’est le roi ou la reine qui nomme ou destitue le clergé et ratifie les nouveaux rituels, les livres de cantiques ou les traductions de la Bible. Cependant, l’Etat n’interfère habituellement pas dans les affaires internes de l’Eglise, en ce qui concerne, par exemple, les débats théologiques²⁵. A la fin du XX^e siècle, au Danemark, peu de voix s’élevèrent au niveau officiel pour demander un changement constitutionnel dans les relations entre Eglise et Etat²⁶.

Cette Constitution danoise de 1849 était beaucoup plus radicale en ce qui concerne les relations entre Eglise et Etat que dans le reste de la Scandinavie. En Norvège, cependant, un « acte non conformiste » (*dissenterloven*) adopté en 1845 permit à chacun de renoncer à son appartenance à l’Eglise (sans devoir entrer dans une autre communauté religieuse) et garantit la liberté religieuse à d’autres congrégations chrétiennes. Cet acte avait été précédé par des demandes de la part des quakers et des catholiques romains de pouvoir exercer un culte public²⁷. En 1851, cette liberté fut étendue aux juifs et en 1896, aux unitariens. Les interdictions à l’encontre des monastères furent atténuées en 1897 (mais il fut interdit aux jésuites d’établir leur ordre en Norvège jusqu’en 1956)²⁸. Une loi concernant les communautés religieuses adoptée en 1969 permit à tous – et pas seulement aux chrétiens, aux juifs et aux unitariens – d’établir des communautés religieuses²⁹.

Les membres des Eglises indépendantes norvégiennes ont figuré parmi les plus fervents défenseurs de la liberté religieuse. Même si d’autres groupes, comme les hommes politiques et les avocats libéraux, ont aussi participé à la lutte, c’est l’existence des alternatives religieuses apportées par les Eglises indépendantes qui rendit possible et nécessaire un changement de loi³⁰. Toutefois, malgré plusieurs demandes de la part des Eglises indépendantes d’abolir complètement le système Eglise-Etat, la majorité des partis du Parlement norvégien n’ont pas souhaité modifier ces relations. Au cours des trois dernières décennies du XX^e siècle, le parti social-démocrate norvégien a insisté sur l’importance de maintenir l’Eglise évangélique luthérienne comme Eglise d’Etat, ne serait-ce que pour son identité d’Eglise du peuple représentant une valeur commune par le fait qu’elle gère l’héritage culturel et qu’elle apporte au peuple norvégien une identité, une foi et une morale communes³¹.

Grâce à l’acte non conformiste de 1860, il devint possible pour les citoyens suédois de renoncer à leur appartenance à l’Eglise de Suède et d’entrer dans une autre communauté religieuse. Cette communauté devait être cependant approuvée par le souverain. En 1873, un nouvel acte non conformiste stipula qu’il n’était plus nécessaire d’entrer dans une communauté religieuse approuvée par le roi pour renoncer à son appartenance à l’Eglise suédoise. Il fallait cependant toujours faire partie d’une communauté religieuse chrétienne³². Ainsi, l’acte non conformiste suédois n’a pas été aussi radical que le norvégien. Les personnes d’opinion libérale ainsi que les membres de certaines Eglises indépendantes estimèrent que les actes non conformistes suédois ne leur avaient rien apporté en ce qui concerne la liberté religieuse³³.

Au cours du XX^e siècle, la législation en matière de liberté de religion se développa de manière radicale en Finlande et en Suède. Quand la Finlande devint une république autonome en 1919, l’Eglise évangélique luthérienne maintint sa position légale.

L'émergence des mouvements de renouveau religieux au cours de la première moitié du siècle avait eu pour effet qu'en 1869, un acte de l'Eglise décréta, en Finlande, la possibilité de quitter l'Eglise luthérienne pour rejoindre une autre communauté religieuse chrétienne³⁴. L'acte de liberté religieuse, qui fut promulgué en 1922, inclut le droit de renoncer à son appartenance à l'Eglise évangélique luthérienne sans obligation de se joindre à une autre communauté religieuse³⁵. L'Etat finnois fut déclaré religieusement neutre, l'identité et l'importance de l'Eglise luthérienne ne furent plus mentionnées dans la Constitution³⁶. Toutefois, cette Constitution n'impliquait pas une séparation totale de l'Eglise et de l'Etat. L'identité de l'Eglise évangélique luthérienne de Finlande repose sur des règles produites par l'Etat, c'est-à-dire par le gouvernement. Ainsi, l'Eglise n'est pas une association privée mais une collectivité soumise au droit public (*offentliggrättsligt Samfund*). Cette disposition constitutionnelle confère à l'Eglise évangélique luthérienne une position unique dans la société. Le président et le gouvernement conservent certaines fonctions concernant l'administration de l'Eglise, comme la création de nouveaux diocèses, la construction des églises et l'entretien des cimetières³⁷. Au cours des années 1990, plusieurs étapes supplémentaires furent franchies en ce qui concerne les relations entre l'Eglise et l'Etat. En 1997, l'entretien des chapitres fut transféré de l'Etat à l'Eglise de Finlande, qui devint responsable des salaires des évêques. De plus, depuis l'an 2000, ce n'est plus le président de la République qui nomme les évêques³⁸.

Durant la période russe, une des ambitions du tsar avait été de renforcer la position de la population orthodoxe en Finlande³⁹. Après la Révolution russe, l'Eglise orthodoxe finnoise se déclara autonome et fut subordonnée au patriarche œcuménique de Constantinople. Dans l'entre-deux-guerres, l'Eglise orthodoxe finnoise obtint le statut de seconde Eglise de l'Etat⁴⁰.

L'acte non conformiste en Suède demeura valide jusqu'en 1951, où il fut remplacé par la loi de la liberté religieuse. Cette loi établit le droit de rejoindre n'importe quelle communauté religieuse, mais aussi le droit de n'appartenir à aucune organisation religieuse. L'interdiction de fonder des monastères ou des couvents fut supprimée (avec toutefois l'obligation, jusqu'en 1977, de demander l'approbation du roi pour en établir). Selon la loi, les enfants étaient membres de l'Eglise de Suède si l'un de leurs parents au moins appartenait à cette Eglise⁴¹. Comparée aux autres pays européens, voire nordiques, cette loi fut promulguée assez tard⁴² : le droit de renoncer à son appartenance à l'Eglise du peuple sans devoir entrer dans une autre communauté religieuse était entré en vigueur dans les autres pays du Nord au XIX^e siècle⁴³. En outre, ces lois n'accordaient pas complètement la liberté religieuse, d'autant que l'Eglise de Suède restait à peu de choses près l'Eglise de l'Etat⁴⁴.

Dans l'après-guerre, le taux élevé d'immigrants de confession catholique romaine (surtout, latino-américains) et orthodoxe (en particulier, serbes et assyriens) ainsi que le nombre croissant de musulmans ont modifié la démographie religieuse de la Suède. Au sein des Eglises indépendantes et aussi de l'Eglise catholique romaine, des voix se sont élevées pour exiger la séparation de l'Eglise et de l'Etat⁴⁵. En outre, les débats œcuméniques des premières décennies du XX^e siècle ont contribué au succès d'un groupe partisan d'une « haute Eglise » prônant le renouveau religieux et inspiré par l'anglicanisme. Ce mouvement, en même temps que d'autres mouvements

de renouveau religieux dans l'Eglise de Suède, entra en conflit à partir des années 1950 avec l'idéal de l'Eglise populaire d'inspiration politique (notamment à cause de la loi promulguée en 1958 par le Parlement et adoptée simultanément par le Congrès de l'Eglise concernant l'ordination de femmes prêtres), conflit qui conduisit le mouvement de la haute Eglise à demander la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Il s'ensuivit des débats au sein du Parlement suédois des années cinquante concernant les relations Eglise-Etat ⁴⁶. Le concept d'Eglise d'Etat, qui exigeait notamment que le roi appartienne à la foi évangélique, fut considéré par certains membres du Parlement comme un vestige des temps passés ⁴⁷.

En 1995, il fut décidé, à la fois par le Parlement et le Congrès de l'Eglise, suite à une proposition du gouvernement, que l'Eglise de Suède préserverait son identité d'Eglise « populaire évangélique luthérienne, épiscopale, ouverte et démocratique » et aurait le droit de gouverner ses propres affaires. L'élection des évêques dans l'Eglise de Suède n'est depuis lors plus soumise à l'approbation du gouvernement. En même temps, la Suède s'est rapprochée d'une égalité entre cette Eglise et les autres communautés religieuses en établissant une protection constitutionnelle envers celles-ci ⁴⁸. Le droit des communautés religieuses (*Trossamfund*) stipule notamment que l'Etat est obligé d'apporter une aide à l'Eglise de Suède en ce qui concerne la comptabilité, la reddition de comptes et le paiement des honoraires. Les autres communautés religieuses reconnues ont droit à cette aide ⁴⁹, mais aussi à des subventions de l'Etat sous certaines conditions, par exemple, si ces subventions sont destinées à faire progresser l'égalité, la tolérance et le pluralisme ⁵⁰. Ainsi, depuis janvier 2000, l'Eglise de Suède n'est plus considérée comme une « Eglise d'Etat ». On peut donc voir que la réforme a apporté une plus grande liberté à l'Eglise de Suède et en même temps une relation plus affirmée entre l'Etat et les autres communautés religieuses reconnues.

Il existe aussi une loi spéciale selon laquelle l'Eglise de Suède serait « une Eglise populaire ouverte qui mène une activité nationale en coopération avec l'organisation démocratique et le ministère de l'Eglise » ⁵¹. Cette nouvelle loi a été critiquée par des représentants de certaines Eglises indépendantes comme par certaines instances de l'Eglise de Suède. Le fait que l'Etat légifère sur l'identité de l'Eglise fut considéré comme l'expression de l'ancien statut « dépendant » de l'Eglise de Suède ⁵². L'Eglise de Suède détient toujours la direction des cimetières. De plus, selon le paragraphe 4 de l'acte de succession dans la Constitution, le roi est toujours censé professer la « foi évangélique pure » : cette prescription est identique à celle qui avait été adoptée et développée dans la Confession d'Augsburg et dans la résolution d'Uppsala en 1593 (elle existe aussi dans les Constitutions danoises et norvégiennes). Tout membre de la famille royale qui ne professerait pas cette foi serait exclu des droits de succession au trône ⁵³. Un autre sujet de discussion fut de savoir si les partis politiques devaient continuer à être représentés à des postes de direction, par exemple dans le Congrès de l'Eglise ⁵⁴. Les élections ecclésiastiques de 2005 ont révélé une légère tendance de certains « partis » non politiques (des partis représentant plutôt des positions théologiques différentes) à augmenter le nombre de leurs postes ⁵⁵.

Les Eglises populaires et le pluralisme religieux

L'histoire des relations entre Eglise et Etat en Scandinavie ne se limite pas à l'histoire de la sécularisation. Il faut noter le rôle important joué par les « Eglises indépendantes » et par les religions immigrantes comme le catholicisme romain. Ces Eglises « étrangères » ont conduit à un pluralisme qui a mis en question l'hégémonie des Eglises de l'Etat luthériennes et ont apporté des exemples d'alternatives en matière de religion ⁵⁶. L'histoire des relations entre Eglise et Etat est donc aussi l'histoire du « pluralisme » religieux.

La place des *folk churches* dans ce pluralisme émergent fait l'objet de débats récurrents. Parmi les questions traitées figure celle de savoir si une Eglise du peuple doit être gouvernée par des représentants du peuple et quel rôle le ministère (sacerdoce) doit jouer dans cette gestion. L'« Eglise » (dans le sens des différentes confessions mêmes de l'Eglise) a-t-elle sa place dans une religion d'Etat qui essaie d'être en accord avec la démocratie moderne et qui est gérée selon l'idéologie d'un Etat démocratique ? Doit-elle être considérée comme une entité spirituelle et identifiée comme faisant partie d'une communauté globale partageant la même Révélation ou plutôt comme une entité transmettant une certaine foi à certaines personnes ? Cette dernière alternative est-elle compatible avec son intention de vivre parmi d'autres religions dans une société multiculturelle ?

Bien que toutes les Eglises populaires luthériennes en Scandinavie ne puissent plus être dénommées Eglises d'Etat, elles ont toutes préservé une forme de lien avec l'Etat. L'identité des Eglises populaires au Danemark, en Norvège et en Suède est formulée dans les Constitutions de ces pays (en Finlande, l'identité de l'Eglise de Finlande fait l'objet d'une loi ecclésiastique spécifique). Ces Constitutions stipulent également que le souverain doit professer la foi évangélique luthérienne (mais il n'est pas écrit explicitement qu'il doit être membre officiel de ces Eglises). Pour former une « Eglise populaire », il est nécessaire de bénéficier du soutien de la majorité des gens. Si une Eglise ne bénéficie plus de ce soutien, elle ne peut plus être identifiée comme Eglise populaire.

Les années 1960 ont été considérées comme un tournant dans l'histoire de la sécularisation, qui s'intensifie alors. Certains pensent que cette période de sécularisation s'est arrêtée à la fin des années 1990 et au début des années 2000 pour se transformer en une forme de pluralisme religieux privatisé caractérisé par un nouvel engouement pour les retraites spirituelles, les traditions monastiques et la méditation, et un regain d'intérêt pour les questions théologiques concernant Dieu et le Salut et pour le dialogue interconfessionnel ⁵⁷. Reste à voir si cette renaissance de la « foi religieuse » entraînera dans le futur le désir de renouer avec une religion institutionnalisée.

Notes

¹ Richard F. TOMASSON, « How Sweden Became So Secular », dans *Scandinavian Studies*, 74, 2002, p. 61-88, aux p. 61-62 et 66-68 ; Susan SUNDBACK, *Sekularisering och kyrkotrohet i Danmark. Ett sociologiskt fallstudium av utträden i Århus 1930-1981*, Aarhus 1989 (Acta Jutlandica, LXX, 2 ; Samfundsvideenskabelig serie 18), p. 51.

- ² Carl Henrik MARTLING, *Kyrkosed och sekularisering*, Stockholm, 1961, p. 8-9.
- ³ *Ibid.*, p. 39-53
- ⁴ John C. SOMMERVILLE, *Secularization of Early Modern England : from Religious Culture to Religious Faith*, New York, 1992.
- ⁵ Agnete BRINK *et al.*, *Sækularisering i Danmark. En teoretisk analyse og historisk beskrivelse af sækulariseringsprocessen fra omkring 1870 til vor tid*, Århus, 1984, p. 331-332 ; Börje BERGFELDT, « Enhetsstatens sista strid. Kyrklig makt mot folklig sekularisering », dans *Häftan för kritiska studier*, 28/3, Stockholm, 1995, p. 21-22 ; Hanne SANDERS, *Bondevaekelse og sekularisering. En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820-1850*, Stockholm, 1995, p. 15-18.
- ⁶ Hanne SANDERS, « Skara stift og sekulariseringsprocessen », dans Christer AHLBERGER et Göran MALMSTEDT (ed.), *Västsvensk fromhet. Jämförande studier av västsvensk religiositet under fyra sekler*, Göteborg, 1993 ; voir aussi Harry LENHAMMAR, « The Christianization of America and the De-Christianization of Europe, particularly of Sweden, in the 19th and 20th centuries », dans *Kirchliche Zeitgeschichte*, 11/1, 1998, p. 41-50, aux p. 43-44.
- ⁷ Arne JARRICK, *Den himmelske älskaren. Herrnhutisk väckelse, vantro och sekularisering i 1700-talets Sverige*, Stockholm, 1987, p. 142-143.
- ⁸ Hanne SANDERS, « Skara stift og sekulariseringsprocessen », *op. cit.*, p. 113-115 ; voir aussi Stefan GELFGREN, *Ett utvalt släkte. Väckelse och sekularisering. Evangeliska Fosterlandsstiftelsen 1856-1910*, Skellefteå, 2003, p. 27-36.
- ⁹ Hugh MCLEOD, « New perspectives on the Religious History of Western and Northern Europe 1815-1960 », dans *Kyrkohistorisk Årsskrift*, 2000, p. 135-145, aux p. 142-143.
- ¹⁰ Hugh MCLEOD, *Secularism in Western Europe 1848-1914*, Londres, 2000, p. 285-289.
- ¹¹ Olaf BLASCHKE (ed.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970 : ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen, 2002.
- ¹² Anders JARLERT, « Det « långa » 1800-talet som en andra konfessionell tidsålder », dans Rune IMBERG et Torbjörn JOHANSSON (ed.), *Nåd och sanning. Församlingsfakulteten 10 år*, Göteborg, 2003, p. 87-98, aux p. 87-91. Une perspective similaire, dans laquelle la confessionnalisation et la résistance contre la sécularisation sont utilisées comme des moyens de comprendre l'évolution de l'Eglise de Suède au XX^e siècle, a été développée par Alexander GUSTAVSSON, « Manlig bekännelsestrohet i motvind. En mikrohistorisk studie av prästen Bo Giertz », dans Anders JARLERT (ed.), *Bo Giertz. Präst, biskop, författare*, Göteborg, 2005, p. 9-67.
- ¹³ Anders JARLERT, « Det « långa » 1800-talet », *op. cit.*, p. 91-97.
- ¹⁴ Sur ce point, voir P. G. LINDHARDT, « Reformationen i Norden i komparativ belysning », dans Carl-Gustaf ANDRÉN (ed.), *Reformationen i Norden. Kontinuitet och förnyelse*, Lund, 1973, p. 9-27. Sur certains points, cependant, l'Eglise danoise conserva des caractéristiques plus « traditionnelles » que l'Eglise suédoise, par exemple les monastères qui survécurent plus longtemps au Danemark ; voir Martin BERNTSON, *Klostren och reformationen. Upplösningen av kloster och konvent i Sverige 1523-1596*, Skellefteå, 2003, p. 12 et 219-224.
- ¹⁵ P. G. LINDHARDT, « Reformationen i Norden », *op. cit.*, p. 9-10.
- ¹⁶ Anders JARLERT, *Sveriges kyrkohistoria 6. Romantikens och liberalismens tid*, Stockholm, 2001, p. 14 ; Sture WALLER, *Religionsfrihetsfrågan i Sverige. Historik och kritik*, Stockholm, 1964 (SOU 1964, 13), p. 10-11.
- ¹⁷ Andreas AARFLOT, *Kirke og stat i Norge fra reformasjonen til våre dager*, Oslo, 1969, p. 110-111 ; Id., « Reform av den norske kirkes ordning », dans Id. (ed.), *Kirke og stat i de nordiske land*, Oslo-Bergen-Tromsø, 1971 (Nordisk selskab for kirkeretsforskning, 1), p. 167-198, aux p. 168-169 ; Bernt T. OFTESTAD, *Den norske statsreligionen. Fra øvrighetskirke til demokratisk statskirke*, Kristiansand, 1998, p. 86-87.
- ¹⁸ Andreas AARFLOT, *Kirke og stat*, *op. cit.*, p. 112.

¹⁹ *Ibid.*, p. 113 ; Birger LØVLIE, *Kirke, stat og folk i en etterkrigstid. Kirkeordningsarbeid i Den norske kirke 1945-1984 i et strategisk perspektiv*, Lund, 1995, p. 16-17

²⁰ Andreas AARFLOT, *Kirke og stat*, *op. cit.*, p. 114-115.

²¹ Mika NOKELAINEN, « The Orthodox and the Lutherans in Finland 1809-1923 », dans Ingmar BROHED (ed.), *Church and People in Britain and Scandinavia*, Lund, 1996, p. 301 ; Gunnar PRAWITZ, « Kyrkans rättsliga ställning i Finland och Sverige », dans *Stat och kyrka i skilda länder*, 1, Stockholm, 1957, p. 1-52, aux p. 1-13.

²² Gunnar PRAWITZ, « Kyrkans rättsliga ställning », *op. cit.*, p. 9.

²³ Cette formule existe toujours dans la Constitution danoise, voir www.folketinget.dk/?samling/20051/MENU/00000004.htm (impr. 060721) ; voir aussi Gunnar FORKMAN, « Den danske folkkyrkan », dans *Stat och kyrka i skilda länder*, 3, Stockholm, 1964, p. 9-45, aux p. 12-13 ; Martin Schwarz LAUSTEN, *A Church history of Denmark*, Altershot & Burlington, 2002, p. 230 ; P. G. LINDHARDT, *Stat og kirke*, 2^e éd, Copenhague, 1967, p. 114.

²⁴ Martin Schwarz LAUSTEN, *A Church history of Denmark*, *op. cit.*, p. 229-230 ; P. G. LINDHARDT, *Stat og kirke*, *op. cit.*, p. 115.

²⁵ Gunnar FORKMAN, « Den danske folkkyrkan », *op. cit.*, p. 13-14 ; Martin Schwarz LAUSTEN, *A Church history of Denmark*, *op. cit.*, p. 230. En Islande, l'Eglise populaire bénéficia en 1874 des mêmes dispositions constitutionnelles qu'au Danemark en 1849 et, en vertu de la liberté de religion, il était permis de créer ou d'adhérer à d'autres communautés religieuses que l'Eglise populaire. L'Eglise d'Etat en Islande fut étroitement liée à l'Etat et à la population, surtout après la Libération en 1944. Voir Ingmar BROHED, « Folkekirkens ordning og de politiske partier, Inledning », dans Jens Holger SCHØRRING (ed.), *Nordiske folkekirker i opbrud. National identitet og international nyorientering efter 1945*, Aarhus, 2001, p. 163-174, à la p. 165 ; P. G. LINDHARDT, *Stat og kirke*, *op. cit.*, p. 148-149 ; Pétur PÉTURSSON, « Island : Kyrkan, självständigheten och politiken », dans Jens Holger SCHØRRING (ed.), *Nordiske folkekirker i opbrud. National identitet og international nyorientering efter 1945*, Aarhus, 2001, p. 235-244, à la p. 235.

²⁶ See Ingmar BROHED, « Folkekirkens ordning », *op. cit.*, p. 164-165 ; Jørgen STENBÆK, « Danmark : Folkekirken og de politiske partier efter 2. Verdenskrig », dans Jens Holger SCHØRRING (ed.), *op. cit.*, p. 224-234. Un débat qui eut lieu au début des années 1980 montra que la majorité du Parlement danois ne souhaitait pas modifier les relations entre Eglise et Etat ; voir Martin Schwarz LAUSTEN, *A Church history of Denmark*, *op. cit.*, p. 283-284.

²⁷ Peder A. EIDBERG, « Norwegian Free Churches and Religious Liberty : A history », dans Derek H. DAVIS (ed.), *Religious Liberty in Northern Europe in the twenty-first century*, Waco, 2000, p. 165-180, aux p. 167-169.

²⁸ Un des premiers partisans d'un régime plus souple fut le baptiste Hans Andersen Gulseth, le premier membre d'une Eglise indépendante au Parlement norvégien ; voir Peder A. EIDBERG, « Norwegian Free Churches », *op. cit.*, p. 174-175.

²⁹ Peder A. EIDBERG, « Norwegian Free Churches », *op. cit.*, p. 174-175 ; voir aussi Ove HASSLER, « Stat och kyrka i Norge », dans *Stat och kyrka i skilda länder*, 3, Stockholm, 1964, p. 78-119, aux p. 80-81 ; Bernt T. OFTESTAD, *Den norske statsreligionen*, *op. cit.*, p. 116-117, 160, 249 et 251.

³⁰ Ingunn Folkestad BREISTEIN, « *Har staten bedre borgere?* ». *Dissenternes kamp for religiøs frihet 1891-1964*, Trondheim, 2003 (KIFO Perspektiv, 14), p. 429-430 et *passim*.

³¹ Bernt T. OFTESTAD, *Den norske statsreligionen*, *op. cit.*, p. 249, 279 et 281-283

³² Sören EKSTRÖM, *Makten över kyrkan. Om Svenska kyrkan, folket och staten*, Stockholm, 2003, p. 25 ; Carl Arvid HESSLER, *Statskyrkodebatten*, Uppsala, 1964, p. 19-23 et 32-38 ; Sture WALLER, *Religionsfrihetsfrågan i Sverige. Historik och kritik*, Stockholm, 1964 (SOU 1964, 13), p. 17-29.

³³ See Carl Arvid HESSLER, *Statskyrkodebatten*, *op. cit.*, p. 32-43.

³⁴ Juha SEPPO, « The Freedom of Religion and Conscience in Finland », dans Derek H. DAVIS (ed.), *Religious Liberty in Northern Europe in the twenty-first century*, op. cit., p. 207-232, aux p. 212-213.

³⁵ Erkki KANSANAHO, « Finlands kyrkas särdrag », dans Andreas AARFLOT (ed.), *Kirke og stat i de nordiske land*, Oslo-Bergen-Tromsø, 1971, p. 93-113, aux p. 98-99 ; Burkard KING, « Finnland II », dans *Theologische Realenzyklopädie*, t. 11, Berlin & New York 1983, p. 185-192, à la p. 189 ; P. G. LINDHARDT, *Stat og kirke*, op. cit., p. 100.

³⁶ Juha SEPPO, « The Freedom of Religion », op. cit., p. 214-215.

³⁷ Erkki KANSANAHO, « Finlands kyrkas särdrag », op. cit., p. 11-113.

³⁸ See Juha SEPPO, « The Freedom of Religion », op. cit., p. 22-231.

³⁹ Mika NOKELAINEN, « The Orthodox », op. cit., p. 302-305.

⁴⁰ Erkki KANSANAHO, « Finlands kyrkas särdrag », op. cit., p. 101.

⁴¹ Ingmar BROHED, *Sveriges kyrkohistoria 8. Religionsfrihetens och ekumenikens tid*, Stockholm, 2005, p. 256-259 ; Sture WALLER, *Religionsfrihetsfrågan i Sverige*, op. cit., p. 98-103.

⁴² Ingmar BROHED, « Folkekirkens ordning », op. cit., p. 166.

⁴³ De plus, alors que législation suédoise de 1951 établissait que les enfants de membres de l'Eglise de Suède devenaient automatiquement membres de cette Eglise (une règle qui ne s'applique pas aux autres communautés religieuses), la législation finnoise précisait que les enfants appartenaient à la même communauté que leurs parents ; voir Gunnar PRAWITZ, « Kyrkans rättsliga ställning », op. cit., p. 32-33.

⁴⁴ Sören EKSTRÖM, *Makten över kyrkan*, op. cit., p. 72.

⁴⁵ Ingmar BROHED, *Sveriges kyrkohistoria 8*, p. 263 ; Sören EKSTRÖM, *Makten över kyrkan*, op. cit., p. 88.

⁴⁶ P. G. LINDHARDT, *Stat og kirke*, op. cit., p. 150-151.

⁴⁷ Ingmar BROHED, *Sveriges kyrkohistoria 8*, op. cit., p. 260-261. En 1958 on envisagea la possibilité d'une séparation de l'Eglise et de l'Etat. Cette enquête fut suivie d'une autre, en 1968, afin de trouver une solution à la question de savoir si l'Eglise et l'Etat de Suède devaient « se séparer ». Une nouvelle proposition de loi (1972) visant à changer les relations entre Eglise et Etat et à laisser l'Eglise libre de décider des mesures relatives à la foi et à son organisation, tout en conférant à l'Etat la responsabilité des enregistrements et des cimetières, échoua à cause de la résistance de certains partis politiques et de responsables de l'Eglise de Suède. Voir Ingmar BROHED, *Sveriges kyrkohistoria 8*, op. cit., p. 264-266 ; Sören EKSTRÖM, *Makten över kyrkan*, op. cit., p. 92-12 ; Karl Gustav LINDELÖW, « Det framtida förhållandet mellan stat och kyrka i Sverige », dans Andreas AARFLOT (ed.), *Kirke og stat i de nordiske land*, op. cit., p. 7-89, aux p. 10-13.

⁴⁸ Ingmar BROHED, *Sveriges kyrkohistoria 8*, op. cit., p. 278-279 ; Sören EKSTRÖM, *Makten över kyrkan*, op. cit., p. 220-239. Conséquence d'une décision parlementaire, l'enregistrement national fut transféré en 1991 de l'Eglise de Suède aux autorités fiscales ; voir Ingmar BROHED, *Sveriges kyrkohistoria 8*, p. 278.

⁴⁹ SRL = *Sveriges rikes lag*, 126 ed., Stockholm, 2005, p. B 1606-B 1608.

⁵⁰ See Sören EKSTRÖM, *Makten över kyrkan*, op. cit., p. 260 et 283.

⁵¹ SRL, p. B 1603-B 1604.

⁵² Ingmar BROHED, *Sveriges kyrkohistoria 8*, op. cit., p. 281 ; see also Sören EKSTRÖM, *Makten över kyrkan*, op. cit., p. 237-238.

⁵³ SRL p. LIII.

⁵⁴ See Sören EKSTRÖM, *Makten över kyrkan*, op. cit., p. 289-295.

⁵⁵ www.svenskakyrkan.se/valresultat/ValResultat.aspx?Valtypid=6 [Printed 060728].

⁵⁶ Ce rôle a peut-être été plus récemment assumé par l'islam, qui influence actuellement la politique officielle dans le sens d'un mode de pensée religieuse multiculturelle, notamment

en ce qui concerne la nourriture dans les écoles publiques, le droit de bénéficier de bouchers « halal » (ce qui était interdit depuis des décennies en Suède), etc. ; voir Jonas ALWALL, « Religious Liberty in Sweden. An Overview », dans Derek H. DAVIS, ed., *Religious Liberty in Northern Europe in the twenty-first century*, *op. cit.*, p. 181-205, aux p. 194-195.

⁵⁷ Magnus HAGEVI, « Sakralisering efter sekularisering ? », dans Sören HOLMBERG et Lennart WEIBULL (ed.), *Land, du välsignade ? SOM-undersökningen 2000*, Göteborg, 2001 (SOM-rapport, 26), p. 63-72 ; Anders JARLERT, « Det långa 1800-talet », *op. cit.*, p. 98.

Les laïcités contrastées en République tchèque et en Slovaquie

Alain SOUBIGOU

Les Tchèques et les Slovaques ont fait route ensemble de 1918 à 1993. La République de Masaryk (1918-1938) puis le communisme (1948-1989) ont forgé une expérience commune pendant trois quarts de siècle. Pourtant, la foi, la laïcité et la sécularisation ne sont pas vécues de la même manière de part et d'autre de la Morava qui sépare les actuelles République tchèque et Slovaquie. Comment expliquer ce hiatus ? L'analyse doit faire intervenir des facteurs historiques d'abord lointains puis proches et enfin dresser un tableau contrasté de la situation actuelle. L'enjeu d'une telle analyse sera de soupeser le poids éventuel du facteur laïque dans le divorce de velours entre Tchèques et Slovaques le 1^{er} janvier 1993.

Le dilemme religieux historique

Le substrat hussite en Bohême

L'identité religieuse tchèque est forte et clivée. Elle est marquée depuis le Moyen Age par la forte personnalité de Jan Hus (1379-1415), brûlé comme hérétique à Constance pour avoir repris les thèses de l'Anglais John Wyclif¹. Il avait combattu la simonie et la vente des indulgences par les envoyés du pape, ce qui lui valut la fatale sanction commémorée jusqu'à nos jours par des cérémonies et par une statue monumentale qui trône depuis 1915 sur la place de la Vieille Ville en plein centre de Prague.

La spiritualité rebelle de Jan Hus a été perpétuée par un ordre, les Frères moraves, une sorte de secte progressiste qui cultivait la nécessité de la diffusion des connaissances, l'art de la lecture, la prédication en langue vernaculaire, l'instruction des filles, les échanges internationaux dans l'esprit hussite, puis protestant qui s'y est substitué au XVI^e siècle.

La plus éminente figure des Frères moraves fut Jan Amos Komensky, alias Comenius en latin (1592-1670), grammairien et pédagogue tchèque, dernier évêque des Frères moraves, directeur de plusieurs écoles de réputation internationale de 1614 à 1656, auteur de la première encyclopédie illustrée, *Orbis pictus*. Persécuté par les catholiques, il fuit en Angleterre puis en Hollande où il mourut en exil. Quoique préoccupé par des inquiétudes eschatologiques assez médiévales, il reste un exemple d'esprit libre et a donné son nom à un programme européen d'échanges scolaires ².

A côté de cette agitation proto-protestante, une part importante de la population tchèque est restée fidèle à Rome, tandis qu'en Slovaquie sous tutelle hongroise, c'est la totalité de la population qui est demeurée catholique. Le clivage entre une République tchèque religieusement composite et une Slovaquie très catholique trouve son origine lointaine dans la fin du Moyen Age.

Un catholicisme impérial en Bohême

L'époque moderne a cristallisé ce dilemme tchéco-slovaque. Un épisode a provoqué un traumatisme durable chez les Tchèques : la bataille de la Montagne-Blanche le 8 novembre 1620, sanctionnée par la défaite des protestants tchèques face aux soldats impériaux de l'empereur catholique Habsbourg de Vienne. C'est le point de départ de la catastrophique guerre de Trente Ans (1618-1648), si désastreuse pour l'Europe centrale. Pour conforter son joug sur la Bohême, l'empereur Ferdinand II promulgua, en 1627, un édit de recatholicisation : les protestants hussites étaient dépossédés de leurs biens, le protestantisme interdit, il ne leur resta plus que le choix de l'exil ou d'une foi duplice, faussement catholique à l'extérieur, secrètement protestante en famille. Cette pratique schizoïde du double discours et de la défiance à l'égard du discours officiel eut des répercussions sur les mentalités de très longue durée puisqu'on la retrouve sous l'occupation nazie (1938-1945) et plus encore sous l'époque communiste (1948-1989). L'époque moderne est marquée par la construction de monuments baroques par des architectes (Dienzenhofer père & fils) ou des sculpteurs (Matthias Braun, Ferdinand Brokhof) autrichiens, auteurs des plus belles églises baroques pragoises et des magnifiques statues du Pont Charles. Mais ce catholicisme importé et imposé n'a jamais réussi à remplir ces églises somptueuses, ce qui est à prendre en compte pour analyser la situation actuelle. La fin de l'époque moderne est aussi marquée par le joséphisme (1780-1790) du nom de l'empereur « laïc » Joseph II, soucieux de contenir le poids de l'Eglise catholique. Il fut contrebalancé par le néo-absolutisme de l'empereur François-Joseph (1848-1916), qui rétablit la tradition habsbourgeoise de symbiose césaropapiste entre le pouvoir politique et le pouvoir de l'Eglise catholique. En 1914, l'Empire austro-hongrois et les peuples dans sa dépendance pouvaient à bon droit passer pour une puissance proche du Vatican. Cela masquait en réalité de profonds clivages.

Le patriotisme tchèque antipapiste

Le catholicisme avait une place officielle dans la vie publique tchèque avant 1914. Une place même imposante. Quelques esprits libres, inspirés de Renan ou du mouvement de laïcisation français, commencèrent à soulever des questions au début du XX^e siècle. Parmi eux, l'un des plus décisifs fut Thomas G. Masaryk (1850-1937),

professeur de philosophie à l'université de Prague et député au *Reichsrat* de Vienne (1891-1893 et 1907-1914) ³. Né catholique puis devenu protestant indépendant sous l'influence de sa femme américaine dans les années 1880, c'est un esprit nettement tourné vers l'Occident et pourfendant les lubies panslaves. Sur le plan politico-religieux, il appela, dans le programme de son modeste parti réaliste, à la laïcisation des rapports entre l'Eglise et l'Etat. Plus encore, selon des témoignages discutés, il aurait en 1906 accusé les prêtres recueillant la confession d'être des alliés du pouvoir des Habsbourg qui dénonceraient les opposants politiques. Il fut assigné au tribunal par 308 catéchètes dans un procès retentissant. Le procès tourna rapidement à l'avantage de Masaryk, l'emportant même sur les catéchètes dans sa connaissance des textes de la Bible ⁴. Les catéchètes furent déboutés et tournés en ridicule par ce procès qui se tint dans l'année qui suivit la séparation de l'Eglise et de l'Etat en France. Ce procès agit comme un catalyseur dans la réflexion des Tchèques sur la place de l'Eglise officielle catholique proche de Vienne dans la vie publique. Masaryk n'était pas athée, il se définissait alors comme un « théiste anticlérical », il suggérait le retrait de l'enseignement religieux des écoles. « Je suis opposé non pas à la religion, mais à une religion dégénérée qui a besoin des hommes pour se défendre ». Peut-être un des rares laïques authentiques de l'histoire tchèque.

Les funèbres dernières années de l'Empire d'Autriche-Hongrie consacrèrent l'aggravation du clivage historique entre le dogme officiel catholique et la foi réelle des Tchèques. Les chiffres confessionnels sont délicats à interpréter, car avouer une confession autre que la catholicité, *a fortiori* proclamer l'athéisme devant les recenseurs impériaux, c'était prendre le risque de l'infamie. Rares étaient ceux qui osaient, comme les juifs regroupés dans le quartier Josefov de Prague. L'industrialisation croissante de la Bohême qui assura à elle seule la moitié de la production industrielle de la double monarchie amena un exode rural encore rare dans l'Europe centrale d'alors. Il s'ensuivit une classique sécularisation de masses prolétaires déracinées. Cette ambiance délétère amena une déprise croissante de l'Eglise catholique sur les esprits, mesurable notamment chez les élites tchèques qui se piquaient de retrouver des racines hussites à mesure que le combat politique pour l'émancipation prenait corps contre le pouvoir viennois. Il aboutit, dans une sourde passivité, lors du déclenchement de la guerre par les Autrichiens en 1914. Cela se voit dans les quelques désertions, dans le sabotage des emprunts de guerre autrichiens par les banques tchèques ⁵, par l'érection du fameux monument à Jan Hus à Prague en 1915 pour le cinq centième anniversaire de son exécution. En novembre 1918, une foule de patriotes tchèques revenant de la douloureuse commémoration de la bataille de la Montagne-Blanche du 8 novembre 1620 détruisit, sur la place de la Vieille Ville de Prague, une colonne mariale perçue comme un symbole du triomphalisme impérial des Habsbourg.

Un mauvais procès a été intenté à la Tchécoslovaquie issue en octobre 1918 de l'effondrement de l'Empire d'Autriche-Hongrie, qui s'était lancée dans une guerre suicidaire en juillet 1914 ⁶. La Tchécoslovaquie aurait été une créature des franc-maçons, avec une variante : elle serait le résultat d'un complot judéo-maçonnique contre le catholicisme viennois pendant la Première Guerre mondiale. Il importe de rétablir la réalité. La franc-maçonnerie était présente bien avant cette période avec,

probablement, une première loge en Bohême en 1741. Dans l'entre-deux-guerres, jusqu'à l'occupation allemande, la Tchécoslovaquie compta 3 500 francs-maçons ⁷.

Or Masaryk n'a jamais été franc-maçon, il avait en horreur les pratiques secrètes, dont il avait vu les effets catastrophiques dans le déclenchement de la Grande Guerre en 1914. Sous sa présidence, sans les ostraciser, il a pris à plusieurs reprises ses distances avec les francs-maçons. L'accusation est alors parfois reportée sur son collaborateur Edouard Benes (1884-1948), bras droit lors de l'exil (1915-1918), puis ministre des Affaires étrangères (1918-1935), enfin successeur de Masaryk à la présidence de la République. Benes a bien été en contact – inévitable – avec des hommes politiques français francs-maçons pendant ses trois années de séjour en France, mais lui-même n'a été initié à la loge au nom symbolique de Jan Amos Komensky qu'en 1924 voire en 1927, soit près d'une décennie après la création de la République tchécoslovaque. Que des dirigeants francs-maçons français aient eu de la sympathie pour le projet démocratique et émancipateur tchécoslovaque, qu'ils aient adhéré à l'interprétation masarykienne de la Grande Guerre comme combat entre la démocratie et la théocratie ⁸, qu'ils l'aient soutenu pendant la Première Guerre mondiale, c'est fort probable, mais cela relève de problématiques purement françaises. L'accusation (supposée déshonorante) de franc-maçonnerie contre les créateurs de la Tchécoslovaquie émane pour l'essentiel des milieux catholiques et nostalgiques de l'Autriche-Hongrie ⁹, elle est sans fondement factuel pour les dirigeants tchécoslovaques qui passaient, à tort, pour des « sans dieu ». Ce type d'accusation a contribué à alimenter l'amalgame entre catholiques et partisans de l'Autriche et inversement, entre antipapistes et partisans de l'indépendance tchèque.

Une Slovaquie catholique

Une catholicité de confins

La religion chrétienne puis catholique prend une autre tournure en Slovaquie. L'évangélisation a été plus directement le fait de deux Grecs de Salonique, Cyrille et Méthode, dans la seconde moitié du IX^e siècle. Cela a donné une orientation plus mystique à la foi slovaque. Lors du schisme de 1054, la Slovaquie a reconnu Rome dans le sillage du roi Etienne de Budapest et ses successeurs. Mais la catholicité slovaque est demeurée une foi de région frontière, précarisée et consolidée tout à la fois par la proximité orthodoxe et bientôt par la puissance ottomane qui avait submergé la Hongrie voisine et les Balkans.

Il est demeuré de cette situation de frontière de la catholicité une particularité dans la partie orientale de la Slovaquie, dans la région de Presov et de la Ruthénie subcarpathique rattachée à la Tchécoslovaquie entre les deux guerres, avant d'être confisquée par Staline en 1945. Cette région la plus au contact du monde orthodoxe est en effet peuplée de fidèles qui suivent la liturgie orthodoxe, mais reconnaissent l'autorité de Rome. Ce sont les uniates, étonnant syncrétisme né de la rupture d'avec Moscou en 1596 qui subsistent jusqu'à nos jours. Cet héritage témoigne de la situation de frontière entre deux mondes de cet espace.

Le reste de la population slovaque est très unanimement catholique et avec bien moins d'arrière-pensées que les cousins tchèques. Entre les deux guerres, les protestants ne représentaient que 17 % des Slovaques, souvent des élites. On pourrait

résumer en qualifiant cette catholicité slovaque de proche du paradigme polonais bien connu – antijudaïsme traditionnel, voire antisémitisme en moins.

Une identité catholique défensive

Outre la défense contre le monde orthodoxe, la catholicité slovaque a dû préserver son identité face à deux autres puissances expansives. D'une part, aux confins occidentaux, à la fin du Moyen Âge, contre les hussites tchèques, qui envisageaient la Slovaquie comme un sanctuaire face aux coups de boutoirs des soldats impériaux au service des Habsbourg. D'autre part, au-delà du Danube et en deçà, une autre menace se fit jour par le sud à l'époque moderne, c'est le dynamisme du protestantisme d'une partie des élites hongroises, qui s'était approprié la Slovaquie depuis dix siècles et qui se renforça au XIX^e siècle à la faveur du compromis austro-hongrois de 1867 au détriment des peuples allogènes, surtout slaves, à commencer par les Slovaques. Toutes sortes de vexations apparurent à la fin du XIX^e siècle contre l'identité, la langue et la culture slovaques. Dans ces conditions d'extinction politique, les prêtres catholiques slovaques ne servirent pas de relais à la puissance gouvernementale hongroise comme les prêtres catholiques tchèques mais, au contraire, ils devinrent les porte-parole d'une société slovaque muselée. Dans la phase troublée de l'immédiat avant-guerre et de la guerre, la répression hongroise contre ces prêtres renforça leur aura dans la population slovaque, comme par exemple lors du massacre par la gendarmerie hongroise de pèlerins slovaques à Cernova dans la banlieue de Ruzomberok en 1907, se soldant par quinze morts, dix blessés graves et soixante blessés légers. C'est ce qui explique l'émergence et l'expansion d'un parti populaire slovaque (*Slovenská ľudová strana*) le 14 décembre 1905 autour de l'abbé Hlinka dans son fief de Slovaquie septentrionale à Ruzomberok, avec pour programme une Slovaquie indépendante et cléricale. Il n'y avait pour ainsi dire guère d'espace pour la naissance d'un mouvement laïque, tourné vers l'Occident et la modernité. On perçoit toute la différence des dynamiques tchèque et slovaque.

Le rôle joué par les dignitaires catholiques

Amorcée au début du XX^e siècle, la tendance s'est confirmée de l'incarnation des idéaux nationaux slovaques en la personne de dignitaires catholiques. Le premier d'entre eux fut l'abbé Andrej Hlinka (1864-1938). Il fut d'abord partisan de l'union avec les Tchèques comme en atteste sa signature apposée au bas de la célèbre déclaration d'indépendance des Slovaques à Turčiansky Svätý Martin le 28 octobre 1918, affirmant se rattacher à leurs frères tchèques. Après quelques errements dont une invraisemblable équipée jusqu'à la conférence de la Paix dans l'espoir de se faire écouter de la Conférence des Quatre Grands à Versailles au printemps 1919, il joua le jeu de la démocratie parlementaire tchécoslovaque, système préférable à ceux, dictatoriaux, qui émergeaient un peu partout en Europe centrale entre les deux guerres. Vers la fin de sa vie, à la fois dans le contexte de crise économique internationale mais aussi par opportunisme, il pencha à nouveau vers un autonomisme slovaque, ce qui ne l'empêcha pas d'appeler à voter pour Edouard Benes, candidat à la présidence de la République en 1935. Le catholicisme politique slovaque apparaît donc principalement louvoyant.

Beaucoup plus dogmatique apparaît le catholicisme de son successeur M^{gr} Jozef Tiso (1887-1947), proche de Hlinka, ministre dans le gouvernement tchécoslovaque en 1927-1929. A partir de 1933, il remet en cause le travail commun avec les Tchèques et versa de plus en plus ouvertement dans le sécessionnisme. Après les accords de Munich en septembre 1938, il saisit l'opportunité de l'affaiblissement de Prague pour décréter avec l'accord d'Hitler l'indépendance d'un Etat slovaque fantoche dont il se proclame le dictateur (*vodca = Führer*). Il demeura dans la dépendance nazie tout au long de la période de 1938 à 1945, la pression s'accroissant avec l'invasion nazie à l'été 1944. Entre 1938 et 1945, 75% du commerce s'effectua avec le III^e Reich. Sur le plan intérieur, M^{gr} Tiso inaugura une politique cléricale et la chasse aux juifs, livrés à la frontière du protectorat de Bohême-Moravie. L'ordre fut assuré par une milice au nom emblématique, « Garde Hlinka », alors même que l'abbé Hlinka n'avait pris aucune part à sa création. Cette expérience de sécession slovaque a laissé un traumatisme ambigu chez les Slovaques, mêlant fierté d'une indépendance nationale et honte d'une dépendance idéologique à l'égard du III^e Reich. Une ambiance catholique passablement instrumentalisée a prévalu lors de cette sinistre période.

Si bien que la voie fut aisée pour les communistes après 1945 pour accuser le régime de M^{gr} Tiso de « clérico-fascisme », expression schématique mais assez exacte pour caractériser le régime mêlant réaction cléricale et idéologie fasciste agrarienne. M^{gr} Tiso fut arrêté en 1945, jugé, condamné et, fait rare pour un ecclésiastique, pendu le 18 avril 1947. Au total, l'intervention catholique dans le champ politique slovaque a laissé un souvenir ambigu, recouvert par la chape communiste après 1948.

Une foi contemporaine malmenée

La tolérance de la Première République

Le programme d'indépendance des Tchèques tel qu'il se définit dans les années d'avant-guerre appelle à la dissociation de l'Eglise catholique et de l'Etat. Masaryk est partisan d'une laïcité proche de la conception française. La France est un modèle : présidence de sept ans, bicaméralisme, suffrage universel (y compris pour les femmes, électrices et éligibles) sont repris dans la République de Masaryk. Après 1918, le nouvel Etat tchécoslovaque pratique un laïcisme digne de Ferdinand Buisson. Naquit une Eglise tchécoslovaque autonome qui compta jusqu'à 750 000 fidèles, souvent liés au parti socialiste national (centriste) dans un esprit gallican. Le terme de laïcité (*laickost*) existe bien dans la langue tchèque, l'adjectif *laicky* se traduit cependant plutôt par « profane » en français. Mais à une laïcité de combat aux concepts incertains, le gouvernement encore précaire préfère deux axes politiques en matière religieuse : d'une part, la reconnaissance et l'égalité de toutes les religions. Ainsi, la constitution de 1920 reconnaît dans son article 121 que « la liberté de conscience et de confession est garantie » et dans son article 124, que « toutes les confessions religieuses sont égales devant la loi ». Ce qui revient à contenir la prééminence catholique et promouvoir une plus juste reconnaissance des cultes protestant et juif.

D'autre part, une pratique gouvernementale unanime. C'est une conséquence directe de la conception élevée et humaniste de Masaryk de la politique, mais aussi des réalités géostratégiques qui rendent précaires la naissance et la consolidation de la Tchécoslovaquie au début des années 1920. Malgré ces deux axes, les articles précités

sont significativement *précédés* par une affirmation à valeur constitutionnelle tout à fait originale (jusqu'à nos jours), dans l'article 119 : « L'enseignement public sera organisé de manière à ne pas s'opposer aux résultats de la recherche scientifique ». Il faut y voir une véritable affirmation laïque contre les dogmes catholiques qui imposaient une lourde chape sur l'enseignement et la recherche dans l'Autriche-Hongrie d'avant 1914.

Cette volonté laïque pondérée d'éviter les heurts dura jusqu'au 6 juillet 1925, date de la commémoration de l'exécution de Jan Hus sur le bûcher à Constance en 1415. Le gouvernement, malgré les réticences des ministres catholiques et les appels à la prudence de Masaryk, choisit de donner une audience particulière à ces cérémonies à la mémoire d'un grand patriote tchèque, mais considéré comme hérétique par le Vatican. Scandalisé, le nonce papal Francesco Marmaggi quitta Prague de manière ostentatoire. Le gouvernement tchécoslovaque rétorqua en rompant les relations avec le Vatican, ce que désapprouvèrent les partis catholiques qui, aux élections législatives suivantes, enregistrèrent une légère progression de 7,5% en 1920 à 9,7% et 31 sièges en novembre 1925, ce qui était loin de rallier les 76,2% de la population se déclarant catholique romaine. La crise se conclut par un *modus vivendi* signé le 20 janvier 1928 par le ministre des Affaires étrangères Edouard Benes (qu'à tort, donc, les milieux catholiques accusaient de franc-maçonnerie antivaticane) qui aboutissait non seulement à calmer les esprits, mais aussi à donner aux catholiques tchécoslovaques leur indépendance par rapport à leur supérieur précédent, l'archevêque étranger d'Esztergom en Hongrie. L'apaisement amena en fin de compte en 1935 le Vatican à pousser l'abbé slovaque Hlinka à voter pour la candidature d'Edouard Benes à l'élection présidentielle, ce qui prouve bien que Benes n'était plus considéré comme un abominable sans Dieu.

La nouvelle tolérance religieuse de la République tchécoslovaque apparaît aussi dans le statut favorable des juifs dans la Constitution de 1920. En effet, un dispositif astucieux distinguait juridiquement la citoyenneté et la nationalité. Tous les habitants de la République étaient reconnus citoyens tchécoslovaques égaux, quelles que soient leur langue, religion ou appartenance ethnique. Mais lors des recensements, chaque citoyen pouvait se voir reconnaître sur sa demande une nationalité particulière : tchécoslovaque, tchèque, slovaque, allemande, polonaise, hongroise, ruthène, tzigane ou – originalité – juive. Cette caractérisation, non obligatoire, ne servait nullement à opérer des ségrégations entre citoyens, mais bien au contraire à ouvrir des droits collectifs. Ainsi, lorsqu'une minorité atteignait un certain seuil (10, 25 ou 50%) dans une circonscription, elle obtenait la création respectivement d'heures de cours, de classes spécifiques ou d'écoles entières financées par la République. Ce système, gravé dans le marbre de la Constitution (article 132), parvint à ce paradoxe que des circonscriptions comprenant une importante minorité germanophone ou magyarophone furent comparativement surdotées en écoles. Ce fait est rarement mentionné par les détracteurs de la situation des minorités dans la Tchécoslovaquie de Masaryk.

Les principaux bénéficiaires de ce système valorisant pour les minorités furent les citoyens juifs, à tel point que les organisations sionistes internationales remercièrent chaleureusement Masaryk du bon traitement accordé aux juifs tchécoslovaques ¹⁰.

Dans les années trente, cette même Tchécoslovaquie devint le refuge de bien des juifs d'Europe, à commencer par ceux d'Allemagne ¹¹. Cette politique bienveillante et protectrice suscita même, par un effet pervers, un antisémitisme à l'encontre de Masaryk, « accusé » à tort d'être judéophile, pire, dans la presse catholique de bas étage, d'être le fils d'un père juif caché ¹². Ces milieux antisémites hyper-minoritaires lui faisaient payer son rôle de défenseur du juif Léopold Hilsner dans un procès truqué en 1899, à l'instar du rôle joué par Zola dans l'affaire Dreyfus ¹³. Ce genre de calomnies marginales témoigne à rebours de l'extraordinaire tranquillité (pour l'Europe centrale et orientale) de la situation religieuse entre les deux guerres en Tchécoslovaquie, qui n'enregistra pas un seul pogrom.

Les catholiques représentaient censément le premier groupe religieux du pays. En réalité, la transcription politique dans les urnes était médiocre, traduisant l'effacement de ce marqueur électoral qui était la conséquence de décennies de sécularisation et, plus encore, de défiance à l'égard de la foi officielle imposée par les gouvernements des Habsbourg depuis plusieurs siècles. Le parti populaire (catholique) de M^{gr} Sramek, pilier durable de la large coalition gouvernementale allant du centre gauche au centre droit à cinq partis (*Petka*), ne dépassa jamais 10% des suffrages entre les deux guerres dans la partie tchèque de la République. Il en allait tout autrement en Slovaquie comme on a vu, mais le poids des catholiques slovaques ne suffisait pas à peser sur la marche de la République. M^{gr} Sramek, en évitant les éclats, prenant acte de la nouvelle situation des catholiques dans une démocratie pluraliste s'acquiesça une certaine estime, qui lui valut d'être propulsé à la tête du gouvernement en exil à Londres lors de la Seconde Guerre mondiale.

Bref, la République de Masaryk pratiqua une laïcité exemplaire, tolérante, où chacun, croyant ou pas, trouva sa place sans discrimination.

L'anticléricalisme communiste

La situation changea du tout au tout après la Seconde Guerre mondiale. Ne revenons pas sur la période de la guerre : le protectorat de Bohême-Moravie commandé sous la dictature de Reinhardt Heydrich comme le régime cléricalo-fasciste de M^{gr} Tiso en Slovaquie ne furent propices ni à la libre pensée, ni à une foi apaisée, quelle qu'elle fût. De 1945 à février 1948, après le temps des sanctions des criminels, un retour à la normale permit d'en revenir aux pratiques tolérantes de la République de Masaryk, sous la présidence d'un Edouard Benes rétabli dans sa fonction. Cela ne dura même pas trois ans.

Après le coup de force des communistes en février 1948, la défenestration douteuse en mars du ministre des Affaires étrangères Jan Masaryk, fils du président Thomas Masaryk, le retrait puis le décès prématuré du président Benes en septembre 1948, la voie fut libre pour les communistes. Au nom d'une idéologie très sommaire, fut organisée la chasse aux prêtres, entre autres opposants. Des procès truqués furent montés contre nombre d'entre eux, les biens d'Eglise furent nationalisés (ils étaient certes nombreux) et furent parfois affectés à d'autres fonctions, académiques (le couvent Emaüs de Prague), muséales (la basilique Saint-Georges au Château de Prague) voire agricoles (le couvent de Brevnov à Prague). Les séminaires pour la préparation des prêtres étaient presque vides et étudier la théologie relevait quasiment

d'un acte héroïque à cette époque. A partir de 1952, les prêtres étaient installés par le régime communiste, ce qui les décrédibilisa.

Le régime communiste déploya un anticléricalisme d'Etat, qui voyait en tout croyant un suspect. En 1950, au début de la dictature communiste, 96% des habitants de Tchécoslovaquie se déclaraient croyants et 60% de la population totale était catholique. Ne pouvant éradiquer cette foi populaire, le régime sollicita la tradition hussite. Des historiens stipendiés biaisèrent leurs analyses pour y voir un mouvement prolétarien rural en plein XV^e siècle. Le régime suscita une collaboration de la petite Eglise protestante hussite qui commit la maladresse d'accepter, ce qui l'amena dans un discrédit presque équivalent à celui de l'Eglise catholique encore trop nostalgique des Habsbourg en 1918. Quelques Tchèques et plus encore les Slovaques, selon les traditions clivées, revinrent vers l'Eglise catholique clandestine auréolée de son prestige de martyr. Beaucoup plus de fidèles encore s'éloignèrent de toute foi, y compris communiste, généralisant une sorte de relativisme désabusé, très largement partagé par les Tchécoslovaques jusqu'à la fin des années 1980.

Cet anticléricalisme d'Etat n'était pas dépourvu d'ambiguïté : ainsi l'ancien président de la République communiste Gustav Husák, premier anticlérical en chef mais Slovaque d'origine, eut droit après sa chute à des obsèques religieuses en novembre 1991 à Bratislava. Retrouvait-il par là l'atavisme catholique slovaque ? Bref, les quatre décennies de communisme laissèrent la population tchécoslovaque dans une situation de désarroi en 1989, au moment où éclata la révolution de velours.

Le désarroi depuis 1989

Un agnosticisme largement partagé

Elargissons le panorama. A part en France, le mot « laïcité » n'apparaît dans aucune des vingt-quatre autres constitutions de l'Union européenne et, à notre connaissance, dans aucun texte européen. Juridiquement elle est inexistante. La République tchèque et la Slovaquie ne sont donc pas des exceptions de ce point de vue. Dans ce contexte large, en Europe centrale, la laïcité est peu prise en compte en tant que valeur civique. Les religions cherchent à s'y réimplanter dans le cadre du vide idéologique, consécutif à l'effondrement du bloc soviétique. La seule religion vraiment dominante que n'importe quel observateur peut constater est celle du profit privé, de l'argent facile et du mercantilisme débridé. Face à ce mouvement général dénué de tout idéalisme, la laïcité pourrait constituer un recours idéologique rénovateur, mais, à part en République tchèque, il n'existe guère, le plus souvent, de tradition culturelle historique favorable à cette prise de conscience et les organisations associatives à caractère laïque sont peu développées et peu aidées par le mouvement laïque international. En outre, le souvenir pénible des années d'athéisme d'Etat dont étaient imprégnés les anciens régimes prosoviétiques, nécessite une définition claire et délicate de la laïcité, tant sociale qu'institutionnelle. Les partisans des valeurs citoyennes non cléricales doivent se battre (difficilement) contre les résurgences religieuses plus ou moins décrédibilisées par leur ancienne coopération partielle et formelle avec les régimes autoritaires prosoviétiques.

Depuis 1989, le critère juridique de la séparation de l'Eglise et de l'Etat – outre la France – est appliqué en Hongrie, en Lettonie, en République tchèque, en Slovaquie et en Slovénie. Rappelons que la situation sur le continent européen est très diversifiée. Des vingt-cinq pays de l'Union, sept Etats connaissent un régime de « religion d'Etat » : Danemark, Finlande, Norvège et Suède (luthéranisme), Grèce (orthodoxie), Grande-Bretagne (anglicanisme), Malte (catholicisme). Sept autres professent la séparation des Eglises et de l'Etat : Hongrie, Lettonie, Portugal, République tchèque, Slovaquie et Slovénie. La France est le seul pays à se proclamer laïque dans sa Constitution. Enfin, quinze pays ont signé des concordats ou accords bilatéraux avec le Saint-Siège pour régir les relations entre l'Eglise catholique et l'Etat : Autriche, Espagne, France (Alsace-Moselle), Italie, Portugal, Luxembourg, Estonie, Hongrie, Lettonie, Lituanie, Malte, Pologne, Slovaquie, Slovénie et la République tchèque (jamais ratifié). En Allemagne, le Saint-Siège a signé un accord avec quatorze des seize *Länder*. Dans cette série, on voit donc bien que plusieurs pays de l'Europe centrale (mais la France aussi, partiellement) sont à cheval sur deux statuts juridiques : une séparation de l'Eglise et de l'Etat coexiste avec un concordat ou des accords bilatéraux avec le Vatican.

Les accords qui régissent les rapports diplomatiques entre Etats sont une chose, les pratiques dans tel ou tel Etat en sont une autre. En Tchécoslovaquie, l'attitude qui a prévalu après 1989 dans l'Eglise catholique a suscité un sentiment mitigé dans la population. Cette Eglise, qui aurait pu se présenter en martyr du communisme, a favorisé le retour de prélats exilés en Allemagne qui avaient pris des habitudes assez éloignées des réalités du « communisme réel » des démocraties populaires. A côté de prêtres restés souffrir au pays, les prélats exilés ont fait montre d'une rapacité dans la récupération – légitime – de leurs biens confisqués, sans égard pour les usages sociaux et les habitudes qui s'étaient prises pendant quatre décennies. Ainsi, la récupération du monastère de Zbraslav qui abritait la collection de sculptures modernes du Musée national au milieu des années 1990 par le riche ordre des Cisterciens a suscité des vagues qui ont amené l'Ordre à composer. Ce monastère abrite désormais une collection d'art asiatique plus anodine. Ce type de comportement a suscité la réprobation et aggravé le désarroi d'une population désorientée. L'athéisme étant largement associé à l'ancien régime, la population surtout tchèque est en état d'apesanteur spirituelle, un agnosticisme populaire, qui se traduit par le vide des magnifiques églises baroques qui parsèment ce pays, tandis qu'elles sont remplies en Slovaquie.

Inutile de préciser que ce vide a été partiellement rempli par toutes sortes de sectes, dont les très actifs Témoins de Jéhovah qui exploitent une législation inexistante contre les sectes et plus encore un très grand libéralisme spirituel, logique après quatre (cinq avec la période nazie) décennies de « pensée captive »¹⁴. Là s'arrêtent les analyses générales, car pour cerner de plus près l'état de la laïcité, il importe maintenant de poursuivre par l'étude successive du cas tchèque puis slovaque, non seulement en raison d'une longue histoire clivée comme on a vu, mais à cause de la séparation juridique (« le divorce de velours ») survenue le 1^{er} janvier 1993.

La République tchèque

La République tchèque, constituée de la Bohême et de la Moravie médiévales, compte dix millions d'habitants et est entrée dans l'Union européenne en mai 2004. Selon le dernier recensement de la population tchèque en 2001, la majorité absolue (59%) se déclare sans confession religieuse, voire athée. Ce chiffre est à rapprocher des statistiques françaises : près d'un quart (24,5%) seulement des Français se disent sans religion¹⁵. Une minorité de 31% a déclaré son adhésion aux Eglises (27% à l'Eglise catholique, 4% aux Eglises protestantes ou orthodoxes). En comparaison avec les résultats du recensement de 1991, la quantité des croyants actifs a diminué de 12%. Telle est la situation une quinzaine d'années après la révolution de velours : le nombre des croyants en République tchèque est réduit, sans doute le plus bas d'Europe, et continue de baisser. Les résultats de ce recensement ont même montré que 59% des Tchèques se déclarent athées. Au nord du pays, il y a même plus de 70% des habitants qui ne croient pas en Dieu. En raison de ces chiffres, les Tchèques ont acquis la réputation de nation la plus athée d'Europe. Certaines statistiques mentionnent l'Albanie comme la nation la plus athée, mais la majorité des Albanais, après la chute du totalitarisme, ont rallié non l'athéisme, mais la religion musulmane.

Paradoxalement, le plus grand éloignement par rapport à la foi a été constaté entre les années 1991 et 2001, à une époque de liberté religieuse absolue. En 1991, après quarante ans de servitude des Eglises et d'athéisme forcé, 34% des habitants se sont déclarés athées. Au bout de dix ans, ce chiffre a grimpé jusqu'aux 59% cités ci-dessus. Les Eglises qui ont perdu le plus de membres sont : l'Eglise catholique (- 47%), les protestants (- 74%), et l'Eglise hussite tchécoslovaque (- 34%). Au contraire, la secte des témoins de Jéhovah, qui a obtenu à cette époque l'autorisation officielle d'exercer son activité, a progressé de 43%.

La République tchèque est donc nettement moins catholique que les autres pays d'Europe centrale. Alors le pape polonais Jean-Paul II y a effectué un *forcing* en direction du gouvernement tchèque et du président Václav Havel, qui ne cachait pas sa catholicité. Il réclama la restitution des biens du clergé (600 bâtiments), l'enseignement de la religion dans les écoles d'Etat, la présence d'aumôniers catholiques dans les hôpitaux et les prisons, une lutte contre la non-croyance et l'indifférence religieuse ainsi que le retour à l'interdiction de l'interruption volontaire de grossesse, largement entrée dans les mœurs des Tchèques.

La réponse du gouvernement social-démocrate de Milos Zeman a été minimaliste : restitution généreuse de biens confisqués par les communistes, reconnaissance juridique des religions traditionnelles, mais aussi enregistrement des groupes philosophiques et religieux par le ministère de l'Intérieur avec une simple vérification de leur respect des droits de l'homme. Selon la Constitution tchèque de 1992, le président de la République prête serment sur l'honneur... et sur rien d'autre. La liberté religieuse est garantie par plusieurs articles (2, 3, 15 & 16) de ladite constitution. Malgré la séparation institutionnelle entre Eglises et Etats, l'Eglise catholique tchèque (comme l'Eglise hongroise) bénéficie néanmoins toujours d'importantes subventions directes, notamment pour l'entretien des bâtiments et par le soutien à des fondations privées comme Caritas, mais les prêtres ne sont pas des fonctionnaires.

Le traité constitutionnel européen a été l'occasion d'une nouvelle mise en question du statut de la religion dans les constitutions des Etats européens. La droite tchèque du parti du président ultra-libéral Václav Klaus, qui a succédé en 2003 au président Václav Havel et qui axe habituellement son discours politique exclusivement sur l'économie de marché, prend ses distances avec l'immixtion de l'Eglise dans la politique. Pourtant, en 1997, le gouvernement tchèque alors présidé par Václav Klaus, alors simple Premier ministre mais omnipotent, a été de ceux qui ont poussé en ce sens. Dix gouvernements (allemand, italien et autrichien, plus tard portugais, puis polonais, espagnol, irlandais, hongrois, tchèque, slovaque) voulurent ajouter « les valeurs de ceux qui croient en Dieu », extrait du préambule de la Constitution polonaise, à celui des projets préparatoires à la Constitution européenne. La Belgique, la Hollande et la France, seul pays où la laïcité est constitutionnelle, s'y sont énergiquement opposées. Comment expliquer cette incohérence apparente entre une distance affichée à l'égard de la religion et la revendication de ce préambule ?

Compte tenu du poids médiocre des électeurs catholiques (un quart), malgré des scrutins régulièrement serrés, la vraie raison est ailleurs. Selon une dépêche de Radio Prague du 29 juin 2001, le député Jan Zahradil du Parti civique démocrate (ODS) de Václav Klaus, alors devenu président de la Chambre des députés, a mis en garde contre certaines clauses que contiendrait le projet d'accord (de fait, un concordat) en cours de négociation entre la République tchèque et le Vatican. Des clauses qui, à son avis, seraient rejetées par la Chambre des députés. Elles auraient dû faire obligation à l'Etat tchèque, envers et contre le principe de neutralité, de soutenir l'enseignement religieux dans les établissements scolaires et auraient engagé l'Etat à régler les problèmes patrimoniaux de l'Eglise. Ce qui est en jeu, ce sont des ressorts de longue durée de l'histoire tchèque, à savoir le spectre honni du retour d'une Eglise officielle comme à l'époque des Habsbourg. Finalement, le concordat a été rejeté par une conjonction parlementaire de députés ODS, communistes et certains sociaux-démocrates. La situation diplomatique entre Prague et le Vatican en est restée au *statu quo*, avec un nonce accrédité à Prague et un ambassadeur tchèque au Vatican.

Comme dans l'entre-deux-guerres, on pourrait soupçonner le poids des francs-maçons dans cette défiance qui atteint tous les partis de gauche mais aussi de droite. La franc-maçonnerie tchèque aurait été recréée le 17 novembre 2000¹⁶. Mais, en 2005, la franc-maçonnerie tchèque a fêté ses quinze ans, tout au moins la franc-maçonnerie moderne, celle de l'après révolution de velours. Bien entendu, ces loges ont été mises en sommeil pendant la guerre et si le travail a ensuite repris, il a dû être interrompu en 1951 car les loges étaient infiltrées par les communistes. La franc-maçonnerie tchèque, plus précisément la Grande Loge de la République tchèque, est, à l'heure actuelle, composée d'environ 300 membres, les autres obédiences comptent quant à elles entre 150 et 200 membres, bien loin des quelque 3 500 francs-maçons tchèques et allemands de l'entre-deux-guerres. L'influence des francs-maçons a déjà été discutée pour la période de l'entre-deux-guerres. Même s'ils peuvent avoir une certaine influence, il est impensable qu'à eux seuls, dix fois moins nombreux qu'autrefois, ils puissent contribuer à faire désertier les églises de nos jours.

Serait-ce l'enseignement tchèque qui pourrait expliquer la désertion des églises ? En Europe, la République tchèque – avec la France et la Hongrie exclusivement

– présente une singularité, c'est l'absence d'enseignement spécifique consacré au fait religieux, l'information en ce domaine étant intégrée dans les programmes d'histoire comme en France en 5^e et en 1^{re}. Cette singularité est compensée par le fait que les ministres du culte peuvent dispenser un enseignement dans les locaux des écoles sur demande des familles. L'enseignement relativement laïcisé n'est donc pas non plus la bonne explication.

Il ne suffit pas de constater la baisse de la pratique religieuse pour en déduire une supposée montée de la laïcité en République tchèque. Les résultats du dernier recensement de 2001 montrent que l'attitude des Tchèques à l'égard de la vie spirituelle a connu des changements assez spectaculaires ces derniers temps. Alors que les Églises traditionnelles perdent leurs membres, la spiritualité est en hausse¹⁷. Même parmi les athées qui se déclarent sans foi, beaucoup affirment croire en une « une certaine spiritualité » : force naturelle, énergie cosmique et autres. Beaucoup plus nombreux sont également les rangs de ceux qui croient en une forme quelconque de vie posthume (réincarnation, OVNI, « ufologie »), qui célèbrent des fêtes païennes (celtiques ou préchrétiennes), qui vénèrent des divinités païennes ou qui méditent dans des centres pseudo-bouddhistes. Ni les religions orientales traditionnelles, ni l'islam n'ont rallié un nombre important de fidèles parmi les Tchèques, qui se laissent attirer plutôt par les sectes issues des religions orientales (Hari Krishna) ou les Témoins de Jéhovah. 73% des Tchèques croient en la télépathie, un tiers de la population croit dans la force des amulettes diverses, dans les devins, astrologues et autres¹⁸. Le mysticisme diffus a remplacé les Églises, sérieusement déconsidérées. Tous ces faits témoignent non seulement d'une désaffection pour les religions traditionnelles, mais d'un désarroi.

Il est difficile de cerner les causes de ces changements radicaux dans l'attitude à l'égard des valeurs spirituelles. Certes, cette évolution est due dans une large mesure au régime communiste d'autrefois, mais elle résulte également de l'incapacité de l'Église (surtout de l'Église catholique) à répondre aux changements sociaux qui se sont produits très rapidement après la révolution de 1989. À partir de 1952, les représentants de l'Église ont été installés exclusivement par le régime communiste. Or, quelques exceptions mises à part, ce régime n'a pas permis aux ecclésiastiques lettrés et aux personnes capables d'instruire les générations futures d'accéder au pouvoir dans la gestion des affaires religieuses. L'Église « souterraine » illégale, qui s'est formée entre les années cinquante et soixante-dix du XX^e siècle n'a pas pu rejoindre l'espace public et n'a pas réussi non plus à former un nombre suffisant de prêtres aptes à assurer le service du pastorat immédiatement après la chute du régime. Dans le district de Pisek en Bohême du Sud, seize paroisses sont inoccupées, sans prêtres aujourd'hui, seize ans après la révolution de 1989. Les prêtres en place ont déjà atteint un âge trop avancé, certains exercent même leur ministère à l'âge de quatre-vingts ans ou plus. Dans certains cas ont été installés des prêtres venant de Slovaquie ou de Pologne où la situation est plus favorable. Ce procédé permet d'assurer les offices au moins les dimanches et jours de fêtes chrétiennes. Une situation semblable régnait au sein des ordres religieux, qui ont été officiellement interdits sous le régime totalitaire. Dans ce contexte de carence de formation et d'encadrement, la plupart des prêtres assurant la gestion des affaires religieuses n'étaient pas capables de réagir à la nouvelle

demande de religion qui est apparue après la chute du communisme. En outre, le développement des médias libres a eu pour conséquence une présentation souvent négative des Eglises, notamment de l'Eglise catholique : celle-ci a été fréquemment accusée de s'intéresser davantage aux restitutions des propriétés confisquées par les communistes qu'aux citoyens eux-mêmes. Les milieux politiques, eux aussi, sont restés majoritairement hostiles à l'égard des Eglises traditionnelles, en renouant ainsi avec la tradition de la Première République (1918-1938), où l'Eglise catholique a perdu beaucoup de son crédit auprès des Tchèques après la dissolution de l'Empire austro-hongrois. Une telle analyse de la religiosité en République tchèque pourrait sembler assez négative et les faits incitent effectivement à s'interroger. Il est permis de se demander si la déprise religieuse est d'ores et déjà irréversible en République tchèque. La hiérarchie de l'Eglise catholique tchèque essaie de se rasséréner en affirmant que les croyants actuels sont certes peu nombreux, mais vraiment fidèles. Même si leur nombre ne représente que 1 ou 2% de la population tchèque totale, ils y voient un potentiel d'espérance qui n'est pas sans rappeler les débuts de l'Eglise chrétienne. Il n'est pas vraiment certain que la laïcité au sens occidental soit gagnante, puisque l'agnosticisme populaire n'exclut pas le mysticisme obscurantiste des sectes, qui sont peut-être les vraies gagnantes des évolutions spirituelles de la République tchèque depuis 1989. Peut-être peut-on parler à l'échelle de la société tchèque entière de sécularisation sans laïcisation.

Le maintien d'un particularisme slovaque

La Slovaquie, qui entra dans l'Union européenne en mai 2004, est un petit pays de 5,4 millions d'habitants situé au sud de la Pologne, le pays natal de Jean-Paul II. Sa langue est assez proche du polonais.

En principe, l'Etat et la religion y sont séparés : l'article 1^{er} de la Constitution de 1993 consacre le principe de laïcité et indique que « la République slovaque n'est liée à aucune idéologie ni à aucune religion ». Mais le préambule en appelle dans son deuxième alinéa, à « l'héritage spirituel de Cyrille et Méthode », les deux évangélistes de la Slovaquie. Le drapeau slovaque présente une vaste croix (qui ressemble à la croix de Lorraine). Là réside l'ambiguïté officielle slovaque.

En pratique, l'emprise catholique pèse sur la société slovaque du début du XXI^e siècle. Les crucifix sont présents sur les murs des salles de classes des écoles publiques malgré la législation. Cette emprise se ressent aussi sur la télévision slovaque. Le parti national slovaque, héritier de M^{gr} Tiso et du clérical-fascisme, pèse lourd dans la vie politique slovaque pour constituer une majorité gouvernementale, comme on peut l'observer à la fin du printemps 2006. L'opinion des « sécularistes et libres penseurs » a les plus grandes difficultés à s'exprimer. En dépit de leurs multiples demandes, ils n'ont pratiquement aucun accès aux médias. Les violations de cette condition évidente de pratique démocratique constituent l'objet d'une action militante intense des rares laïques slovaques. Les organisations laïques françaises sont sollicitées pour les soutenir, sans grand écho.

Le docteur Skoda de la société *Prometheus* de Slovaquie revient sur les conséquences de la Révolution de velours de 1989. « Avant », disait-il, « une des principales demandes de l'Eglise catholique était la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

Le contraire s'est passé. En 1992 déjà, 80% des fonctionnaires ont été remplacés par des personnes se déclarant religieuses. Depuis, les postes des dignitaires politiques ont été mis sous le contrôle de l'Eglise. Les positions clés dans l'administration sont occupées par des adhérents ultrafidèles des partis politiques chrétiens. Il mérite d'être mentionné que le président de l'Assemblée nationale slovaque est le neveu du nonce du pape en Biélorussie. L'Etat a restitué à l'Eglise catholique d'énormes propriétés, parmi lesquelles certaines n'ont jamais appartenu à l'Eglise. Ces propriétés sont exemptes de taxe, elles reçoivent d'importantes subventions et aides provenant des recettes payées aussi par les non-croyants. L'Eglise n'est pas tenue de rendre compte de l'utilisation exacte de ces subventions ».

La Slovaquie du Premier ministre chrétien-démocrate Mikulas Dzurinda a signé en 2001 un traité fondamental avec le Vatican qui « fait des catholiques slovaques des citoyens de première classe. [...] L'avortement sera interdit, et l'enseignement de la religion, une matière obligatoire à l'examen ». Ce concordat qui ne dit pas son nom n'est, en réalité, que partiellement appliqué.

Le pape Jean-Paul II est venu trois fois en Slovaquie depuis 1989. La première fois en 1990, quelques mois seulement après la chute du régime communiste, et la deuxième en 1995, deux ans après la partition à l'amiable d'avec la République tchèque à l'époque de l'ex-communiste Meciar reconverti au nationalisme. La troisième et dernière fois en 2003. Dès son arrivée à Bratislava, Jean-Paul II a appelé la Slovaquie à nourrir de sa tradition chrétienne la nouvelle identité de l'Europe, lorsqu'elle allait rejoindre l'UE l'année suivante. Le pape est arrivé à Bratislava, pour un voyage de quatre jours en Slovaquie, un pays postcommuniste où l'Eglise catholique a regagné sa forte influence. Là est toute la différence avec la sœur tchèque. Dès l'atterrissage sur le vieil aéroport de Bratislava, plus d'un millier de fidèles se sont rassemblés dans l'espoir de l'apercevoir, témoignant d'une ferveur inconnue à l'ouest de la Morava. Le voyage conduisit le pape dans les villes de Bratislava, la capitale où il revint dormir chaque soir, de Trnava, Banská Bystrica et Rožnava. Au dernier jour de son voyage à Bratislava, il béatifia deux victimes des persécutions communistes, figures héroïques de l'Eglise catholique slovaque, l'évêque Vasil Hopko (1904-1976) et la sœur Zdenka Cecilia Schelingová (1916-1955). Il s'agissait clairement de poursuivre le combat anticommuniste auquel s'est identifié ce pape. Ces trois voyages n'ont pas vraiment fait avancer la législation dans le sens du concordat de 2001. Le cas de M^{gr} Tiso, le dirigeant de la Slovaquie clérico-fasciste pendu en 1947, est considéré comme douloureux, mais le Vatican n'est pas allé jusqu'à oser le réhabiliter. Piètre consolation pour un mouvement laïque en difficulté en Slovaquie, malgré la Constitution et malgré la législation. Les huit années achevées en juin 2006 de pouvoir chrétien-démocrate du Premier ministre Mikulas Dzurinda ont certes permis à la Slovaquie de rallier l'Union européenne en 2004, mais elles n'ont guère permis le progrès de l'idée laïque en Slovaquie. La Slovaquie demeure une puissante terre catholique.

Conclusion

Au terme de cette analyse, les traditions historiques apparaissent d'une singulière pesanteur en République tchèque et en Slovaquie en matière de laïcité. Non pas de

manière réductrice comme on s'y plaît à Prague ou Bratislava pour dénoncer les méfaits (indubitables) des quatre décennies de communisme. Mais ces traditions dessinent deux paysages spirituels contrastés.

D'un côté, une société tchèque en désarroi religieux, ce qui ne signifie pas forcément ralliée à l'idée de laïcité. C'est le résultat d'une très longue tradition – jusqu'au Moyen Âge hussite – de défiance à l'égard d'une pensée religieuse unique, surtout si elle est imposée de force par le pouvoir. Ce désarroi a été conforté par la maladresse du président Václav Havel, grand humaniste à la catholicité voyante et par le paganisme affairiste revendiqué de son adversaire, Václav Klaus. L'irrégion est-elle le terreau de la laïcité, ce n'est pas sûr, surtout lorsque d'autres icônes (la réussite, l'argent, la célébrité) occupent l'espace public. A la question posée par Jean-Philippe Schreiber et thématisée par Patrick Cabanel sur l'hypothèse d'une exportabilité du concept de laïcité à la française, le cas tchèque apporte une réponse mitigée : même dans le cas d'une société très sécularisée, la laïcité demeure un combat.

De l'autre, une société slovaque où l'idée de laïcité ne paraît pas être une urgence. Le chrétien-démocrate européeniste Mikulas Dzurinda, Premier ministre de la Slovaquie du tournant du siècle, a préféré jouer le précaire unanimisme sur l'engagement européen plutôt que l'application stricte des principes constitutionnels et légaux de la laïcité. Il s'est gardé d'appliquer les clauses les plus rétrogrades du concordat. Compte tenu de l'état de fragilité identitaire de la Slovaquie des années 1990 de l'ère du nationaliste Meciar, peut-on lui en vouloir de sa tiédeur laïque ? La laïcité peut-elle être dissociable de l'instauration d'une vraie démocratie ?

En fin de compte et afin de répondre à la question initiale posée en introduction, la séparation des Tchèques et des Slovaques en 1993 résulte certes de pesanteurs historiques, de facteurs économiques, d'opportunismes politiques carriéristes, d'oppositions de personnalités comme Václav Klaus et Vladimír Meciar, mais il est patent que l'asynchronie dans le domaine de la laïcité a joué un très grand rôle dans ce divorce de velours.

Notes

¹ Anna PETITOVA-BÉNOLIEL, *L'Eglise à Prague sous la dynastie des Luxembourg (1310-1419)*, Hilversum, Verloren, 1996.

² Marcelle DENIS, *Comenius, une pédagogie à l'échelle de l'Europe*, Berne, Peter Lang, 1992.

³ Alain SOUBIGOU, *Thomas Masaryk*, Paris, Fayard, 2002.

⁴ Tomas G. MASARYK, *Zrcadlo katechetum* [un miroir tendu aux catéchètes], Prague, Cas, 1906. Accessible en allemand : *Ein Katechetenspiegel*, Francfort, Neuer Frankfurter Verlag, 1907.

⁵ Bernard MICHEL, « Le sabotage des emprunts de guerre autrichiens par les banques tchèques », dans *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 15, avril-juin 1968, p. 321-339.

⁶ *Le requiem pour un Empire défunt* de François Fejtö en est un exemple affligeant.

⁷ Selon des informations de Petr Jirounek, Grand maître de la Grande Loge de la République tchèque, de Marc Verdier, son Grand Trésorier et membre de la loge francophone Alfons Mucha – en effet, ce graphiste tchèque qui représenta notamment Sarah Bernhardt était franc-maçon – et de Jana Cechurová, historienne et auteur d'un ouvrage de référence sur la franc-maçonnerie tchèque, *Cestí svobodní zednáři ve XX. století*, Prague, Libri, 2002.

⁸ Thomas G. MASARYK, *Nová Evropa*, juillet 1918 ; = *La Nouvelle Europe*, trad. française A. SOUBIGOU, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 45-47.

⁹ Josef E. KAROLA, « Obraz « Masaryka zednáře » v naboženské expozici z počátku 20. století » [La représentation de Masaryk en franc-maçon dans les présentations religieuses du début du XX^e siècle], dans *Naboženská dimenze Masarykova myšlení* [La dimension religieuse de la pensée de Masaryk]. *Actes du colloque d'Hodonin 1994*, Hodonín, 1995, p. 338-347.

¹⁰ Lettre à Masaryk du 11 avril 1920 de Nahum Sokolov, président du Comité des délégations juives auprès de la Conférence de la Paix à Paris, Prague, Archives de la Chancellerie de la Présidence de la République, dossier D 6863/20, folio classé D 3104/20.

¹¹ Jean-Michel PALMIER, *Weimar en exil*, Paris, Payot, 1990, p. 203.

¹² La réalité sur cette calomnie infondée a été solidement rétablie par Stanislav POLÁK, *Masarykovi rodiče a antisemitský mytus* [Les parents de Masaryk et le mythe antisémite], Prague, Ustav T. G. Masaryka, 1995.

¹³ Jirí KOVTUN, *Tajuplná vražda, případ Leopolda Hilsnera* [Un meurtre bien mystérieux, le cas Leopold Hilsner], Prague, Sefer, 1994. En français, un mémoire de maîtrise présente le dossier : Jonas DAVID-QUIGNON, *L'affaire Hilsner, une crise antisémite en Bohême à la fin du XIX^e siècle*, mémoire inédit sous la direction de Jean-François Berdah, Université de Toulouse II – Mirail, 2003.

¹⁴ Titre d'un beau livre du Polonais Czeslaw MIŁOSZ, Paris, Gallimard, 1953.

¹⁵ Etude CSA publiée par *Le Monde des religions* de janvier 2006.

¹⁶ D'après des informations actualisées fournies par une dépêche de Radio-Praha du 2 décembre 2005.

¹⁷ Selon un rapport de terrain suscité par l'association Amitié franco-tchéco-slovaque en janvier 2003, en collaboration avec le D^r Michal Podzimek, prêtre à Tanvald et Sumburk nad Desnou. Son apostolat s'étend également à Albrechtice v Jizerských Horách, Josefuv Dul et Velké Hamry. Son analyse se fonde sur les données statistiques de la BTM (Presses de la mission de Brno). Ce rapport a été traduit par mon ancien étudiant Ondrej Svec.

¹⁸ Selon l'étude CSA publiée par *Le Monde des religions* de janvier 2006 déjà citée, 34% des Français affirment croire « qu'il y a quelque chose après la mort », 22 % croire aux miracles et 21% en Dieu.

Laïcité et sécularisation en Grande-Bretagne

Andrew PRESCOTT

« Thought is prison-bound, with massive chains of old church-welding ; human capacity for progress is hindered, grated in by prison bars, priest-wrought and law-protected ; the good wide field of common humanity is over-crowded with the trunks of vast creed frauds, the outgrowth of ancient mythologies (...) Atheist, without God, I look to humankind for sympathy, for love, for hope, for effort, for aid »¹.

Charles BRADLAUGH (1833-1891)

Le moment le plus secret des délibérations du Parlement britannique se situe au début de chaque séance quotidienne. C'est la seule activité parlementaire qui ne soit pas télévisée ni rapportée au *Hansard*, journal officiel des débats du Parlement. Le public n'est pas admis à cette cérémonie. Ce mystérieux événement consiste en la récitation de prières chrétiennes avant que les membres des deux Chambres rejoignent leur place, une pratique remontant à la fin du XVI^e siècle. A la Chambre des Lords, les prières sont récitées par un évêque de l'Eglise d'Angleterre. A la Chambre des Communes, les prières sont habituellement dites par l'aumônier du *Speaker* qui préside les débats de la Chambre. La prière de la Chambre des Communes invoque l'inspiration du Saint-Esprit pour la Reine (ou le Roi), son gouvernement et les membres du Parlement et demande « qu'ils ne dirigent jamais la nation d'une mauvaise manière, par amour du pouvoir, par désir de plaire ou suivant d'autres idéaux indignes »².

Curieusement, ces prières parlementaires quotidiennes sont un aspect non controversé de la procédure parlementaire britannique. Bien plus, les membres des deux chambres du Parlement semblent tenir à ce que cette procédure reste privée³. Manifestement, l'idée que la religion ne devrait pas figurer dans le travail de l'institution gouvernant la nation n'est pas très répandue. Il semble même que, de l'avis général, il devrait y avoir plus de religion plutôt que moins. Une proposition récente d'un député travailliste musulman de doter la Chambre des Communes d'un espace de prière multiconfessionnel a été accueillie avec bienveillance par le comité d'administration de la Chambre des Communes⁴. Le premier débat du Parlement écossais après sa renaissance en 1999 porta sur une motion proposant que les sessions commencent aussi par des prières. Cette motion fut adoptée par une large majorité⁵.

Peut-être n'est-il pas surprenant que des prières s'immiscent dans le gouvernement d'un pays où, depuis le XVI^e siècle, le souverain est gouverneur suprême de l'Eglise d'Angleterre et défenseur de la Foi. L'Eglise d'Angleterre continue à former un aspect important de ce que Walter Bagehot, un observateur du XIX^e siècle, appelait la « part de dignité » de la Constitution britannique. Vingt-six évêques de l'Eglise d'Angleterre siègent à la Chambre des Lords et le gouvernement exerce toujours son contrôle sur l'Eglise d'Angleterre. La nomination des évêques est une prérogative gouvernementale. Lorsqu'un poste d'évêque est vacant, une Commission des nominations royales présente deux candidats. Le Premier ministre en choisit un et le communique au souverain qui ratifie la nomination ⁶. Les biens et le capital de l'Eglise sont contrôlés par une commission indépendante qui rend des comptes au Parlement ⁷. En ce qui concerne la forme des services en usage dans l'Eglise, l'autorité est, en dernière instance, le Parlement et en 1927-1928 encore, ce Parlement a rejeté des propositions détaillées émanant de l'Eglise d'Angleterre et visant à une révision du livre de prières, préférant s'en tenir au livre de prières traditionnel de 1662 ⁸.

Pourtant, malgré un lien étroit entre l'Eglise et l'Etat, la plupart des observateurs ont tendance à considérer la Grande-Bretagne comme une société moderne laïcisée. L'éminent historien A.J.P. Taylor, dans un commentaire sur la crise du livre de prières de 1928, parla d'une « réminiscence de thèmes disparus » dans une Angleterre qui avait alors « cessé d'être, à tous points de vue, une nation chrétienne » ⁹. L'opinion de Taylor selon laquelle les relations entre l'Eglise et l'Etat en Angleterre sont d'une importance politique mineure à l'heure actuelle s'est révélée fondée en 1983, quand l'éminent *leader* socialiste Tony Benn plaida pour une dénationalisation de l'Eglise. L'argument de Benn n'était pas que l'institutionnalisation de l'Eglise compromettait le caractère laïque de l'Etat mais plutôt qu'il introduisait une « corruption subtile » qui empêchait l'Eglise de s'engager en matière sociale. La tentative de Benn de lancer une campagne sur ce sujet rencontra peu de succès. Un éditorialiste du *Times* déclara que cette question était « d'une importance marginale pour la vie de l'Eglise et de la nation » ¹⁰.

Cette réaction apathique envers le discours de Tony Benn contraste avec la fureur déclenchée par une déclaration du prince Charles en 1994 selon laquelle le souverain devrait être un « défenseur des croyances » plutôt qu'un « défenseur de la Foi ». Le prince aurait dit que le plus important était que les gens croient en quelque chose, même si ce n'est pas en l'Eglise établie : « il se fait que je crois que les sujets catholiques ont autant d'importance (que les protestants), sans parler des musulmans, des hindous et des zoroastriens » ¹¹. Le prince s'est empressé de nier qu'il était en faveur d'une séparation de l'Eglise et de l'Etat en Angleterre ¹², mais il a par la suite insisté sur le fait que, selon lui, tous les types de religion sont un remède à la division et à la fracture sociale. Ainsi, « à une époque où prévalent la sécularisation et le cynisme, il me semble essentiel que tous les gens de foi, ceux qui ressentent l'existence d'une autre dimension au-delà des limites étroites et destructrices d'une vision égocentrique du monde devraient s'assembler dans leur compréhension commune de ce qui est sacré et durable dans l'expérience humaine » ¹³.

Les réactions contrastées aux discours de Tony Benn et du prince Charles prouvent que ce qui préoccupe le plus la société britannique contemporaine n'est pas la séparation de l'Eglise et de l'Etat, mais plutôt la manière dont un Etat moderne pourrait de manière impartiale protéger et entretenir différentes formes de croyance religieuse. Hugo Young, observateur libéral, a fait remarquer que les déclarations du prince Charles de 1994 ont coïncidé avec l'annonce, par le ministère de l'Education, de ce que l'instruction religieuse dans les écoles ne se limiterait plus à la doctrine chrétienne mais accorderait autant d'attention aux autres religions. Approuvant ce changement, Young écrit qu'« il est plus légitime qu'un décret de l'Etat inculque le sens du religieux que la doctrine d'une religion particulière ». Une telle perspective se retrouve dans quelques-unes des déclarations et des mesures les plus récentes du gouvernement. En novembre 2003, Jack Straw, le ministre britannique des Affaires étrangères, s'est opposé à l'insertion de toute référence à un héritage chrétien dans la future Constitution européenne, non pour le motif que la Constitution serait un document laïque où la religion n'aurait pas sa place mais « parce que les pays ont des opinions différentes sur la nature de cet héritage ». Il a fait remarquer que dans beaucoup de pays européens vivaient d'importantes populations musulmanes, hindoues, sikhes et bouddhistes et il a précisé que cela empêchait de faire référence à l'héritage chrétien dans la Constitution ¹⁴. Dans un discours récent, Straw, qui représente une circonscription électorale où la population musulmane est importante, a déclaré qu'une des premières responsabilités du gouvernement est de « fournir un espace dans lequel les droits et la diversité des personnes de toutes confessions sont protégés et en même temps de fournir un cadre clair, dans la loi du pays, de ce qui constitue un comportement acceptable pour tous ses citoyens quelle que soit leur croyance ». Il a conclu en disant que « l'histoire de l'Europe n'est pas l'histoire simple et linéaire de valeurs laïques qui essaieraient constamment de miner les valeurs religieuses ou de les bouter dehors. L'expérience européenne est plutôt celle d'un compromis entre foi et modernité » ¹⁵.

Ainsi, pour les hommes politiques britanniques contemporains, la sécularisation protège le pluralisme religieux autant qu'elle est protégée par lui. Dans un tel contexte, la tradition française de la laïcité et le modèle établi par la loi de 1905 de la séparation de l'Eglise et de l'Etat auraient-ils encore une raison d'être ? Un éditorialiste du *Times*, qui commentait en 1906 la lutte pour la séparation de l'Eglise et de l'Etat en France, estimait que les controverses françaises rappelaient des événements antérieurs en Angleterre : « La lutte qui se déroule en France est à maints égards analogue », déclare-t-il, « à celle qui éclata dans ce pays il y a presque quatre cents ans. Les Anglais feraient bien de garder ce fait à l'esprit. Quand une voix s'élève, clamant que la religion est en danger, rappelons-nous que la revendication du droit de diriger nos propres affaires n'a pas rendu ce pays moins religieux, il l'a rendu plus religieux qu'avant... » ¹⁶. Cependant, en suggérant que les Français empruntaient une voie par laquelle les Anglais étaient passés au temps de la Réforme, le *Times* ne tenait pas compte du fait qu'à partir de 1800, l'Eglise établie d'Angleterre s'est vue progressivement privée de la plupart des importants privilèges légaux qu'elle détenait. Les préoccupations qui entraînèrent ces réformes législatives en Angleterre étaient pour la plupart semblables à celles qui sous-tendaient les événements qui se

déroulèrent de manière parallèle en France, à savoir un accès libre à des besoins humains de base comme l'éducation, les soins de santé et les enterrements non soumis à une conviction religieuse.

Contrairement à ce qui s'est passé en France, le processus législatif du XIX^e siècle qui démantela le monopole de l'Eglise d'Angleterre fut décousu et sporadique. Les statuts en vigueur dans les universités d'Oxford et de Cambridge illustrent bien ce phénomène ¹⁷. Dans les années 1830, les non-conformistes protestants pouvaient étudier à Cambridge mais ne recevaient pas de diplôme ; à Oxford, ils n'étaient même pas admis. En 1854, les protestants appartenant à d'autres courants furent autorisés à étudier à Oxford et purent recevoir des diplômes. Deux ans plus tard, les statuts de l'université de Cambridge furent modifiés pour que les non-conformistes qui avaient étudié en ses murs puissent recevoir leur diplôme. Toutefois, dans les deux universités, les postes supérieurs étaient, pour la plupart, encore réservés aux ecclésiastiques de l'Eglise d'Angleterre. Cette anomalie ne fut corrigée qu'en 1871. La nature *ad hoc* de ces changements législatifs a créé des anomalies dans le rôle constitutionnel de l'Eglise plus souvent qu'elle n'en a corrigé. Le *Tithe Commutation Act* de 1836 avait certes calmé les protestations dirigées à l'encontre d'une forme de rétribution du clergé de l'Eglise établie, mais les propriétaires devaient encore payer une taxe à l'Eglise, qui portait le nom de *church rate* ¹⁸. Elle était perçue par le conseil paroissial (ou *vestry*, sacristie, du nom de l'endroit où les ecclésiastiques revêtent leurs habits liturgiques), institution qui, depuis le XVI^e siècle, détenait nombre de fonctions importantes dans le gouvernement local. L'Eglise d'Angleterre s'accrocha à la taxe d'Eglise, faisant valoir qu'elle était la marque de son statut d'Eglise nationale, et cette taxe ne fut abolie qu'en 1868. Le conseil paroissial, présidé par le pasteur local, garda malgré tout d'importantes fonctions administratives au niveau local. Même lorsque celles-ci furent reprises par les conseils municipaux, la paroisse était sécularisée et resta un élément de l'administration locale jusqu'en 1894, année au cours de laquelle les ecclésiastiques locaux en perdirent la direction. Même alors, comme le fait remarquer Edward Norman, « en pratique, il subsistait encore des liens avec l'Eglise à bien des endroits, notamment du fait que l'Eglise avait souvent construit les salles paroissiales où se réunissait le conseil » ¹⁹.

Le XIX^e siècle anglais a connu un processus législatif visant à dénouer les liens entre l'Eglise et l'Etat, mais de manière pragmatique et fragmentée. De plus, ce processus résulte moins d'une réaction laïque envers le pouvoir de l'Eglise que d'une demande, formulée par des non-conformistes et d'autres groupes religieux, d'être traités de manière égale face à la loi. Ce fut la conséquence des tensions entre l'Eglise et les différents courants religieux. Dans certaines parties de la Grande-Bretagne, l'Eglise d'Angleterre finit par perdre son statut d'Eglise officielle, mais seulement parce que la majorité de la population dans ces régions adhérait à d'autres Eglises. En Irlande, la séparation de l'Etat participait d'une tentative de pacifier la population catholique tandis qu'au Pays de Galles, la demande de la séparation de l'Etat reflétait le rôle important du non-conformisme protestant dans la vie galloise. La séparation de l'Eglise galloise a été combattue avec hargne par l'Eglise d'Angleterre et reportée jusqu'à l'éclatement de la Première Guerre mondiale ²⁰. L'exemple du Pays de Galles montre bien que le caractère fédéral de la nation britannique implique l'impossibilité

d'appliquer un modèle religieux unique dans tout le pays. En Ecosse, alors que le presbytérianisme a exercé son emprise sur la vie écossaise jusque dans les années 1950, il fut moins intégré dans le gouvernement écossais que ne l'était l'Eglise en Angleterre ²¹.

Si les non-conformistes s'opposaient aux privilèges législatifs de l'Eglise d'Angleterre, ils tenaient à préserver le caractère généralement chrétien de la Grande-Bretagne. En même temps qu'ils luttèrent contre le paiement des taxes à l'Eglise, ils s'opposaient à l'accroissement des loisirs et d'autres activités le dimanche ²². L'acte de 1880 autorisant les rites d'enterrements non conformistes permettait les services chrétiens de tous types dans les cimetières mais interdisait les services et discours antichrétiens ²³. Comme l'a fait remarquer Edward Norman, « malgré tous leurs appels en faveur d'un Etat laïcisé, les non-conformistes ne sont vraiment sortis dans la rue que pour mettre fin à l'ascendant légal d'une confession sur une autre » ²⁴. Les paradoxes créés par un processus de sécularisation entraîné par le pluralisme religieux sont particulièrement visibles dans les controverses liées au soutien de l'Etat à l'éducation. Comme en Europe continentale, le rôle de la religion fut largement présent dans les débats sur l'éducation publique, mais d'une manière différente. Dans l'ensemble, les non-conformistes ne préconisaient pas un système d'éducation laïcisé dans les écoles publiques mais contestaient le fait que les deniers publics puissent servir à soutenir les écoles dirigées par l'Eglise d'Angleterre. Le compromis atteint en 1870 consista en un double système selon lequel les écoles de l'Etat enseigneraient un « christianisme commun » tandis que le soutien de l'Etat aux écoles de l'Eglise d'Angleterre dépendrait d'une « clause de conscience » qui permettrait aux parents non conformistes ayant inscrit leurs enfants dans des écoles de l'Eglise d'Angleterre de les soustraire à l'instruction religieuse ²⁵.

Si l'apparition de dispositions législatives caractéristiques d'un Etat laïcisé moderne n'était, dans la Grande-Bretagne du XIX^e siècle, qu'une réponse aux demandes d'égalité et de pluralisme religieux, est-il légitime de parler d'un processus de sécularisation à cette époque ? Callum Brown a soutenu récemment que l'idée que la croissance de la société industrielle en Grande-Bretagne s'est accompagnée du déclin de la croyance religieuse, est fondée sur des méthodes trop rigides pour évaluer la croyance, comme la fréquentation des églises, et reflète les craintes du clergé victorien plus que la réalité culturelle ²⁶. Il explique que la Grande-Bretagne victorienne était une société profondément religieuse et que ce pays ne fut vraiment sécularisé qu'à partir des années 1960. D'autres chercheurs, comme Hugh McLeod, ont argumenté qu'une sécularisation distincte de la société britannique s'était opérée entre 1870 et 1914, à l'image du processus ayant eu lieu dans d'autres pays européens comme la France, la Belgique ou l'Allemagne ²⁷. Mais, toujours selon McLeod, la sécularisation de la vie britannique à partir de 1880 fut moins une affaire de « laïcité » que de style de vie. Il a identifié un certain nombre de changements sociaux ayant contribué à ces modifications. L'un d'entre eux fut le déclin du paternalisme, pas seulement dans les villes et les cités avec l'avènement de nouvelles classes professionnelles, mais aussi dans les campagnes où l'importation d'un grain bon marché a provoqué des mutations radicales dans l'organisation de l'agriculture. En même temps se développaient de nouvelles activités de loisir qui

entraient en compétition frontale avec les Eglises. McLeod suggère de prendre à la lettre les commentaires des fanatiques des nouveaux sports organisés, les comparant à une religion. Ces changements sociaux et économiques vont de pair avec le défi intellectuel posé par l'impact de nouvelles découvertes scientifiques et de la critique de la Bible. Cela ne mena pas encore à une libre pensée déclarée mais, comme l'ont fait remarquer nombre d'observateurs contemporains, une réticence à accepter les opinions dogmatiques des générations antérieures se fit de plus en plus sentir, ainsi que l'émergence d'une conception plus large et plus relativiste de la religion.

Même s'il subsiste encore des controverses quant à l'étendue et au caractère de la sécularisation de la Grande-Bretagne du XIX^e siècle, tous les spécialistes semblent s'accorder sur un point : c'est que les libres penseurs et les laïcs anticléricaux ont peu influencé la situation britannique. Les observateurs victoriens considéraient que le mouvement laïque en Grande-Bretagne constituait une menace sérieuse, certains d'entre eux imputant ce qu'ils estimaient être une croissance de l'indifférence religieuse dans les milieux ouvriers à l'influence des libres penseurs, mais la recherche historique a démontré plus tard que le mouvement libre penseur en Grande-Bretagne a été relativement restreint et n'a eu que peu d'impact au niveau politique. Edward Royle a entrepris une analyse détaillée des adhésions aux organisations britanniques de libre pensée ²⁸. L'organe dirigeant, c'est-à-dire la Société nationale laïque (National Secular Society, NSS), n'a jamais publié de chiffres concernant les adhésions, mais Royle a calculé à partir du revenu de ces inscriptions qu'il dut y avoir au maximum 3 792 adhésions en 1883-1884 ²⁹. Ce fut par ailleurs une année exceptionnelle. Au cours des dix années suivantes, le nombre d'adhésions a fluctué entre deux et trois mille. En 1900, ce chiffre est tombé sous le millier et en 1915, la NSS ne comptait plus que 860 membres. Les organisations locales de libre pensée n'avaient guère plus de succès. Même les plus actives comptaient rarement plus d'une centaine de membres. En 1878, l'union laïque de l'importante cité industrielle de Manchester comptait à peine 190 membres et, en 1884, l'organisation chapeautant les mouvements laïcs du nord de l'Angleterre en dénombrait 498 ³⁰.

La NSS a connu son plus grand succès avec la bataille retentissante menée par son président Charles Bradlaugh pour obtenir un siège au Parlement ³¹. Bradlaugh était le porte-parole le plus influent et le plus controversé de la libre pensée dans l'Angleterre victorienne. Il est né dans un environnement modeste de l'East End de Londres. Il était catéchiste et quand il demanda à l'ecclésiastique local d'expliquer certaines des incohérences de la Bible, il fut accusé d'athéisme. Suspendu de sa fonction de catéchiste, il participa à des réunions radicales et s'affirma dans son opposition au christianisme. Il fut renvoyé de son travail et rejeté par sa famille. Après son service militaire, il devint clerc de notaire et, pendant son temps libre, il écrivait et organisait la lutte contre la religion institutionnalisée. En 1860, Bradlaugh devint rédacteur en chef du *National Reformer* dont il fit rapidement le principal journal d'opinion laïque antireligieuse. Il fut le premier président de la Société nationale laïque et c'est en sillonnant les provinces pour donner ses conférences qu'il en fit une organisation nationale. A partir de 1874, Bradlaugh fit alliance avec Annie Besant et ils œuvrèrent ensemble, au moyen de conférences, d'articles et de campagnes diverses, afin de créer en Grande-Bretagne une société républicaine laïque débarrassée de la religion établie

et des privilèges héréditaires. Bradlaugh et Besant acquirent une notoriété nationale quand ils furent inculpés pour obscénité après avoir réédité un manuel décrivant des méthodes de contrôle des naissances. Au terme d'un procès spectaculaire, ils furent reconnus non coupables.

Les opinions antireligieuses de Bradlaugh s'accompagnèrent tout au long de sa carrière d'un radicalisme politique. Il soutenait les mouvements nationalistes irlandais et indiens. Il était l'inlassable défenseur de la République en Grande-Bretagne et un membre éminent de la Ligue réformiste (Reform League) qui se battait pour une extension du suffrage parlementaire. Bradlaugh devint le symbole d'une cause célèbre lorsqu'il fut élu député pour la ville libérale et non conformiste de Northampton en 1880. Bradlaugh était convaincu que la législation précédente lui permettait d'être confirmé comme député en prenant possession de son siège au Parlement plutôt qu'en jurant sur la Bible. Il fut pourtant décidé que les nouveaux députés devraient prêter serment sur la Bible. Bradlaugh y consentit mais l'idée qu'un athée notoire prononce pareil serment choqua et il fut décidé que Bradlaugh ne pourrait pas le prêter. Cela déclencha l'une des controverses politiques les plus virulentes de l'époque. Bradlaugh fut réélu à plusieurs reprises dans sa circonscription électorale. Ses tentatives d'entrer à la Chambre des Communes furent à chaque fois empêchées par la force et il se retrouva même emprisonné dans la Tour sous Big Ben. Ces controverses bouleversèrent la nation et, par moment, il devint pratiquement impossible de poursuivre les travaux parlementaires. Finalement, en 1885, un nouveau *Speaker* de la Chambre autorisa Bradlaugh à prêter serment et l'année suivante, une loi permit aux députés de faire une déclaration solennelle tenant lieu de serment.

D'aucuns ont suggéré que l'affaire Bradlaugh était une affaire d'importance secondaire qui n'eut pour effet que de supprimer une anomalie constitutionnelle mineure, une « note de bas de page dans le livre de la Constitution »³², mais c'est sous-estimer l'impact de la controverse publique de l'époque. Le cas Bradlaugh a déclenché un débat public à grande échelle sur le rôle de la croyance religieuse dans la vie politique britannique, qui ne fut pas moins passionné que celui qui déchirait d'autres pays d'Europe occidentale à la même époque. Il est même évident qu'aussi bien Bradlaugh que ses opposants voyaient un parallèle entre la polémique sur son admission au Parlement et les débats sur la laïcité en France. L'un des opposants de Bradlaugh s'en référa à l'histoire de la France pour montrer les dangers d'un gouvernement sans Dieu, protesta contre la proposition de construire un tunnel sous la Manche (que Bradlaugh soutenait) et déclara qu'admettre Bradlaugh au Parlement « éliminerait les différences existant à la base des gouvernements des deux pays »³³. En réponse, Bradlaugh insistait sur le fait que la religion n'avait pas sa place dans une assemblée politique, que le Parlement devait être *laïque* : « Il s'agit d'une assemblée politique, réunie pour prendre des décisions relatives à la politique de la nation, pas aux opinions religieuses de ses citoyens »³⁴.

Bradlaugh était bien informé des débats sur la laïcité en France, en Belgique et ailleurs. Il était en relation avec des réfugiés français qui s'étaient exilés en Grande-Bretagne après le coup d'Etat de 1851. Sa fille Hypatia évoque avec émotion les visiteurs de la maison de Bradlaugh à Tottenham dans les années 1860 : « il y avait des Français comme Talandier, Le Blanc, Elisée Reclus, Alphonse Esquiros ; des

Italiens et des Anglais travaillant pour Mazzini et Garibaldi ; des hommes politiques irlandais comme le général Cluseret et Kelly ; et il y avait Alexander Herzen, pour qui mon père avait beaucoup d'admiration et qu'il a toujours considéré comme un ami »³⁵. Bradlaugh était secrétaire d'un comité qui soutenait l'éditeur d'un pamphlet défendant la tentative du comte Orsini d'assassiner Napoléon III et il organisa des réunions publiques en faveur de Simon Bernard, un médecin français émigré qui était en procès à Londres : on l'accusait d'avoir fourni des armes et des explosifs à Orsini. Bradlaugh fut un personnage clé pour le soutien de la Grande-Bretagne à l'établissement de la III^e République en France. Il avait été un éminent sympathisant de Garibaldi et entreprit un voyage dangereux en Espagne pour délivrer un message de soutien aux Républicains au temps du deuxième soulèvement carliste en 1873. Enfin, il devint, par l'intermédiaire de Simon Bernard, membre d'une loge de francs-maçons français qui se réunissait à Londres³⁶. La plupart des membres de cette loge étaient des réfugiés français qui avaient fui le régime de Napoléon III et qui, à leur arrivée en Angleterre, avaient cherché à rejoindre les loges anglaises ; ils avaient été horrifiés par le caractère loyaliste et religieux de la franc-maçonnerie anglaise. Ils souhaitèrent créer en Angleterre une franc-maçonnerie qui ressemblerait plus à la franc-maçonnerie française : plus ouverte socialement, moins dominée par le clergé, accessible aux libres penseurs et prête à se battre pour des problèmes sociaux et religieux. Ils entretenaient des liens étroits avec des loges de même sensibilité en France, en Belgique et ailleurs. Suite à la mésentente survenue entre les Grandes Loges d'Angleterre et de France concernant l'admission des athées en 1877-1878, Bradlaugh profita du *National Reformer* pour mieux faire comprendre la position des francs-maçons français en Angleterre.

On le voit, la polémique sur l'admission de Bradlaugh au Parlement avait un lien étroit avec la lutte pour la laïcité en France, en Belgique et ailleurs à partir de 1870. La vision et la stature européenne de Bradlaugh se manifestaient dans son travail, notamment par l'établissement de l'Union internationale des libres penseurs fondée à Bruxelles en 1880³⁷. Mais Bradlaugh n'était pas un personnage isolé. Il était l'héritier d'une tradition de la libre pensée anglaise qui puisait ses racines dans les travaux de personnalités comme Thomas Paine et Robert Owen³⁸. Quand, dans sa jeunesse, il fut rejeté par sa famille, Bradlaugh fut pris en charge par la concubine de Richard Carlile (1790-1843), l'artisan ferblantier du Devon qui avait diffusé les œuvres de Thomas Paine en Angleterre³⁹. Carlile fut emprisonné en 1819 pour avoir réédité l'écrit déiste de Thomas Paine, *L'âge de raison*, mais, menant une lutte courageuse depuis sa cellule de Dorchester, il parvint à défier les tentatives du gouvernement d'empêcher la publication du livre de Paine jusqu'à ce que le pouvoir abandonne l'idée de l'interdire : c'était une victoire clé pour l'établissement de la liberté de la presse en Grand-Bretagne.

Carlile a aussi inspiré George Jacob Holyoake (1817-1906)⁴⁰. Holyoake avait déjà été amené à mettre en question les opinions religieuses traditionnelles par son association avec Robert Owen et l'on peut voir les fruits de cette association dans le fait que ses œuvres les plus influentes sont celles qui promeuvent le mouvement coopératif. Les écrits et les conférences de Holyoake dirigés contre le christianisme l'ont mené en prison pour blasphème en 1841. A partir des idées d'Owen, Holyoake

développa une philosophie qu'il appela « sécularisation ». Bien qu'athée, il affirmait que la sécularisation n'était pas une question d'existence ou de non-existence de Dieu. Il s'agissait d'un mouvement de liberté d'expression et de croyance sans interférence de l'Eglise ni de l'Etat. Les liens d'amitié que Holyoake entretenait avec des intellectuels comme John Stuart Mill et Harriet Martineau lui permirent de promouvoir, dans les milieux instruits, l'opinion que le pluralisme religieux victorien devrait convenir à ceux qui ne croient pas en Dieu. L'arrivée des réfugiés politiques européens à Londres après les événements de 1848 et 1851 lui fit prendre conscience des dimensions européennes de la laïcité. Holyoake était secrétaire d'un comité chargé d'envoyer des volontaires pour soutenir Garibaldi ; il était proche de nombre d'émigrés politiques, de Louis Blanc et Ledru-Rollin à Aurelio Saffi, l'associé de Mazzini et au *leader* hongrois Kossuth ⁴¹. Holyoake fut même impliqué dans la mise au point de bombes destinées à Orsini (elles ne fonctionnèrent pas) ⁴². Le fait qu'il insistait sur la nécessité de la tolérance religieuse et son refus d'imposer les revendications de l'athéisme le mettaient en conflit avec Bradlaugh, mais leur exemple à tous deux a démontré la façon dont le mouvement de libre pensée britannique prit, après 1848, une tournure européenne.

Même si les opinions de libres penseurs comme Carlile, Holyoake and Bradlaugh n'ont guère fait de vagues, ils ont apporté, grâce à leurs luttes sur des sujets comme la liberté de la presse, une contribution fondamentale au processus de démantèlement du monopole législatif de l'Eglise d'Angleterre au XIX^e siècle. Le processus de sécularisation est certes complexe, mais l'une de ses composantes est, à coup sûr, l'établissement d'un cadre législatif permettant la liberté de religion. En Grande-Bretagne, la contribution à cette dynamique de libres penseurs comme Carlile et Bradlaugh est très importante. En suivant les carrières de Holyoake et Bradlaugh, on comprend que la lutte pour la laïcité menée dans des pays comme la France, la Belgique et l'Italie est arrivée, par l'intermédiaire des libres penseurs britanniques, en Grande-Bretagne où elle eut des répercussions sur les mouvements de réforme.

Les essais consacrés à Holyoake et Bradlaugh étaient souvent limités à une perspective britannique alors qu'il convient de resituer leur action dans le contexte des idées européennes et particulièrement de la croissance du concept de laïcité. Ceci renvoie à la manière de percevoir le processus de sécularisation à la fin du XIX^e siècle. Les chercheurs britanniques ont eu tendance à compartimenter la sécularisation de la fin du XIX^e siècle dans des ensembles nationaux. Hugh McLeod, par exemple, examine le processus de sécularisation en Europe occidentale dans des études comparatives de la situation en France, en Angleterre et en Allemagne. Et pourtant, les carrières de Bradlaugh, Holyoake et d'autres montrent que les mouvements laïques dans ces pays ou d'autres étaient en contact étroit et se sont fécondés les uns les autres grâce aux réfugiés politiques après 1848. Dans ce contexte, comme Benoît Mély l'a fait remarquer ⁴³, la sécularisation ne peut être considérée comme une série d'épisodes nationaux distincts, mais plutôt comme un mouvement dynamique avec des interconnexions complexes transcendant les frontières nationales.

Bradlaugh se serait délecté de la polémique qui éclata au début de l'année 2006 à propos de la publication des caricatures du prophète Mohammed. Le contraste qui existe entre les opinions britanniques et européennes concernant la laïcité est

illustré ici par le fait que les caricatures furent publiées aux Pays-Bas, en Allemagne, en Belgique et en Scandinavie mais pas, en général, dans les médias britanniques. Avec, curieusement, une exception pour le Pays de Galles. L'éditeur en chef et trois journalistes du *Gair Rhydd* (« Parole libre »), un journal étudiant de langue anglaise de Cardiff, ont été licenciés et 20 000 exemplaires du journal ont été pilonnés sur ordre de l'Union des étudiants après la publication de l'une de ces caricatures ⁴⁴. Une caricature parut aussi dans la publication galloise *Y Llan* (« L'Eglise ») pour illustrer un article de l'archidiacre de Bangor, rédacteur en chef du magazine, une étude considérée comme nuancée et intelligente sur les relations interconfessionnelles. L'archidiacre démissionna de son poste de rédacteur en chef après que l'archevêque du Pays de Galles se soit excusé auprès de la communauté musulmane du Pays de Galles. L'archevêque écrivit aux quatre cents abonnés du magazine pour leur demander de renvoyer leurs exemplaires afin qu'ils puissent être détruits ⁴⁵. Ce numéro scandaleux fut même retiré de la Bibliothèque nationale du Pays de Galles ⁴⁶.

Bradlaugh, Carlile et Holyoake auraient apprécié l'ironie de la situation : un archidiacre se battant pour la liberté de la presse est rappelé à l'ordre par un archevêque. Même si, en général, la plupart des hommes politiques et des observateurs étaient d'accord avec Jane Hutt, la ministre de l'Assemblée galloise pour l'Égalité, lorsqu'elle qualifiait la publication des caricatures d'« extraordinairement déplacée » et qu'elle se déclarait « contente » que l'archidiacre ait démissionné, cette polémique suscita de l'inquiétude parmi les observateurs de langue galloise. Selon Siôn Jobbins, par exemple, les déclarations de Jane Hutt étaient à l'image de « ce que certains insinuent concernant les articles écrits en gallois, une langue secrète et par là-même suspecte : qu'ils seraient de nature et par définition « anticosmopolites » et « réactionnaires » » ⁴⁷. Cette phrase reflète le malaise né du fait que dans les débats sur la définition du « caractère britannique » déclenchés par des incidents comme la publication des caricatures de Mohammed, la notion de « caractère britannique » était fréquemment confondue avec la notion de « caractère anglais » et que l'héritage culturel distinct des autres nations britanniques était négligé ⁴⁸. Ce sont pourtant les non-conformistes gallois qui furent à l'avant-plan de la lutte pour démanteler le monopole constitutionnel de l'Église d'Angleterre au XIX^e siècle et qui contribuèrent à l'apparition d'une situation religieuse nouvelle en Grande-Bretagne, fondée sur le pluralisme religieux. Autre ironie, alors que cette situation mettait des libres penseurs comme Bradlaugh au ban de la société, celui-ci dépendait du soutien non conformiste dans sa lutte pour obtenir un siège au Parlement.

Il est tentant de considérer l'émergence de ce pluralisme religieux au XIX^e siècle comme une spécificité britannique. Pourtant, bien des compromis et des accommodements faits par Bradlaugh furent aussi imposés aux défenseurs de la laïcité dans l'Europe continentale. La contribution des protestants libéraux à l'établissement de la loi de 1905 en France, par exemple, a été analysée récemment par Jacqueline Lalouette ⁴⁹. En refusant de considérer l'Europe moderne comme laïque, les hommes politiques britanniques contemporains comme Jack Straw reviennent sur l'idée qu'une forme particulière de pluralisme religieux se serait installée en Grande-Bretagne au XIX^e siècle. Voilà non seulement une simplification de la situation britannique dans son contexte européen, mais aussi une négation de la contribution

importante de personnalités comme Bradlaugh à la tradition radicale britannique et des liens de ces personnalités avec des mouvements européens de plus grande ampleur. S'il avait vécu aujourd'hui, Bradlaugh aurait certainement fait remarquer qu'à la lumière d'événements comme les attaques terroristes de juillet 2005 à Londres ou la polémique sur les caricatures, il serait bon de reconsidérer les arguments en faveur d'un renforcement de la laïcité en Grande-Bretagne et en Europe.

Notes

¹ « La pensée est prisonnière de lourdes chaînes religieusement soudées ; l'aptitude humaine au progrès est entravée, écorchée par des barreaux de prison, façonnée par les prêtres et protégée par la loi ; le vaste champ de l'humanité ordinaire est jonché des lambeaux des grandes supercheries de la foi, excroissance de mythologies anciennes (...) Athée, sans Dieu, je cherche auprès des humains la compassion, l'amour, la foi, l'effort, l'aide dont j'ai besoin », *National Reformer*, 28 février 1862, cité par David TRIBE, *President Charles Bradlaugh MP*, Londres, Elek, 1971, p. 85. Je remercie chaleureusement le professeur Jeffrey Tyssens pour ses utiles remarques.

² HOUSE OF COMMONS INFORMATION OFFICE, *Some Traditions and Customs of the House*, Factsheet G7, 2004, p. 3 ; *Companion to the Standing Orders and Guide to the Proceedings of the House of Lords*, 2005, p. 35 et 236.

³ HOUSE OF COMMONS BROADCASTING COMMITTEE, *The Rules of Coverage : First Report of Session 2002-3*, 2003, p. 7.

⁴ <http://www.secularism.org.uk/labourmpcallsformuslimcentreinpa.html> (consulté le 7 août 2006).

⁵ *Scottish Parliament Official Report*, 1.3, 18 mai 1999.

⁶ <http://www.cofe.anglican.org/about/gensynod/agendas/vsc.rtf> (consulté le 7 août 2006).

⁷ Geoffrey BEST, *Temporal Pillars : Queen Anne's Bounty, the Ecclesiastical Commissioners and the Church of England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964 ; <http://www.cofe.anglican.org/about/churchcommissioners/> (consulté le 7 août 2006).

⁸ G. I. T. MACHIN, « Parliament, the Church of England, and the Prayer Book Crisis, 1927-1928 », dans *Parliamentary History*, 19, 2000, p. 131-147.

⁹ A. J. P. TAYLOR, *English History, 1914-45*, Oxford, Oxford University Press, 1965, p. 259.

¹⁰ *The Times*, 3 mars 1983.

¹¹ *Ibid.*, 26 juin 1994.

¹² *The Independent*, 27 juin 1994.

¹³ http://www.princeofwales.gov.uk/speeches/religion_05071999.html (consulté le 12 août 2006).

¹⁴ *House of Commons Standing Committee on the Intergovernmental Conference*, 10 novembre 2003, col. 50-51.

¹⁵ http://www.britainusa.com/sections/articles_show_nt1.asp?d=0&i=41084&L1=0&L2=0&a=41518 (consulté le 12 août 2006).

¹⁶ *The Times*, 26 décembre 1906.

¹⁷ Edward NORMAN, *Church and Society in England 1770-1970*, Oxford, Oxford University Press, 1976, p. 116-117 et 217 ; G. I. T. MACHIN, *Politics and the Churches in Great Britain, 1832 to 1868*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 43-44, 267-269, 275 et 337.

¹⁸ Edward NORMAN, *Church and Society*, *op. cit.*, p. 109-112, 216-217 ; G. I. T. MACHIN, *Politics and the Churches*, *op. cit.*

¹⁹ Edward NORMAN, *Church and Society*, *op. cit.*, p. 219.

²⁰ Philip BELL, *Disestablishment in Ireland and Wales*, London, SPCK, 1969.

²¹ Callum BROWN, *Religion and Society in Scotland since 1707*, Edinburgh, EUP, 1997.

²² John WIGLEY, *The Rise and Fall of the Victorian Sunday*, Manchester, MUP, 1980.

²³ Edward NORMAN, *Church and Society*, *op. cit.*, p. 209.

²⁴ *Ibid.*, p. 219.

²⁵ *Ibid.*, p. 205-208 ; G. I. T. MACHIN, *Politics and the Churches in Great Britain*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 31-39.

²⁶ Callum BROWN, *The Death of Christian Britain : Understanding Secularisation 1800-2000*, London, Routledge, 2001.

²⁷ Hugh McLEOD, *Secularisation in Western Europe 1848-1914*, London, McMillan, 2000.

²⁸ Edward ROYLE, *Radicals, Secularists and Republicans : Popular Freethought in Britain, 1866-1915*, Manchester, Manchester University Press, 1980, p. 126-136.

²⁹ *Ibid.*, p. 134.

³⁰ *Ibid.*, p. 135-136.

³¹ Sur Bradlaugh, voir David TRIBE, *President Charles Bradlaugh*, *op. cit.*, et Walter ARNSTEIN, *The Bradlaugh Case : Atheism, Sex, and Politics among the Late Victorians*, 2nd ed., Columbia, University of Missouri Press, 1983.

- ³² David TRIBE, *President Charles Bradlaugh MP*, *op. cit.*, p. 9.
- ³³ Hypatia BRADLAUGH BONNER, *Charles Bradlaugh : a Record of His Life and Work by His Daughter*, 1908 ed., London, Unwin, vol. 2, p. 295.
- ³⁴ *Ibid.*, vol. 2, p. 268.
- ³⁵ *Ibid.*, vol. 1, p. 114-115.
- ³⁶ Andrew PRESCOTT, « The Cause of Humanity : Charles Bradlaugh and Freemasonry », dans *Ars Quatuor Coronatorum*, 116, 2003, p. 15-64.
- ³⁷ David TRIBE, *President Charles Bradlaugh MP*, *op. cit.*, p. 211-212 et 264. Les procès-verbaux de l'Union internationale des libres penseurs sont conservés à l'International Institute of Social History, Amsterdam, et à la British Library of Political and Economic Science, Londres.
- ³⁸ Les études fondamentales sur cette question sont Edward ROYLE, *Victorian Infidels : the Origins of the British Secularist Movement 1791-1866*, Manchester, Manchester University Press, 1974, et ID., *Radicals, Secularists and Republicans*, *op. cit.*
- ³⁹ Sur Carlile, voir Joel H. WIENER, *Radicalism and Freethought in Nineteenth-century Britain : the Life of Richard Carlile*, Westport, Conn., Greenwood, 1983 (Contributions in Labor History, 13).
- ⁴⁰ Sur Holyoake, voir Lee GRUGEL, *George Jacob Holyoake : a Study in the Evolution of a Victorian Radical*, Philadelphia, Porcupine, 1976.
- ⁴¹ George Jacob HOLYOAKE, *Sixty Years of an Agitator's Life*, 1906 ed., London, Unwin, vol. 1, p. 90-99 et vol. 2, p. 19-41.
- ⁴² *Ibid.*, vol. 2, p. 19-25.
- ⁴³ Benoît MELY, *La question de la séparation des Eglises et de l'école dans quelques pays européens : Allemagne, France, Grande-Bretagne, Italie : 1789-1914*, Lausanne, Page Deux, 2004.
- ⁴⁴ *The Times*, 8 février 2006.
- ⁴⁵ *Ibid.*, 22 mars 2006.
- ⁴⁶ Si l'on en croit Siôn JOBBINS, « Llanistan (or the new Welsh Inquisition) », dans *Cambria*, 8/3, août-septembre 2006, p. 28. *Y Llan* se trouve aussi à la National Library of Scotland et à la Bodleian Library, Oxford. On ne sait si ce numéro fut renvoyé à l'expéditeur.
- ⁴⁷ Siôn JOBBINS, « Llanistan », *op. cit.*, p. 31.
- ⁴⁸ Voir Mario BASINI, « Being British Swings Both Ways », dans *Western Mail*, 3 décembre 2005.
- ⁴⁹ Jacqueline LALOUETTE, *La séparation des Eglises et de l'Etat : genèse et développement d'une idée, 1789-1905*, Paris, Seuil, 2005.

Parcours de la laïcité dans une Méditerranée marginale

Marco VENTURA

La Méditerranée fait, depuis longtemps, l'objet de nombreuses recherches du point de vue anthropologique, historique et géopolitique. Cette très longue tradition se renouvelle aujourd'hui avec la place nouvelle que prennent les régions méditerranéennes dans un monde globalisé. Dans cet espace géographique, la religion a été reconnue et examinée comme un facteur déterminant : le bassin de la Méditerranée a été à la fois le berceau historique et l'environnement culturel des religions du Livre ; les trois monothéismes ont cohabité ou se sont combattus sur ses côtes ; son histoire est l'histoire de leurs racines et de leurs conflits, de leurs affinités et de leurs différences. Et ce, non seulement dans leurs relations mutuelles mais aussi en leur sein : hérésies et orthodoxie, contrôle et répression, sectes et schismes. Il s'agit donc du développement des institutions religieuses, de l'histoire du monde religieux et des religions, mais aussi de la dialectique entre le monde de la religion et la société dans son ensemble. C'est pourquoi l'histoire de la Méditerranée inclut les multiples relations entre la religion et le droit. Et finalement la laïcité elle-même. Selon la formule de Fernand Braudel, la Méditerranée n'est plus le centre du monde à partir du XVII^e siècle¹ ; sa marginalité croît encore après la Révolution française et ne cesse de s'accroître par la suite. Ce processus de marginalisation n'est pas indépendant de la façon dont s'organisent les relations entre religion, politique et droit dans la région. Notre objectif est précisément d'établir un lien entre le développement de la laïcité dans la Méditerranée et le processus de marginalisation de la région. L'analyse s'articulera en quatre phases. Les trois premières correspondent à autant de phases de la marginalisation de l'espace méditerranéen. La première phase coïncide avec le tournant laïc (pour se référer à la périodisation française, de 1905, date de la loi de Séparation, à 1958, moment de la reconnaissance du principe de laïcité dans la constitution) et avec la perte d'importance de l'espace méditerranéen au profit de

l'Europe et de l'Occident. La deuxième phase est celle de la décolonisation et de la guerre froide où (apparemment) la religion s'éclipse au profit du conflit idéologique et pendant laquelle la Méditerranée est davantage marginalisée par rapport à l'opposition Ouest-Est. La troisième phase est concomitante de la chute du Mur et de l'explosion de la question islamique au temps de la globalisation : à l'heure de la revanche de Dieu et de la crise de la laïcité, la Méditerranée apparaît comme toujours plus petite et plus marginale face aux nouveaux acteurs orientaux (la Chine, l'Inde) et à la guerre globale sous l'égide de l'unilatéralisme américain. La quatrième phase portera sur les lectures possibles, d'une part, du processus de marginalisation de la Méditerranée et, d'autre part, de l'interaction entre ce processus et l'évolution de la laïcité dans le cadre du changement des relations entre droit et religions.

La Méditerranée marginalisée à l'heure de la laïcité (1905-1958)

La recherche de base sur la circulation des idées et des modèles religieux dans l'espace méditerranéen a évidemment été appliquée à la dimension juridique. Juridique et religieux se sont ainsi rencontrés à double titre : d'une part, dans la perspective de la réception en droit civil (dans le sens de droit séculier) des mécanismes religieux, notamment canoniques ; de l'autre, par rapport à l'utilisation du religieux dans le gouvernement de la cité (notamment dans l'islam, mais aussi dans le christianisme jusqu'aux Lumières) ². Ainsi, depuis de longues années, l'impact de la culture juridique de la *charia* sur le Maghreb (et vice-versa) s'est-il accentué ³. On peut en dire autant de l'origine canonique des catégories constitutionnelles du droit italien, français et espagnol, tel le principe majoritaire ⁴. On ne saurait non plus comprendre le droit public de l'Europe méditerranéenne sans reconstruire ses principes fondateurs par opposition aux fondements juridiques du système canonique. Il suffit de se référer en particulier à la séparation des pouvoirs, aux principes démocratiques, à la souveraineté populaire (et non divine), au principe d'égalité et de non-discrimination : autant de domaines où le droit canonique – qui se définit à Rome, au cœur de la Méditerranée, entre le concile Vatican I (à l'époque de la prise de Rome en 1870) et la Première Guerre mondiale (le code de droit canonique date de 1917) – procède d'une approche radicalement différente, fondée sur la constitution hiérarchique, sur la distinction sacramentale entre clergé et laïcs (par conséquent entre hommes et femmes, dont on exclut l'accès à l'ordre), sur la non-séparation des pouvoirs et sur la prise en compte des options religieuses dans la sélection des fonctionnaires.

L'histoire et, tout spécialement, l'histoire du droit nous munissent de nombreux instruments pour comprendre la fécondation mutuelle entre les cultures, les religions et les systèmes juridiques qui ont évolué dans l'espace méditerranéen. Les chercheurs nous ont aussi appris que la complexité de la Méditerranée ne saurait être saisie que dans son osmose avec l'Europe (y compris l'Europe du Nord), l'Occident et l'Orient ⁵. Les recherches portant sur le croisement entre les domaines juridique et religieux dans l'espace méditerranéen offrent aussi un indicateur méthodologique très efficace. Les implications substantielles de la question sont implicites dans l'approche des chercheurs et singulièrement dans les perspectives choisies aussi bien que dans les instruments utilisés. Méthode et contenu se tiennent. Ainsi, tandis qu'à partir des Lumières s'affirme le principe de séparation entre politique et religion, les

investigations dans ce domaine se cantonnent au plan de l'histoire. Les recherches sur droit et religion dans la Méditerranée deviennent essentiellement historiques dans la mesure où juridique et religieux s'éloignent l'un de l'autre. Elles reflètent la situation européenne. Le regard se tourne vers un passé caractérisé par l'entrelacement entre la religion et le droit afin de définir (et d'exalter), par contraste, le présent. Ce dernier peut être caractérisé par la distinction entre la sphère publique (libérée de l'hypothèque religieuse) et la sphère privée (libérée du contrôle de l'autorité ecclésiastique). Cela veut aussi dire qu'à partir des Lumières, le phare de la civilisation n'est plus la Méditerranée. C'est l'heure de l'Europe du nord et de l'Amérique. Le centre de gravité se déplace vers l'Ouest et vers le Nord, suivant un processus déjà amorcé au temps de la Réforme qui allait conduire à l'affirmation du principe de liberté de conscience et de religion ⁶.

L'Atlantique prend la place de la Méditerranée. La Méditerranée intéresse et « vaut » dans la mesure où elle prépare le changement et, dans le cas présent, l'évolution vers la laïcité. Mais son intérêt est purement historique (les « mémoires », avec Braudel), puisque le processus ne s'y accomplit que partiellement. France et Italie (malgré l'opposition catholique et l'hypothèque de la *questione romana*) réalisent violemment la séparation entre Eglise et Etat dans leur législation, tout en contribuant au cours du XIX^e siècle à l'élaboration théorique de la laïcité. Toutefois, l'union du spirituel et du temporel continue à caractériser l'Espagne et les côtes de l'Europe du Sud-Est. Ainsi, la Grèce orthodoxe ne connaît-elle même pas un début de séparation. Le tournant ataturkien et la proclamation constitutionnelle de la laïcité en Turquie, ainsi que les premiers pas sionistes en Palestine, ne font que souligner davantage le retard de la Méditerranée musulmane.

La marginalisation de l'espace méditerranéen se produit ainsi par rapport à deux facteurs entrecroisés : la résistance des religions traditionnelles et surtout, en leur sein, une compréhension de la politique et du droit réfractaire au nouveau paradigme de la séparation et de la laïcité ; la résistance de modèles politiques liés à l'union entre le trône et l'autel qui sont étrangers à la séparation aussi bien française que jeffersonienne.

La Méditerranée participe au « progrès laïc », mais avec de grandes difficultés et très partiellement. Elle se transforme en espace intermédiaire. Elle a amorcé le processus, mais elle n'a pas été elle-même en mesure de l'accomplir. Malgré les quelques avancées – dont le paradigme est la France décléricalisée et séparatiste de la République laïque –, elle garde les traces d'un passé qu'on ne saurait dire définitivement révolu. Avec ses implications méthodologiques et substantielles, le retour du système concordataire dans l'Espagne de Franco et dans l'Italie de Mussolini apparaît alors comme le symbole des inquiétudes méditerranéennes. Aux yeux des chercheurs, la Méditerranée devient ainsi un objet d'étude gênant qu'on traite comme s'il relevait du passé et qu'il fallait en négliger le présent.

Le travail à la fois de recherche et d'élaboration politique sur les relations entre droit et religion en Méditerranée acquiert ainsi une triple signification : il est « forcé » historique depuis que les domaines juridique et religieux se sont séparés en Europe et aux Etats-Unis, car cette Méditerranée réfractaire n'est plus au cœur de l'actualité et ne vaut donc que par sa valeur historique ; il exprime le besoin

de comprendre un présent de séparation et de laïcité par opposition au passé d'union entre spirituel et temporel ; il s'oriente de plus en plus vers l'Europe et l'Occident, qui sont le paradigme du progrès historique, et néglige l'Orient et le Sud dominés par des religions (notamment le catholicisme romain et l'islam) considérées comme arriérées et incapables de répondre aux nouveaux besoins.

La richesse du bassin méditerranéen en religions et en cultures cède face à l'universalisme égalitaire de la citoyenneté. Le vent de la laïcité souffle loin de la Méditerranée.

La Méditerranée marginalisée au temps de la mort de Dieu

Après la Deuxième Guerre mondiale, le processus de décolonisation nourri par l'opposition marxiste à la colonisation capitaliste déclenche un changement profond. Tout au long de l'affrontement entre démocraties libérales et régimes communistes, entre liberté et égalité, la marginalisation de l'espace méditerranéen semble devenir irréversible en fonction de trois phénomènes.

D'une part, profondément influencée par le tiers-mondisme marxiste, l'indépendance des pays du Maghreb et du Proche-Orient constitue une nouvelle fracture entre Méditerranée musulmane et Méditerranée européenne (chrétienne ? laïque ?) ⁷. La France et l'Italie, « chassées » respectivement d'Algérie et de Libye, sont comme les symboles d'une mer qui « s'élargit ». L'éclatement de la question palestinienne et le début de la guerre israélo-arabe vont dans le même sens.

En deuxième lieu, la guerre froide et la polarisation Est-Ouest renforcent l'identité atlantique et occidentale. La Méditerranée n'est qu'un délicat lieu stratégique qu'il faut préserver du communisme, qui s'est d'ailleurs déjà emparé de la Yougoslavie et de l'Albanie. Le cas échéant, la religion joue un rôle très actif ; ce que démontre, par exemple, la stratégie politique du Saint-Siège, notamment en Italie, à partir de l'excommunication des communistes en 1949. Le conflit entre Grèce et Turquie, dont on ne saurait dissocier l'élément nationaliste orthodoxe et la laïcité kémaliste, se renouvelle à l'intérieur du nouveau cadre.

Troisièmement, la construction européenne va davantage orienter les rivages méditerranéens de l'Europe vers le Nord. A première vue, le processus semble n'être qu'économique et juridique, mais son impact sur la religion s'avère majeur. D'abord par rapport au premier grand axe de l'intégration européenne, celui des droits fondamentaux (convention européenne de 1950), dans la mesure où la liberté religieuse est concernée. Ensuite par rapport au deuxième axe, celui de la création d'un marché commun (traité de Rome, 1957), amorçant une dynamique de libre circulation qui finit par toucher le marché religieux lui-même. L'Eglise catholique, au travers des évêchés nationaux comme via le Saint-Siège, soutient le processus conjuguant sa traditionnelle politique anticommuniste et antisoviétique au développement d'un magistère de l'Europe chrétienne (de l'Atlantique à l'Oural) qui atteindra son apogée avec Jean-Paul II et le combat pour la reconnaissance des racines chrétiennes de l'Europe dans la Constitution des 25.

L'équilibre régissant le monde jusqu'en 1989 semble marginaliser la Méditerranée par la suite, y compris du point de vue des relations entre religion, politique et droit. Malgré le soutien catholique (et même il ne faut pas négliger l'*Ostpolitik* vers

l'Europe communiste du secrétaire d'Etat Casaroli), le front capitaliste s'oriente de plus en plus vers le protestantisme anglo-américain. Comme le montre la géopolitique des pays de la conférence d'Helsinki, l'axe est l'Europe elle-même (incluant, mais aussi refoulant, l'Europe méditerranéenne) en tant que terrain du grand affrontement entre les Etats-Unis libéraux et l'Union soviétique euro-asiatique et communiste. La Méditerranée est stratégique mais non pas protagoniste ; elle est un terrain de jeu, dont les joueurs sont ailleurs. Cette évolution est influencée par la religion, mais elle finit aussi par influencer la religion. C'est la période de l'éclipse apparente du religieux derrière la question économique (marché libre vs. marché d'Etat). Et pourtant le protestantisme américain fournit nombre d'arguments à la légitimation du capitalisme et Jean-Paul II joue un rôle décisif dans l'effondrement de l'Empire soviétique. Sans oublier qu'à partir des années soixante-dix, suite à la crise du rêve nationaliste panarabe et du *leadership* égyptien, l'islam politique commence à s'organiser et à s'imposer notamment chez les chiïtes en Iran (révolution khomeyniste en 1979) et au Liban (naissance du Hezbollah au début des années quatre-vingt) et chez les sunnites à partir de la guerre en Afghanistan, symbole d'un islam armé amorcé par le conflit Etats-Unis/URSS ⁸.

La Méditerranée marginalisée par le retour des religions

Après 1989, la Méditerranée connaît une troisième phase de marginalisation correspondant, d'une part, à la polarisation mondiale Ouest-Est suite à la globalisation et, de l'autre, au nouveau paradigme de l'usage civil de la religion (dans ses différentes options allant, toute distinction faite, de Bush à Ben Laden). Le premier phénomène marginalisant la Méditerranée est la globalisation. L'apparition de nouveaux acteurs sur le plan mondial conduit à une réécriture de la géographie politique et stratégique. Alors que les pays de la Méditerranée ont du mal à s'adapter aux nouveaux paramètres du développement, la Chine et l'Inde éloignent ensuite le centre du monde de la Méditerranée. Les pôles qui dominent le monde sont de plus en plus l'extrême Ouest et l'extrême Est.

Quant au deuxième facteur, il faut d'abord souligner que le système qui s'instaure est très éloigné de la culture méditerranéenne. Avec la défaite du communisme, le capitalisme occidental triomphe et sacralise les valeurs libres-échangistes du Nord-Ouest atlantique. La religion n'est plus refoulée ou « privatisée », mais associée à l'universalisme marchand sous couvert d'une nouvelle forme de religion civile ⁹. Dans le même temps, l'islam politique et militariste élabore un usage également « civil » de la religion ¹⁰. Ce qui est totalement étranger à la tradition méditerranéenne telle qu'elle a évolué depuis des siècles ; ce que démontrent aussi bien la difficulté du Saint-Siège de se rallier aux nouvelles normes que le conflit au sein de l'islam lui-même (il suffit de penser au conflit sanglant en Algérie où la dérive fondamentaliste est repoussée par un autre islam). Néanmoins la tendance majeure est celle du grand affrontement Bush-Ben Laden où s'opposent deux conceptions de la religion qui, quoique très différentes, se ressemblent dans l'association de la religion à l'identité politique et à la guerre. La Méditerranée ne s'oppose pas ; elle suit avec timidité. Elle demeure un cadre stratégique, mais elle est davantage repoussée vers les marges. La complexité de la situation s'adapte mal au besoin de simplification stéréotypée ¹¹.

La crise de la laïcité française, la laïcité « musclée » de Zapatero en Espagne, l'Italie catholique de Berlusconi, mais aussi les turbulences de la laïcité turque et les conflits au Maghreb témoignent d'un espace méditerranéen touché par la vague du post 1989 et de l'après 11 septembre 2001

Lectures de l'interaction entre marginalité méditerranéenne et laïcité en devenir

La laïcité évolue dans la Méditerranée au fur et à mesure que la Méditerranée elle-même change, ou, pour le dire autrement, après l'affirmation politique et juridique de la laïcité, au fur et à mesure que la Méditerranée est poussée vers les marges de la géopolitique mondiale. On peut bien sûr renverser l'approche et affirmer paradoxalement qu'aujourd'hui la Méditerranée peut jouer un rôle fondamental précisément à cause des facteurs qui ont déterminé sa marginalisation (apparente ?). Le poids de son patrimoine historique, la coexistence des diversités, sa tradition dans la gestion des conflits, sa nature de carrefour, sa place au milieu de forces venant de l'Ouest et de l'Est (mais aussi du Nord et du Sud) peuvent être lus comme autant de facteurs-clés pour transformer la marginalité en centralité. Il s'agirait non seulement du développement de la région, mais aussi de l'apport de la Méditerranée à la gestion et à la résolution des conflits globaux. L'espace méditerranéen serait la meilleure synthèse du passé et de l'avenir, du Sud sous-développé et du Nord riche. On entrevoit ainsi une potentialité médiatrice de la Méditerranée, y compris en ce qui concerne les conflits religieux et la recherche d'une nouvelle laïcité ¹². Même si on qualifie ces propos de « rhétorique néo-méditerranéenne », on ne saurait négliger la valeur de ce qui s'élabore à présent en matière de relations entre politique, droit et religion dans l'espace méditerranéen. Il s'agit bien sûr d'un processus souple et mobile, d'un jeu d'influences réciproques, qui ne se laisse pas résumer à des schémas simplistes. Il s'agit surtout d'un processus dont la signification va bien au-delà du cri d'alarme contre une marginalisation dangereuse pour la stabilité de la planète ¹³. La jurisprudence de la Cour de Strasbourg peut bien exprimer cette « valeur » méditerranéenne puisqu'elle repose pour l'essentiel sur une phénoménologie conflictuelle touchant aux pays de la Méditerranée. La discrimination des minorités religieuses en Grèce fournit un point de départ pour la mise au point jurisprudentielle de la liberté de religion ¹⁴. La crispation autour de la laïcité en Turquie amène la Cour à s'occuper pour la première fois de la neutralité de l'Etat pour affirmer que « le rôle de l'Etat, en tant qu'organisateur neutre et impartial de l'exercice des diverses religions, cultes et croyances, concourt à l'ordre public, à la paix religieuse et à la tolérance dans une société démocratique » ¹⁵. L'application du droit concordataire en Italie permet à la Cour d'affirmer la primauté des droits fondamentaux sur toute juridiction confessionnelle ¹⁶. De même, une certaine raideur de la laïcité française amène la Cour à réfléchir sur la compétition de plusieurs groupes au sein d'une même religion ¹⁷. Si l'on analyse les cas jugés, par rapport à l'élaboration juridique sur le principe, mais d'abord dans les faits, l'on s'aperçoit de la richesse et de la signification profonde de la réalité. Car la narration jurisprudentielle présente des conflits entre l'identité religieuse et l'Etat, ou entre identités religieuses en compétition, mais aussi entre une phénoménologie méditerranéenne et une construction anglo-saxonne à la fois dans l'argumentation

juridique (le raisonnement des juges) et dans la compréhension socio-culturelle de la religion, de la citoyenneté, de l'identité individuelle et collective, de la sphère publique ¹⁸.

Par ailleurs, les pays de la Méditerranée jouent aussi un rôle crucial par rapport à l'Union européenne et à son système juridictionnel. L'affaire issue de l'opposition des autorités françaises à un transfert de capitaux de Scientology Londres à Scientology Paris montre bien l'entrecroisement de la religion, de la politique, du droit et du marché à la fois dans l'espace méditerranéen et dans l'espace européen ¹⁹ (ce qui ne concerne pas que les pays européens ²⁰) : une interaction qu'il s'avère difficile d'interpréter d'une façon univoque. Il y a certes une relation entre le rôle sociopolitique de la religion, sa régulation juridique et la (marginalisation de la) Méditerranée. Mais il s'agit d'une relation non linéaire, très complexe, en mutation. La région et sa dynamique religieuse changent tout en s'influençant mutuellement. Une lecture géopolitique négligeant la religion serait aussi inappropriée qu'une lecture de la laïcité aveugle face à l'évolution du contexte. Une lecture isolée du cadre méditerranéen serait aussi bornée qu'une lecture rapide de la globalisation face à la signification de la Méditerranée. C'est là la valeur et la potentialité de l'espace méditerranéen. Un lieu d'observation sensible, mais aussi un laboratoire défiant à la fois la compréhension et l'action.

Notes

¹ Plus précisément à partir de 1620 ou 1650. Voir l'ouvrage capital de Fernand BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949. Le passage est bien évidemment influencé par l'histoire religieuse et notamment par les retombées de la Contre-Réforme. Sur le « voyage vers le Nord » des réformateurs italiens, voir Marco VENTURA, « Le radici della libertà in Occidente. Religione e diritto nello studio del socinianesimo », dans Mario TEDESCHI (éd.), *La libertà religiosa*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002, p. 585-597.

² J'ai développé les présupposés méthodologiques de cette perspective dans Marco VENTURA, « Diritto canonico e diritti comuni in Europa. *Common law e ius commune in due comparazioni* », dans *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 1993, p. 415-439.

³ Voir Jeanne LADJILI-MOUCHETTE, *Histoire juridique de la Méditerranée : droit romain, droit musulman*, Tunis, Centre d'étude universitaire de droit, 1990.

⁴ L'influence est reconstruite par Edoardo RUFFINI, *Il principio maggioritario. Profilo storico*, Turin, Bocca, 1927. Plus tard, Léo Moulin affirmera que « les systèmes majoritaires (...) en usage dans les sociétés civiles, trouvent leur origine dans les institutions de l'Eglise et des ordres religieux ; et non pas (...) dans les pratiques électorales (...) de la République et de l'Empire, et qui, à l'époque où s'organisa l'Eglise, avaient été abandonnées depuis plus d'un siècle » (Léo MOULIN, « *Sanior et maior pars*. Note sur l'évolution des techniques électorales dans les Ordres religieux du VI^e au XIII^e siècle », dans *Revue historique de droit français et étranger*, 1958, p. 368, n. 1. Voir aussi Yves CONGAR, « *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* », dans *Revue historique de droit français et étranger*, 1958, p. 210-259. Voir la reconstruction du débat dans Marco VENTURA, « *Maior et sanior pars*. Attualità della riflessione di Edoardo Ruffini circa il principio maggioritario nel diritto canonico », dans *Lo studio del diritto ecclesiastico. Attualità e prospettive*, Salerne, Edisud, 1996, vol. 1, p. 259-277.

⁵ Sur le droit canonique comme véhicule de communication entre l'Europe de la Méditerranée et l'Europe du Nord, voir Javier MARTINEZ TORRON, *Derecho angloamericano y derecho canónico. Las raíces canónicas de la « common law »*, Madrid, Editorial Civitas, SA (Servicio publicaciones, Facultad de derecho, Universidad complutense), 1991.

⁶ La perte de centralité de la Méditerranée au profit de l'Europe du Nord-Ouest est très visible dans la reconstruction de l'histoire de la liberté de religion élaborée par Francesco RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Milan, Feltrinelli, 1967 (éd. originale, 1901).

⁷ C'est précisément en niant une politisation de l'islam et en parcourant le chemin d'une étatisation occidentaliste (à l'appui des codifications européennes) que les pays arabomusulmans se décolonisent. Voir, pour le droit de la famille, Roberta ALUFFI BECK-PECCOZ, *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi*, Milan, Giuffrè, 1990.

⁸ Voir notamment Vali NASR, *The Shia Revival : how Conflicts within Islam will Shape the Future*, New York, Norton, 2006.

⁹ Il ne faut pas pour autant négliger la complexité du retour de la religion à partir des années quatre-vingt. Les nouveaux mouvements religieux et la dissociation entre appartenance et croyance ne sont que deux exemples de la réécriture du paysage religieux contemporain. Voir notamment Grace DAVIE et Danièle HERVIEU-LÉGER, *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996 ; René RÉMOND, *Religion et société en Europe*, Paris, Seuil, 1998 ; Jean-Paul WILLAIME, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 1998 ; Peter L. BERGER (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999 ; Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999 ; Grace DAVIE, *Europe : the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Londres, Darton, Logman and Todd Ltd., 2002.

¹⁰ Voir Hamadi REDISSI, « Verso un terzo tipo di fondamentalismo », dans Valentina COLOMBO et Gustavo GOZZI (ed.), *Tradizioni culturali, sistemi giuridici e diritti umani nell'area del Mediterraneo*, Bologne, il Mulino, 2003, p. 37-65. L'auteur décrit un islam coïncé entre la tyrannie laïque qui déroge à la liberté politique et la tyrannie religieuse qui monopolise la recherche de la grâce divine. D'où le dernier fondamentalisme, qualifié de multinationale de la terreur, dont la structure est la toile de l'araignée.

¹¹ Voir l'analyse de Stephen C. CALLEYA, *Navigating Regional Dynamics in the Post-Cold War World : Patterns of Relations in the Mediterranean Area*, Aldershot, Dartmouth, 1997.

¹² On peut se référer notamment à Franco CASSANO, *La pensée méridienne*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 1998 (coll. « Monde en cours ») (éd. italienne originale 1996). De son côté, Claude Liauzu parle de guerre des cultures et de chances de la pluralité par rapport auxquelles il s'agirait de réinventer les métissages méditerranéens, dans Jean CARPENTIER et François LEBRUN (éd.), *Histoire de la Méditerranée*, Paris, Seuil, 1998. Voir aussi, sur des positions différentes, Etienne BALIBAR, *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, Paris, La Découverte, 2003.

¹³ Voir, dans ce sens, l'approche construisant le rapport entre Méditerranée et monde global sur la base du principe selon lequel « Les pays sud-méditerranéens ne doivent pas être marginalisés, sous peine de devenir l'une des zones les plus instables de la planète » ; ainsi Noureddine JEBNOUN, *L'espace méditerranéen : les enjeux de la coopération et de la sécurité entre les rives nord et sud à l'aube du XXI^e siècle*, Rome, NATO Defense College, 2003 (NATO Defense College Series Monographies, 14), p. 159.

¹⁴ C'est en 1993, dans l'affaire *Kokkinakis*, que par sa première décision reconnaissant une violation de l'article 9 de la convention européenne des droits de l'homme, la Cour de Strasbourg commence à développer une jurisprudence articulée dans la matière. Plusieurs cas grecs suivront. Voir notamment les affaires *Manoussakis* de 1999 et *Agga* de 2002.

¹⁵ Arrêt *Refah Partisi* de 2001 (n. 51). La décision a été confirmée, suite à l'affirmation du même principe, par la Grande Chambre en 2003 et dans l'affaire *Leyla Sahin* en 2005. Voir Marco VENTURA, « Understanding European Law and Religion through the Turkish Challenge », dans *European Consortium for Church and State Research Newsletter*, 5, 2005, p. 7-10.

¹⁶ C'est l'arrêt *Pellegrini* de 2001 où l'application du concordat en matière de droit de la famille est censurée par la Cour au titre de protection du droit de la défense. Voir Edoardo DIENI, « L'arrêt Pellegrini contre Italie de la Cour européenne des droits de l'homme », dans *Revue de droit canonique*, 51/1, 2001, p. 141-161.

¹⁷ Voir l'arrêt *Cha'are Shalom ve Tsedek* de 2000 concernant le conflit au sein des communautés juives en France.

¹⁸ Au travers de l'interaction entre la juridiction européenne et la Turquie, dès le début des années quatre-vingt-dix (à l'époque de l'avis du Conseil d'Etat français de 1989 sur le port du voile), on peut comprendre l'importance de l'affaire du voile. On peut se référer notamment à l'affaire *Karaduman* de 1993 portant sur l'arrêt rendu le 7 mars 1989 par la Cour constitutionnelle qui avait déclaré inconstitutionnelle une disposition légale autorisant le port du foulard dans les établissements d'enseignement supérieur au motif que cette disposition était contraire au principe de laïcité énoncé dans la Constitution. Les juges de Strasbourg affirment que « ne constituent pas un manquement à l'article 9 de la convention des mesures prises dans les universités laïques afin de veiller à ce que certains mouvements fondamentalistes religieux ne troublent pas l'ordre public et ne portent pas atteinte aux croyances d'autrui » (*Karaduman c. Turquie*, requête n° 16278/90, décision de la Commission du 3 mai 1993, décision et rapports (DR) 74, p. 93).

¹⁹ Voir l'arrêt *Scientology* de la Cour de justice de Luxembourg en 2000. Sur le rapport entre intégration européenne et laïcité française, voir Marco VENTURA, « Préface », dans Emmanuel TAWIL (éd.), *Norme religieuse et droit français*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2005. Pour un autre exemple jurisprudentiel de l'interaction entre pays de la Méditerranée et Union européenne, voir l'opposition italienne à la directive sur la brevetabilité du vivant (Cour de justice, affaire *Pays-Bas* de 2001). Pour une analyse du rapport entre religion et intégration européenne, notamment en relation avec la jurisprudence des Cours européennes, voir Marco VENTURA, « La liberté de conscience dans la régulation publique de la religion. La compétition européenne », dans Jean-Bernard MARIE et Patrice MEYER-BISCH (éd.), *Un nœud de libertés*, Bruxelles, Bruylant – Schulthess, 2005, p. 133-157.

²⁰ En ce qui concerne l'islam, la même question se pose pour la circulation des modèles et le fonctionnement du marché. Il s'agit d'une problématique contemporaine dont il ne faut pas négliger les racines dans le développement du rapport entre modèles juridiques européens, notamment français, et tradition juridique musulmane. S'il est vrai que la transposition du modèle juridique français dans le monde arabe à l'époque de la nationalisation du droit « offre des solutions techniques plus appropriées à l'économie commerciale capitaliste », il est aussi vrai que certains domaines résistent. Cela vaut notamment pour le statut personnel qui est « le domaine qui s'est toujours superbement tenu à l'abri » des influences occidentales. Le lien avec la religion est évident. En effet, le système du statut personnel, condamné par la Cour de Strasbourg dans les cas *Refah Partisi* et *Leyla Sahin*, paraît au juriste musulman avoir trois avantages : il est le plus directement lié aux mœurs et à la sensibilité, il demeure à l'ombre du religieux, il est le seul droit universel. Là aussi, le débat est ouvert au sein du même monde musulman. Voir Yadh BEN ACHOUR, *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, Tunis, Cérès Productions, 1992, p. 146.

L'Europe face à la laïcité

Les *lobbies* laïques face au défi de la construction européenne

Bérengère MASSIGNON

Les formes de mobilisation sociétale sont marquées par le cadre national dans lequel elles s'inscrivent. Chaque pays de l'Union européenne se singularise par un style de participation à la vie politique démocratique, notamment par une gestion différente du clivage public/privé. Or l'élargissement des compétences de l'Union européenne crée un nouvel espace d'action, d'identification et d'allégeances possibles, différent de l'Etat-nation. Les règles du jeu, les styles de mobilisation y sont inédits, originaux et évolutifs. Les organisations philosophiques et religieuses qui veulent agir au niveau communautaire sont mises au défi de s'adapter à un espace public concurrentiel et transnational.

Il est difficile, pour les mouvements laïques, de s'inscrire dans le jeu européen, car leur histoire et leurs structures sont liées au cadre national. C'est vrai aussi pour les protestants et les orthodoxes dont les structures ecclésiologiques s'inscrivent en général dans le cadre national ; en revanche, l'Eglise catholique dont les structures sont internationales, se projette plus facilement au niveau supranational, ce qui peut expliquer son engagement précoce en faveur de l'unité de l'Europe. Face au défi de la construction européenne, les organisations philosophiques non confessionnelles, comme les Eglises et les principales communautés religieuses, ont ressenti le besoin de s'organiser pour s'informer et éventuellement peser sur le processus de décision communautaire. Leur stratégie est à la fois défensive et proactive. Elles cherchent en général, de prime abord, à sauvegarder les positions acquises dans les Etats membres, mais elles tentent aussi d'apporter leur réflexion philosophique ou théologique sur des sujets d'intérêt général, en prise avec l'agenda européen, comme l'exclusion, l'immigration, l'aide au développement ou la bioéthique.

Les mouvements laïco-humanistes parviennent-ils à dépasser leurs différences idéologiques et organisationnelles nationales, en s'inscrivant durablement et efficacement sur le plan européen ?

Nous présenterons, dans un premier temps, les réseaux laïques européens en mettant en évidence leurs cultures politiques différentes. Une attention particulière sera portée à la Fédération humaniste européenne (FHE) qui tente de fédérer les différentes forces laïques au niveau communautaire. Cette organisation représente l'humanisme séculier auprès de la Commission européenne et participe ainsi au dialogue officieux mené par les institutions européennes avec les religions.

Etre présent sur le plan européen requiert une stratégie d'europanisation que nous définissons comme « le processus de professionnalisation par lequel les organismes religieux et philosophiques présents à Bruxelles s'adaptent au jeu européen, notamment aux exigences du *lobbying* en direction des institutions européennes et aux attentes de la Commission européenne à l'égard des religions et des mouvements humanistes. Nous faisons l'hypothèse que cette logique adaptative crée de la collaboration transnationale et interconvictionnelle, élément de formation d'une société civile européenne » ¹. L'analyse du *lobbying* des mouvements laïques et humanistes entre 1996 et 2004, permet de dégager les forces et les faiblesses de leur action européenne.

Nous nous demanderons *in fine* si les organisations laïques arrivent à imprimer leur marque sur les relations entre l'UE et les religions. Dans quelle mesure peut-on parler d'une laïcité des institutions européennes ?

Des cultures laïques en réseaux : humanistes de l'Europe du Nord et laïques de l'Europe du Sud

Les humanistes de l'Europe du Nord et les laïques de l'Europe du Sud ont tendance à se regrouper sur le plan européen, en fonction d'affinités idéologiques et stratégiques. En effet, la laïcité en France ne revêt pas la même forme institutionnelle et sociétale qu'en Belgique et en Hollande, ce qui implique des stratégies et des cultures politiques différentes de la part des mouvements laïques nationaux, sinon des idéaux différents ².

Deux laïcités en Europe : les modèles français et belgo-néerlandais

La laïcité française s'est imposée comme une règle de droit public commune aux différents groupes religieux. Elle apparaît non comme la vision du monde de groupes particuliers mais comme le principe de référence permettant un pluralisme d'intégration ³. L'Etat français se dit neutre vis-à-vis des cultes, ce qui disqualifie les revendications communautaristes au nom d'une idéologie particulière, fût-elle séculière. Ainsi, la laïcité française a-t-elle « gagné en extension institutionnelle ce qu'elle a perdu en précision philosophique » ⁴. La laïcité belgo-néerlandaise n'a pas la même portée englobante et n'a pas marqué aussi profondément le fonctionnement des institutions publiques, caractérisé par un pluralisme de juxtaposition, appelé « pilarisation ». Elle est partielle : elle correspond aux idéaux de la « communauté philosophique non confessionnelle ». La stratégie des mouvements humanistes de l'Europe du Nord vise à obtenir des avantages similaires à ceux dont jouissent les

cultes reconnus et tend à s'organiser en quasi-Eglise avec ses rites de passage, ses cours de morale laïque à l'école et ses conseillers moraux dans les hôpitaux et les prisons, pendants des aumôniers religieux. Ils ont ainsi pu garder une cohérence idéologique et une visibilité sociale plus fortes que les mouvements laïques français. La laïcité belgo-néerlandaise semble avoir gagné en précision philosophique ce qu'elle a perdu en extension institutionnelle.

Ces différences ont tendance à s'atténuer et les frontières, à se brouiller. Le système de pilarisation présentait des limites dès ses origines : le « pilier » laïque n'a jamais été aussi complet et intégré que les « piliers » catholique ou socialiste ⁵. Des évolutions récentes renforcent les convergences entre pays européens. La sécularisation a induit des formes de « dépillarisation » ⁶. Le pluralisme croissant des sociétés européennes impose aux Etats des réponses similaires, par exemple en ce qui concerne la gestion de l'islam. La jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme a un effet uniformisateur et européenise par le haut les différentes législations nationales en matière de droit des cultes. Pourtant la distinction entre deux modèles de laïcité permet d'appréhender les regroupements qui s'opèrent entre forces laïques au niveau européen.

Les organisations laïco-humanistes européennes

Au niveau européen, on constate une plus forte structuration des humanistes de l'Europe du Nord. La principale organisation philosophique non confessionnelle présente à Bruxelles, par le biais du *lobbying* comme de l'inscription dans les structures de dialogue informel mises en place par la Présidence de la Commission, est la Fédération humaniste européenne (FHE). Elle a été créée en 1991 comme branche européenne de l'International Humanist and Ethical Union (IHEU) fondée en 1952. Toutes deux s'inscrivent dans une logique de service aux non-croyants (assistance morale, rites laïques, cours de morale laïque à l'école). Dans le même esprit, l'European Humanist Professional (EHP), créée en 1994, privilégie la formation et l'organisation des éducateurs, assistants moraux et leaders humanistes. Le référentiel d'action de ces organisations est la promotion d'« une laïcité de société », faute de pouvoir imposer une totale laïcité de l'Etat.

L'implantation première de la FHE donne une large place aux organisations humanistes du Nord de l'Europe, protestante ou bi-confessionnelle en général ⁷ : néerlandaises, norvégiennes, belges, anglaises et allemandes. Sur les vingt-trois associations membres en 2000, huit étaient néerlandaises. La FHE fonctionne en réseau avec des associations nationales chargées du suivi de certains sujets spécialisés, seules ou en sous-réseaux informels. Le Centre d'action laïque belge est la véritable cheville ouvrière de la FHE de par sa situation à Bruxelles. Le bureau de la FHE est hébergé dans ses locaux. Afin d'être plus représentative sur le plan européen, la FHE a progressivement intégré des associations des pays de l'Est (Hongrie, Slovaquie, Pologne, Russie). Elle y a organisé plusieurs colloques et actions communes pour défendre les droits des non-croyants face au regain d'influence des Eglises chrétiennes, suite à l'effondrement des régimes communistes. Quelques groupes de l'Europe du Sud sont présents (France, Italie, Espagne). La plupart sont membres associés ou observateurs, et non membres de plein droit. Le lien des deux

organisations françaises avec la FHE est très ambigu. La Ligue de l'enseignement a quitté l'IHEU, tout en restant à la FHE. Il semble que le mouvement Europe et Laïcité ne paie pas sa cotisation à la FHE, tout en faisant partie de son réseau d'information.

Il existe aussi plusieurs associations se réclamant de la laïcité à la française. Les membres européens de ces organisations internationales viennent plutôt de l'Europe du Sud ou de pays catholiques. On peut nommer rapidement : la Ligue internationale de l'enseignement et de la culture populaire, créée en 1889, et en pleine restructuration en 2000 ; l'Union mondiale de la libre pensée, créée en 1880, mais affaiblie par une scission en 1999. Le mouvement laïque le plus actif au niveau de l'Union européenne est le CAEDEL (Centre d'action européenne, démocratique et laïque), créé en 1954, dans le contexte du débat sur la CED. Ce mouvement français, lié au Grand Orient de France tente de se structurer en réseau européen, via des liens assez informels avec des mouvements italiens, espagnols et portugais. Il met l'accent sur la séparation stricte de l'Eglise et de l'Etat et fait montre d'un certain anticléricalisme. A l'initiative de mouvements laïques et de la franc-maçonnerie a-dogmatique⁸ s'est créé un Observatoire européen de la laïcité en 1998. La FHE est le seul membre fondateur non français. International depuis peu, ce mouvement est peu actif. Il semble plus orienté vers la réflexion que vers l'action.

Vers une dynamique d'eupéanisation ? L'évolution du *lobbying* laïco-humaniste à Bruxelles

Etre présent auprès des institutions européennes requiert une stratégie d'eupéanisation, c'est-à-dire au niveau discursif, la formulation d'une vision de l'Europe, en accord avec l'idéologie spécifique du groupe et, sur le plan organisationnel, l'articulation entre les mobilisations nationales et européennes. Dotés d'une moindre capacité d'action que les organismes européens d'Eglise, les *lobbies* laïco-humanistes ont cependant gagné, entre 1996 et 2004, en puissance et en efficacité : des stratégies d'alliances et une harmonisation idéologique se dessinent. Cette période correspond à des mobilisations autour de trois textes mettant en jeu le statut des religions et des humanistes dans les textes constitutionnels européens : la déclaration annexe n° 11 du traité d'Amsterdam (CIG de 1996-1997), le préambule et certains articles sensibles de la charte des droits fondamentaux (Convention puis CIG de 1999-2000) et enfin le préambule et l'article I-52 du traité constitutionnel (Convention puis CIG de 2002-2004).

La faiblesse initiale des lobbies laïco-humanistes

Les réseaux laïques européens, et notamment le plus actif et le plus structuré d'entre eux, la FHE, souffrent de faiblesses structurelles par rapports aux *lobbies* catholiques – triangle nonciature/Commission des évêques de la Communauté européenne (COMECE) et Office catholique d'information et d'initiative pour l'Europe, le bureau jésuite à Bruxelles (OCIPE) – ou protestants – Commission œcuménique européenne pour Eglise société (EECCS), puis à partir de 1999, Commission Eglise et société de la Conférence européenne des Eglises (CES-CEC). La présence catholique et protestante auprès des institutions européennes est plus ancienne que celle des humanistes (1956 et 1963 pour l'OCIPE, 1970 pour la nonciature, 1980 pour la

COMECE ; 1959 pour la CEC ; années soixante pour l'EECCS ; 1990 pour la FHE). Leurs ressources financières, humaines, organisationnelles et relationnelles sont plus étendues. L'EECCS et la COMECE bénéficient de l'importante contribution des Eglises allemandes. Celle-ci s'appuie sur l'impôt d'Eglise qui leur permet de mettre à disposition des structures européennes, des fonds, du personnel et des experts, notamment dans le domaine juridique. Même si les humanistes sont parfois intégrés au régime des cultes reconnus, comme en Belgique et dans certains *Länder* allemands, ils ne reçoivent qu'une faible dotation financière. La FHE manque de personnel (elle n'avait qu'une secrétaire à tiers temps en 1999 contre six secrétaires administratifs à la CES, répartis dans ses trois bureaux de Genève, Bruxelles et Strasbourg), de moyens médiatiques (deux feuilles d'information pour la FHE en 2000 et aucune en 1999, année du débat sur la charte des droits fondamentaux, contre un mensuel en cinq langues pour la COMECE et un bimensuel trilingue pour la CEC).

Tout ceci a un impact sur l'efficacité du *lobbying*. En effet, l'Union européenne n'a pas développé un système d'accréditation des associations comme le Conseil de l'Europe ou l'ONU. Il est plus difficile pour les groupes de s'y faire entendre. *De facto*, une prime est donnée aux *lobbies* les plus puissants. Et il arrive que la FHE appuie son action en direction des institutions de l'Union sur des informations tirées de ses contacts au Conseil de l'Europe, plus facile d'accès.

Les structures européennes d'Eglise ont une plus grande capacité d'action que la FHE. Tout d'abord, les organisations catholiques et protestantes ont une meilleure capacité d'anticipation. Or, intervenir le plus en amont possible du processus décisionnel permet de peser au mieux sur lui. Ainsi, lors de la formulation de la directive sur la non-discrimination, nous avons rencontré, à un jour d'intervalle, un responsable catholique et un humaniste. Le premier disposait déjà du pré-projet de directive alors que le second attendait qu'il paraisse sur le site de la Commission.

Ensuite, le *lobbying* catholique et protestant à Bruxelles est plus systématique : dotées de plus de groupes de travail, la CEC et la COMECE couvrent de larges pans des domaines de compétence de l'Union et du Conseil de l'Europe ⁹ alors que la FHE ne suit que quelques dossiers, parfois très spécifiques (il existe par exemple un groupe de travail sur la législation anti-blasphème en Europe).

Enfin, la CEC et la COMECE fonctionnent sur un plan nettement transnational, en réunissant périodiquement des groupes d'experts issus de nombreux pays européens. Or, les institutions européennes sont sous-dimensionnées. Elles manquent de capacité d'expertise. Elles puisent, en grande partie, auprès des *lobbies*, les informations nécessaires à la préparation des textes communautaires ¹⁰. Elles tendent à privilégier les documents émanant des organisations les plus représentatives sur le plan européen, car elles leur fournissent une information qui synthétise différents points de vue nationaux. Vus sous cet angle, les travaux de la FHE présentent un moindre intérêt : la FHE manque de moyens pour financer les réunions des groupes de travail, sur le plan européen. Les dossiers sont généralement suivis par un groupe national, avec la collaboration informelle de quelques correspondants étrangers (réseau bioéthique animé par le CAL, question de l'enseignement suivie par la Ligue française de l'enseignement, au niveau du Conseil de l'Europe...).

Un renforcement progressif autour du pôle humaniste européen

Malgré des faiblesses structurelles, les humanistes ont réussi à peser sur certaines décisions européennes, en raison du soutien du gouvernement belge. Dans un contexte où la prise de décision se fait à l'unanimité (certains domaines de compétence ; la Conférence intergouvernementale), le soutien, ne serait-ce que d'un seul pays peut être déterminant pour bloquer une décision ou passer des compromis avec la coalition majoritaire. Ainsi, lors de la négociation du traité d'Amsterdam, les structures européennes d'Eglise avaient vu leurs revendications soutenues par plusieurs pays. Les gouvernements allemand, autrichien, italien et portugais avaient repris, avec des formulations diverses, leur projet d'article mentionnant la compétence exclusive des Etats membres en matière religieuse ¹¹. Le gouvernement belge s'y opposa au nom de la laïcité. Devant l'insistance d'Helmut Kohl, un compromis fut trouvé : le statut des religions ne serait pas mentionné dans le corps du traité, mais dans une déclaration annexe. Ce texte étendrait le primat de la législation nationale pour les Eglises et communautés religieuses aux associations philosophiques non confessionnelles. Bien que la FHE n'ait pas défendu cette position, les mouvements laïco-humanistes entrèrent ainsi dans le droit communautaire !

Cet exemple n'est pas isolé. Le gouvernement belge a souvent été un soutien plus actif pour les humanistes que le gouvernement français. Celui-ci a paru se cantonner à une position défensive, s'arc-boutant sur des concessions plus symboliques que substantielles. Il est vrai que l'opposition française au préambule de la charte des droits fondamentaux fut virulente. Dans un contexte de cohabitation, les deux têtes de l'Exécutif français imposèrent une modification de la mention « de l'héritage culturel, humaniste et religieux » de l'Europe, introduite par des députés allemands CDU. La France obtint une formulation atténuée : « le patrimoine spirituel et moral » mais dans la version allemande de la charte figurait le vocable ambigu de « *geistig religiösen* ». L'importance prise par le débat médiatique franco-français à propos du préambule de la charte a masqué les demandes adressées par les mouvements laïques français à leur gouvernement. Elles étaient bien plus avancées que ce que défendit le gouvernement français. Le CAEDEL et la Libre Pensée réclamèrent la mention de la laïcité des institutions européennes. Le chef de la diplomatie française et certains députés européens français leur rétorquèrent que cette demande était irréaliste, car à leurs yeux, la France était le « seul pays laïque en Europe » et ne pouvait pas être suivie par d'autres pays européens. Le splendide isolement français poussait au *statu quo* et aux concessions sémantiques.

Lors de l'élaboration du traité constitutionnel, une grande importance fut accordée à la formulation du préambule et relativement moins à l'article I-52 qui pourtant risquait d'avoir un impact plus concret. En effet, il incorporait dans un traité européen, la déclaration n° 11 qui n'avait été qu'annexée au traité d'Amsterdam. De plus, son alinéa 3 formulait les bases d'un dialogue « ouvert, transparent et régulier » avec les Eglises, religions et associations philosophiques non confessionnelles. Alors que la FHE et d'autres mouvements humanistes et laïques nationaux se mobilisèrent surtout contre l'article I-52, en France, l'agitation autour du préambule masqua, en partie, cet article lourd de conséquences. Lors de la Convention, les députés socialistes espagnols et italiens furent à la pointe du combat contre le projet de préambule et

d'article I-52. Lors de la CIG qui suivit, le gouvernement belge fut le plus ferme opposant à la référence aux racines chrétiennes de l'Europe dans le préambule du traité constitutionnel. Le gouvernement français et les députés européens et nationaux français siégeant à la Convention restèrent en retrait : des contacts réguliers entre le Vatican, la nonciature apostolique à Paris et la Conférence épiscopale française avec des fonctionnaires du Quai d'Orsay avaient permis d'aplanir les réticences exprimées en 1999. La mention « des héritages culturels, philosophiques et religieux » de l'Europe, devenant une formulation de compromis possible entre les gouvernements européens. Elle fut retenue dans le projet constitutionnel final.

Ces compromis doivent autant au jeu intergouvernemental final qu'à la mobilisation des groupes religieux et laïco-humanistes tout au long des Conventions de 1999 et 2002-2003. La voix humaniste se fit mieux entendre dans le concert des mobilisations, grâce à un renforcement du pôle humaniste européen.

Le renforcement de la FHE prit plusieurs formes. Tout d'abord, cette fédération gagna en représentativité. Elle étendit son réseau d'action à certains pays candidats. Les manifestations anti-jubilaires de 2000 permirent de nouveaux contacts entre mouvements laïques et furent capitalisées par des liens plus formalisés entre des mouvements laïques de l'Europe du Sud et la fédération européenne. Ensuite, après le Conseil européen de Nice où fut proclamée la charte, la FHE accrut ses moyens organisationnels et médiatiques ¹² : l'éventail des moyens d'action utilisés lors de la Convention sur le traité constitutionnel fut bien plus large que lors du traité d'Amsterdam. En 1997, la FHE avait contacté certains gouvernements susceptibles d'accueillir favorablement ses revendications (Belgique, France, Pays-Bas) et participé à une audition publique ouverte aux membres de la société civile. Lors de la seconde Convention, la FHE eut recours à de nombreux canaux de communication et de pression : web, plaquette, forums de discussion de la Convention, de la société civile, conférences de presse ¹³, pétitions ¹⁴, lettre-type préremplie à envoyer aux chefs d'Etat et de gouvernement... Le tempo de la mobilisation conduite par la FHE fut plus soutenu qu'auparavant où nous avons noté un défaut d'anticipation : par exemple, un appel au Conseil des ministres européens fut lancé, le 3 décembre 2003, dix jours avant sa réunion.

La Convention se révéla être une structure d'opportunité pour la FHE, car le jeu était plus ouvert et transparent que lors des CIG où les contacts étaient plus restreints et informels. La FHE joua de la démocratisation des débats. Il est vrai qu'elle sut aussi se donner les moyens de s'y faire une place. Elle put compenser la relative faiblesse de ses ressources (par rapport à celles des structures européennes d'Eglise) en s'inscrivant dans les nombreux lieux de contacts et de débats, ouverts par les institutions européennes à cette occasion.

Le renforcement des moyens d'action d'un mouvement n'est pas la seule condition du succès du *lobbying* sur le plan communautaire. S'unir et élargir ses réseaux d'alliances en est une autre. Tout d'abord, l'un des traits remarquables de la Convention pour l'avenir de l'Union (2002-2003) fut la capacité du mouvement laïco-humaniste de dépasser ses clivages idéologiques internes. Les diverses contributions laïco-humanistes ¹⁵ furent convergentes. Les formulations diverses employées dessinent une constellation sémantique en faveur de la neutralité des

institutions européennes ; du principe de non-discrimination selon les convictions religieuses *et* philosophiques ; du droit à la liberté absolue de conscience (droit de croire et de changer de religion) étendue à la liberté de ne pas croire, avec comme corollaire la liberté de choix des conceptions de vie (avortement, euthanasie, mariage homosexuel...) et la liberté absolue de la recherche scientifique et artistique.

Ensuite, la FHE inscrivit son action contre l'article I-52 dans une coalition d'intérêts plus large, rassemblant au delà des cercles laïco-humanistes, des associations militant pour la liberté de choix des conceptions de vie (Mouvement international pour le planning familial, Association en faveur de l'euthanasie, Right to die, Association des femmes de l'Europe méridionale, Fédération européenne de l'éducation et de la culture, Association internationale des gays et lesbiennes et deux réseaux catholiques progressistes militant pour des réformes d'ampleur dans l'Eglise : Eglise de Liberté et Catholic for Free Choice qui fut à l'origine de cette coalition). Cette dernière association est à l'origine de la campagne *See Change* contre le statut privilégié du Saint-Siège à l'ONU, initiative soutenue par l'IHEU et d'autres organisations laïques. Il existe donc un lien entre mobilisation internationale et européenne. La coalition née lors de la Convention est en passe de se pérenniser et d'acquérir une visibilité politique : depuis plus d'un an, ces associations et des parlementaires européens se réunissent au Parlement européen et militent pour une séparation entre religions et institutions de l'Union.

En définitive, les Conventions ont permis de structurer un espace public européen. La polarisation des débats a favorisé des synthèses transconvictionnelles et encouragé les liens transnationaux, permettant le dépassement des clivages idéologiques et nationaux. Les mouvements laïco-humanistes comme les Eglises ont su s'adapter et tirer parti de cette évolution. Pour autant, la nature des relations Union européenne/religions n'est pas figée. Elle fait l'objet d'un débat et d'un combat. Les forces laïco-humanistes parviennent-elles à peser sur le mode de gestion du religieux par les institutions de l'UE ? Dans quelle mesure peut-on parler d'une laïcité des institutions européennes ?

Des laïcités européennes, une laïcité de l'Union ?

Pour pouvoir parler d'une certaine laïcité des institutions européennes, il est nécessaire de distinguer deux niveaux afin de tenter de dégager la notion de laïcité de sa gangue polémique et de faire le tri entre les différentes acceptions de ce concept éminemment polysémique. Un premier niveau consiste à repérer les forces en présence sur la scène communautaire et à évaluer, dans ce concert, le poids des organisations porteuses des idéaux laïques. Nous nous appuyons ici sur une définition socio-historique et culturelle de la laïcité en soulignant, à la suite de Jean Baubérot et Jean-Paul Martin, la pluralité des héritages laïques présents en Europe. Un deuxième niveau d'analyse requiert la définition d'un concept de laïcité, dégagé de ses ancrages nationaux, une définition susceptible de servir d'étalon. C'est la voie empruntée par Micheline Milot et Philippe Portier qui proposent une définition avant tout juridique de la laïcité.

La prégnance du modèle laïque belgo-néerlandais sur la conception française de la laïcité

Le modèle européen de gestion du religieux est fragmentaire, récent et original. Il emprunte et combine des éléments issus des différents systèmes. Une première réponse à notre question consiste à jauger l'importance des traditions laïques européennes. Au niveau communautaire, la laïcité belgo-néerlandaise a davantage imprimé sa marque sur le mode de gestion du pluralisme religieux par les institutions européennes que la vision française de la laïcité.

Nous avons souligné la dimension transeuropéenne des mobilisations de la FHE alors que les associations laïques françaises semblent avoir surtout privilégié le canal national. Cette différence de stratégie explique le moindre impact des mouvements laïques français au sein du concert laïco-humaniste européen, alors que leur homologue belge (le CAL) s'affirme comme la cheville ouvrière de la FHE. L'enracinement des mouvements laïques français dans une réalité nationale favorable, sur le plan juridique et mental, ainsi que leur poids logistique les a poussés à avoir une stratégie autonome sur le plan européen, les privant du même coup d'un rôle de *leader* en Europe. Nous avons aussi montré que le gouvernement belge a été plus offensif que celui de la France. Le compromis introduit par la déclaration annexe n° 11, reprise dans l'article I-52 de la Constitution, est d'inspiration belgo-néerlandaise : il attribue les mêmes droits aux religions et aux mouvements philosophiques non confessionnels.

Il en va de même des relations tissées entre la Présidence de la Commission et les religions. Les structures de consultation mises en place (réunions biannuelles de *briefing*, initiative une « Ame pour l'Europe » – dissoute en 2004 – rencontres multilatérales avec le président de la Commission, certaines réunions interreligieuses sous le patronage de la Présidence de la Commission ou du Parlement européen) accueillent la FHE, aux côtés des représentants d'Eglises, d'ordres religieux, d'ONG confessionnelles catholiques et protestantes ainsi que d'associations communautaires juives et musulmanes¹⁶. Là encore, l'humanisme séculier est assimilé à une composante spirituelle du paysage pluriconfessionnel.

Le constat d'une prégnance de la conception belgo-néerlandaise de la laïcité ne suffit pas pour parler d'une laïcité des institutions européennes. En effet, les forces religieuses qui se mobilisent au niveau de l'UE défendent une autre vision des relations entre le politique et le religieux. Le modèle de relations Union/religions s'inspire aussi du modèle des cultes reconnus, avec différents niveaux de reconnaissance des religions. Les institutions européennes pratiquent une certaine hiérarchie des cultes. Toutes les enceintes de concertation entre les religions et l'UE ne sont pas équivalentes. Les réunions de *briefing* rassemblent aujourd'hui une cinquantaine de partenaires religieux et humanistes. Elles sont peu opérationnelles. Y être invité est une forme de reconnaissance que recherchent surtout les organisations religieuses de moindre importance. Les autres ont d'autres canaux d'accès plus efficaces auprès des décideurs européens. Par exemple, les « séminaires de dialogue », sous les présidences Delors et Santer, conviaient les catholiques et protestants, seuls à disposer d'une large capacité d'expertise. Ces réunions donnaient lieu à des débats plus substantiels et parfois très techniques sur les politiques européennes.

Ensuite, les institutions européennes reconnaissent le rôle social positif des religions. Or, selon Jean Baubérot ¹⁷, la laïcité française, lors du « second seuil de laïcisation », se caractérise, par une neutralité, voire même par une certaine défiance à l'égard des religions. *A contrario*, l'alinéa 3 du traité constitutionnel reconnaît « l'identité et la contribution spécifique » des Eglises, religions et humanistes à la construction européenne. Pour la FHE, cette phrase équivaut à un « Concordat européen » ¹⁸.

De plus, l'expertise juridique des Eglises allemandes marque les propositions des structures européennes d'Eglise. Ainsi, certaines directives européennes ont répondu à leurs préoccupations. Par exemple, celle sur la non-discrimination au travail prévoit une clause d'exemption pour les religions qui leur permet de recruter du personnel en fonction de critères confessionnels, point qui a son importance dans des pays où les Eglises emploient un personnel nombreux dans leurs structures caritatives, hospitalières ou éducatives. Enfin, le gouvernement allemand joue un rôle de soutien aux revendications des Eglises, équivalent à celui du gouvernement belge pour les humanistes.

Quelle laïcité des institutions européennes ?

La gestion européenne du religieux est à la croisée des influences laïques belge-néerlandaises et de celles des régimes concordataires comme l'Allemagne. Tout est affaire de rapport de force et de compromis. Le modèle européen de régulation du religieux est à l'image de la construction européenne, expérimental, au coup par coup, sans but final clairement assigné. Cependant, les régimes des cultes européens, aussi divers soient-ils, partagent certains principes fondamentaux communs. Ce sont justement ceux que décline Micheline Milot lorsqu'elle tente de hisser la notion de laïcité au rang de concept abstrait et comparatif : le principe de double neutralité (indépendance réciproque de l'Etat et de l'Eglise) ; le principe de liberté de religion et de conscience ; la volonté d'égalité entre les cultes ¹⁹. Ces trois critères sont reconnus, sous forme condensée, dans la formule de l'article I-52 du traité constitutionnel instaurant un « dialogue ouvert, transparent et régulier » avec les religions et les humanistes ; selon le responsable des religions au niveau de la Présidence de l'Union, « « ouvert » veut dire que personne n'est exclu ; « transparent » signifie que chacun peut suivre ce dialogue et que des informations sont divulguées sur ce dialogue ; « régulier » implique qu'il dépend des désirs du partenaire » ²⁰.

Les *lobbies* laïco-humanistes illustrent bien la dynamique d'europanisation. Ancrés dans des histoires nationales, ils ont su dégager des positions communes au-delà de leurs différences de culture politique. La FHE a gagné en représentativité, renforcé ses structures et élargi son répertoire d'action, preuve d'une adaptation au jeu communautaire concurrentiel et transnational. Jouant sur la polarisation des débats opposant la droite et la gauche, les religieux et les laïques, lors des Conventions de 1999 et 2002-2003, elle s'est finalement insérée dans une coalition d'intérêts plus vaste qui tend à se pérenniser. Or, l'inscription dans des « *issues networks* » très divers quant aux objectifs et aux origines géographiques est une condition de l'intégration dans l'espace public européen en gestation.

L'engagement des forces laïco-humanistes se traduit par une certaine influence au niveau du modèle émergent de gestion du religieux par les institutions européennes. Contrairement à certaines idées reçues, il ne se réduit à aucun modèle national de relation Eglises/Etat, soit « concordataire d'inspiration allemande » qui représenterait une menace pour la laïcité, soit « séparatiste à la française » qui serait hostile aux religions. Le système européen des cultes combine des éléments du régime des cultes reconnus et de la laïcité belgo-néerlandaise. Les institutions européennes sont laïco-compatibles. On pourrait même dire qu'elles se caractérisent par des éléments de laïcité, au sens juridique donné par Micheline Milot et Philippe Portier, mais aussi au sens culturel donné par Jean-Paul Willaime ²¹ lorsqu'il parle d'une évolution de la laïcité française vers une laïcité de reconnaissance et non plus d'indifférence, voire d'hostilité. Cette laïcité européenne serait, à bien des égards, une forme de relations religions/Etat vers laquelle tendraient les différents modèles de relations Eglises/Etat des Etats membres de l'Union, confrontés aux mêmes défis de la pluralisation et de la mondialisation religieuse.

Pour conclure, nous identifierons six caractéristiques du modèle européen de gestion du religieux : la subsidiarité ; le rôle social positif des religions ; la reconnaissance de leur spécificité par rapport aux autres organisations de la société civile ; la neutralité positive ; la reconnaissance du pluralisme confessionnel, étendue aux groupements philosophiques ; un arsenal juridique structuré en matière de non-discrimination selon la religion et les convictions. Cependant, ce modèle européen de gestion du religieux reste à l'état implicite et en grande partie informel, notamment en raison de la suspension de la ratification du traité constitutionnel. Plus fondamentalement, l'Union européenne est un laboratoire où les équilibres institutionnels ne sont pas pleinement fixés. Le *lobbying* des humanistes et des Eglises est susceptible de modifier les équilibres entre subsidiarité et domination *de facto* d'un régime national des cultes, neutralité négative et neutralité positive, rôle social positif des religions ou non, reconnaissance de la spécificité des religions ou assimilation aux organisations de la société civile.

Notes

¹ Bérengère MASSIGNON, « Les relations des organismes européens religieux et humanistes avec les institutions de l'Union européenne : logiques nationales et confessionnelles et dynamique d'europanisation », dans *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne, Actes du colloque du Commissariat au Plan « Europe et religions »* (Institut universitaire de Florence, Chaire Jean Monnet d'Etudes européennes), Paris, La Documentation française, 2002, p. 23.

² Le système des cultes agit comme une contrainte ou une opportunité sur la stratégie des mouvements laïques. Les différents modèles de laïcité en Europe ne sont pas le produit de la seule mobilisation des forces laïques, mais de l'interaction plus ou moins conflictuelle entre les groupes religieux et laïques, en alliance avec les élites politiques. Par exemple, en Belgique, les laïques défendaient et défendent encore un modèle de laïcisation à la française, mais le poids des forces socio-politiques n'a pas permis l'établissement d'une laïcité à la française.

³ Jean-Paul Martin distingue le pluralisme d'intégration et de juxtaposition, dans Jean-Paul MARTIN, « Laïcité française, laïcité belge : regards croisés », dans Alain DIERKENS (éd.), *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1994 (Problèmes d'histoire des religions, 5), p. 71-83.

⁴ Jean-Paul MARTIN, « Laïcité française, laïcité belge », *op. cit.*, p. 73.

⁵ Jeffrey TYSENS « L'organisation de la laïcité en Belgique », dans A. DIERKENS (éd.), *Pluralisme religieux et laïcités...*, *op. cit.*, p. 57-60.

⁶ Peter ESTER et Loek HALMAN, « Les piliers hollandais », dans *Projet*, 225, printemps 1991, p. 16-26.

⁷ Françoise CHAMPION, « Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Eglise-Etat dans l'Europe communautaire », dans *Le Débat*, 77, avril 1989, p. 46-62. A la suite de David Martin, Françoise Champion expose les relations religion/politique en Europe. Elle distingue les pays catholique des pays protestants. La forte emprise et le quasi-monopole de l'Eglise catholique a conduit les mouvements laïques de l'Europe du Sud à une séparation conflictuelle, parfois relayée par une action volontariste et laïcisatrice de l'Etat. La pluralité confessionnelle protestante a généré des formes plus consensuelles de gestion de la diversité religieuse. Etat et société civile ont évolué de pair, induisant une sécularisation progressive et tranquille.

⁸ La franc-maçonnerie a-dogmatique a aussi des organisations internationales : Parlement international du Droit humain et surtout une éphémère Grande Loge Europe, devenue le Centre de liaison et d'information des puissances maçonniques signataires de l'appel de Strasbourg (CLIPSAS), puis le Secrétariat international maçonnique des puissances a-dogmatiques (SIMPA). Cette organisation est beaucoup plus faible numériquement que l'Association maçonnique intercontinentale libérale (déiste), dominée par la Grande Loge d'Angleterre. Universalistes, ces organisations ne privilégient pas spécialement le niveau européen.

⁹ En 2002, la COMECE avait six groupes de travail : Affaires juridiques ; Bioéthique ; Affaires sociales ; Médias ; Islam en Europe et la plate-forme sur la Migration, rassemblant les bureaux de l'Eglise catholique travaillant à Bruxelles sur la question des migrations ainsi que des représentants spécialisés des Conférences épiscopales nationales. Côté protestant, l'EECCS disposait de sept groupes de travail : la bioéthique et la biotechnologie ; les questions économiques, environnementales et sociales ; les questions Nord-Sud ; l'Union politique et économique ; la légalisation communautaire ; les droits de l'homme, et un groupe *ad hoc*, destiné à développer une réflexion théologique sur l'Europe. Après sa fusion avec la KEK, en 1999, le CES a élargi son domaine de compétence : groupes spécialisés sur l'environnement, les minorités nationales, la sécurité et la prévention des conflits, l'emploi et les affaires sociales. Le groupe Droits de l'homme s'étoffa pour suivre la question de la liberté religieuse au niveau du Conseil de l'Europe, de l'OSCE et de l'ONU.

¹⁰ Pascaline WINAND et Isabelle SMETS, « A la recherche d'un modèle européen de représentation des intérêts », dans Paul MAGNETTE et Eric REMACLE (éd.), *Le nouveau modèle européen*, vol. I, *Institutions et gouvernance*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2000, p. 145.

¹¹ Thomas JANSEN, « Europe and Religion : The Dialogue between the European Commission and the Churches or Religious Communities », dans *Social Compass*, 47/1, 2000, p. 103-112.

¹² Voir les rapports d'activité de la FHE sur cette période : www.humanism.be.

¹³ La FHE organisa notamment une conférence de presse au Parlement européen le 5 novembre 2003.

¹⁴ La pétition du 5 mai 2003 contre l'article I-52 rassembla les signatures de 180 associations.

¹⁵ Diverses contributions laïco-humanistes furent déposées sur le site web de la Convention : au niveau international (IHEU et sa branche « jeunes », International Humanist and Ethical Youth Organisation, IHEYO), européen ou national (les Français du Grand Orient de France et du CAEDEL, les Italiens de « Società Laica e Plurale »), voire même local (texte de l'antenne lilloise du Cercle Condorcet, club de réflexion de la Ligue de l'enseignement avec deux groupes de Mons).

¹⁶ Pour une analyse plus détaillée des relations UE/religions, voir Bérangère MASSIGNON, « Les relations entre les organismes religieux européens et les institutions de l'Union européenne : un laboratoire de gestion de la diversité religieuse et philosophique ? », dans Jean-Robert ARMOGATHE et Jean-Paul WILLAIME (éd.), *Les mutations contemporaines du religieux*, Turnhout, Brepols, 2003, p. 25-42 et EAD., *La construction européenne : un laboratoire pour la gestion de la pluralité religieuse : clivages nationaux et confessionnels et dynamiques d'europanisation*, Paris, thèse de l'EPHE sous la direction de Jean-Paul Willaime, 2 vol., 2005.

¹⁷ Jean BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Paris, Seuil, 1990.

¹⁸ C'est une expression excessive, car les relations religions/UE restent fondamentalement informelles. Il est vrai que l'Eglise évangélique d'Allemagne a proposé un Concordat au niveau européen en 1996, mais cette idée fut vite abandonnée.

¹⁹ Micheline MILOT, *La laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 34 ; Philippe PORTIER, « Les laïcités dans l'Union européenne : vers une convergence des modèles ? », dans Guy SAUPIN, Remy FABRE et Marcel LAUNAY (éd.), *La Tolérance*, colloque international de Nantes, mai 1998, Quatrième centenaire de l'Edit de Nantes, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1999, p. 103 et ID., « De la séparation à la reconnaissance. L'évolution du régime français de laïcité », dans Jean-Robert ARMOGATHE et Jean-Paul WILLAIME (éd.), *Les mutations contemporaines du religieux*, op. cit., p. 14. Philippe Portier définit deux points communs aux traditions juridiques européennes en matière de droit des religieux : l'autonomie de l'instance étatique par rapport aux religions et une certaine idée de séparation fondée sur la règle de neutralité de l'Etat et sur celle de l'égalité des cultes.

²⁰ Michael WENINGER, GOPA, 10/XII/02.

²¹ Jean-Paul Willaime (*Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2004, p. 46) parle d'une « laïcité culturelle, patrimoine européen » pour laquelle il dégage quatre caractéristiques : neutralité confessionnelle, liberté de religion et de non-religion, autonomie de la conscience individuelle par rapport à tous les pouvoirs religieux et philosophiques, réflexivité critique.

La liberté de religion dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme

Pierre-François DOCQUIR

La Cour européenne des droits de l'homme a rendu, en décembre 2005, deux arrêts importants relatifs à la présence des convictions religieuses dans la société démocratique, en sorte que l'actualité a dicté la division de la présente contribution en deux parties. La première explore la question des limites qu'un Etat laïc – en limitant ici cette notion au devoir de neutralité assigné aux autorités publiques¹ – peut imposer à la liberté de manifester son adhésion à une religion par le port de signes extérieurs (arrêt *Leyla Sahin c. Turquie*, 10 novembre 2005). La seconde porte sur les restrictions à la liberté d'expression que l'autorité publique peut imposer afin de protéger les tenants d'une religion de critiques ou d'injures dirigées contre leurs convictions (arrêt *I.A. c. Turquie*, 13 septembre 2005).

Au motif pris de la diversité des conceptions nationales en ce domaine, la Cour abandonne dans une large mesure au décideur national la tâche de fixer le seuil de protection des convictions religieuses, ce qui paraît conduire à un affaiblissement de la garantie. A mon sens, dans ces deux affaires, les exigences de la défense des droits de l'homme sont mieux servies par les opinions dissidentes. Ces textes, joints aux arrêts par les magistrats qui se refusent à suivre la décision adoptée par la majorité de leurs collègues, éclairent la possibilité d'un rebond ultérieur de la jurisprudence, qui pourrait alors davantage correspondre aux exigences contemporaines de « la société démocratique caractérisée par le pluralisme des convictions » dont la Cour a fait son critère de référence.

Les limites à la liberté de manifester des convictions religieuses

L'adhésion à une religion ou à un système philosophique est un trait saillant de l'identité individuelle, et constitue un des marqueurs les plus significatifs de l'appartenance à une communauté. Selon la Cour, la « liberté de pensée, de

conscience et de religion représente l'une des assises d'une « société démocratique » au sens de la convention. Cette liberté figure, dans sa dimension religieuse, parmi les éléments les plus essentiels de l'identité des croyants et de leur conception de la vie, mais elle est aussi un bien précieux pour les athées, les agnostiques, les sceptiques ou les indifférents »².

Il est généralement enseigné qu'au contraire de l'extériorisation des convictions, la liberté intérieure d'adhérer ou non à un système de pensée ou de croyances ne souffre aucune limitation³. L'individu est protégé contre les pressions visant à le contraindre à souscrire à une vision du monde ou, à l'inverse, à y renoncer : il est, par exemple, contraire à l'article 9 de la convention d'imposer à des parlementaires, sous peine d'être déchus de leur mandat, de prêter serment sur les Evangiles⁴. De façon pragmatique, on peut noter que le for interne conserve son opacité naturelle et que la liberté de conscience ne devient, en réalité, problématique qu'à partir du moment où elle est mise en relation avec les convictions d'autrui ou les règles d'une société donnée. La dimension observable de la liberté religieuse – c'est-à-dire sa manifestation au travers de comportements variés – admet, selon le second paragraphe de l'article 9, les aménagements qui, prévus par la loi, ont pour but de protéger l'intérêt général ou les droits d'autrui et ne dépassent pas la mesure de ce qui, dans une société démocratique, s'avère nécessaire à la réalisation de l'objectif poursuivi. Ce critère de nécessité forme la base d'un contrôle de proportionnalité auquel la Cour procède en recherchant si un « besoin social impérieux », étayé par « des motifs suffisants et pertinents », justifie la mesure qui limite le droit : l'article 9 ne « garantit pas toujours le droit de se comporter dans le domaine public d'une manière dictée par une religion ou une conviction »⁵.

La mise en œuvre du droit de manifester ses convictions requiert l'établissement d'un équilibre entre des intérêts particuliers – ceux des tenants de diverses religions ou convictions philosophiques –, ou entre un intérêt particulier et l'intérêt général⁶. La jurisprudence européenne recherche, en quelque sorte, la pondération optimale : « c'est précisément cette constante recherche d'un équilibre entre les droits fondamentaux de chacun qui constitue le fondement d'une société démocratique »⁷. La Cour a décrit ce que doit être le rôle des autorités publiques dans une société caractérisée par la pluralité des convictions : « le devoir de neutralité et d'impartialité de l'Etat est incompatible avec un quelconque pouvoir d'appréciation de la part de celui-ci quant à la légitimité des croyances religieuses ou des modalités d'expression de celles-ci »⁸. S'il appartient à l'Etat « d'assortir la liberté de manifester sa religion ou ses convictions de limitations propres à concilier les intérêts des divers groupes et à assurer le respect des convictions de chacun »⁹, son rôle « n'est pas de supprimer la cause des tensions en éliminant le pluralisme, mais de s'assurer que des groupes opposés l'un à l'autre se tolèrent »¹⁰.

L'interdiction du port du voile admise par la Cour

Le droit de manifester sa religion se traduit, pour un certain nombre de femmes musulmanes, par le port du foulard islamique¹¹. Ce vêtement a suscité les interprétations les plus divergentes dans divers groupes sociaux et, par les controverses animées qu'il a fait naître, constitué un lieu de crispation identitaire. Il n'en reste pas

moins que le choix de porter le voile relève de la protection offerte par l'article 9 de la convention et appelle, à ce titre, une réponse en droit. Celle-ci a-t-elle été fournie de manière convaincante par la Cour européenne des droits de l'homme, dans le récent arrêt de Grande Chambre dans l'affaire qui oppose Leyla Sahin à la Turquie ¹² ? Il est permis d'en douter.

A l'époque des faits, M^{lle} Sahin est étudiante en médecine. Durant les premières années de ses études, elle a fréquenté les cours en portant le foulard. En février 1998, alors qu'elle s'est inscrite en cinquième année à la Faculté de médecine d'Istanbul, une circulaire du recteur interdit le port du foulard islamique. M^{lle} Sahin n'entend pas renoncer à ce qu'elle considère comme un devoir religieux et n'est plus admise ni aux cours ni aux examens. Après l'échec de ses recours devant les tribunaux turcs, elle saisit la Cour européenne des droits de l'homme d'une requête dans laquelle elle allègue une violation de l'article 9 de la convention.

Admettant l'existence d'une restriction frappant le droit de la requérante à manifester sa religion ¹³, les magistrats européens considèrent que cette mesure restrictive avait une base légale en droit turc ¹⁴ et poursuivait l'objectif légitime de protéger les droits d'autrui et l'ordre ¹⁵. Dans le contrôle de proportionnalité, en l'absence de conception uniforme parmi les Etats européens de la signification de la religion dans la société, la Cour européenne des droits de l'homme accorde une large marge de manœuvre au décideur national, à qui il revient d'apprécier au mieux les mesures exigées par le contexte du pays. C'est dire que le contrôle exercé sur les décisions des autorités turques ne sera pas des plus stricts ¹⁶. A la suite des autorités nationales, la Cour s'attache à l'importance du principe constitutionnel de laïcité, « l'un des principes fondateurs de l'Etat turc » ¹⁷. La nécessité de préserver ce soubassement de la société turque moderne est examinée à la lumière de l'égalité des sexes, de l'impact que peut avoir sur autrui le port d'un symbole religieux, et de l'existence de mouvements politiques intégristes. La Cour, dont le raisonnement s'inscrit dans la continuité de sa jurisprudence antérieure ¹⁸, considère que le port du foulard « est imposé aux femmes par un précepte religieux difficilement conciliable avec le principe d'égalité des sexes » ¹⁹, lequel constitue une des assises de la convention européenne des droits de l'homme. La pression que peut représenter, pour ceux qui ne l'arborent pas, le port d'un « signe religieux fort », contribue à établir la nécessité de l'interdiction, et ce d'autant plus que ce signe a pris une signification politique dans une société où existent des mouvements extrémistes dont l'ambition est d'imposer à tous une conception de la vie fondée sur des règles religieuses. La haute juridiction rappelle avoir accepté l'interdiction, par les autorités turques, du parti politique Refah, dont le programme comportait l'instauration d'un système multijuridique (où les droits de chacun seraient déterminés par son obédience religieuse) et l'application de la *chariah*, et dont les dirigeants ne boudaient pas l'appel à la violence ²⁰. A un moment où ce parti semblait disposer d'une chance réelle de diriger seul le pays au sortir des prochaines élections, sa dissolution s'est avérée nécessaire à la sauvegarde de l'Etat turc. Dans ce contexte, la Cour juge que la Turquie n'a pas excédé sa marge d'appréciation en interdisant le port du voile à la requérante. Il n'y a pas eu violation de l'article 9 de la convention.

Il importe de bien comprendre que la décision de la Cour dans l'affaire *Leyla Sahin c. Turquie* est fortement déterminée par les circonstances propres à l'Etat défendeur ²¹. Elle n'a pas la valeur d'une règle générale de portée européenne relative au port du voile à l'école. Sa signification, plus modeste, se résume à l'idée que la conventionnalité d'une limitation au droit de manifester sa religion doit être examinée à l'aune du contexte historique, social et politique de l'Etat concerné, lequel dispose d'une certaine marge d'appréciation pour en décider. Ainsi ramené à sa juste mesure, l'arrêt n'en servira pas moins de point de repère aux législateurs et décideurs des pays membres du Conseil de l'Europe ²². C'est pourquoi il s'impose, suivant en cela l'opinion dissidente de la juge Tulkens, d'en relever les points faibles ²³.

L'absence de motifs pertinents et suffisants

L'appréciation unilatérale et univoque portée sur la signification du voile retient tout d'abord l'attention. La haute juridiction qualifie ce vêtement de symbole inconciliable avec l'égalité des sexes. Or, des études sociologiques ont *dévoilé* – si j'ose dire – la réalité infiniment plus complexe d'une pratique qui « répond à des motivations variables (et dont) le sens lui-même n'est pas uniforme ni fixé une fois pour toutes » ²⁴. L'opinion dissidente souligne que le foulard « ne symbolise pas nécessairement la soumission de la femme à l'homme et, dans certains cas, d'aucuns soutiennent qu'il pourrait être un instrument d'émancipation de la femme » ²⁵. Dans cet arrêt, comme le relève la juge en dissidence, le principe d'égalité des sexes est paradoxalement invoqué pour justifier l'interdiction faite à une femme de se comporter comme elle l'avait décidé. De plus, « si vraiment le port du foulard était contraire en tout état de cause à l'égalité entre les hommes et les femmes, l'Etat serait alors tenu, au titre de ses obligations positives, de l'interdire dans tous les lieux, qu'ils soient publics ou privés » ²⁶. En réalité, s'agissant d'un « élément essentiel » de l'identité d'une personne majeure, n'est-il pas regrettable de priver la requérante de l'autonomie de déterminer pour elle-même le sens d'une pratique qu'elle a, pour autant qu'on puisse en juger, adoptée librement ? Au-delà du cas particulier, la réduction d'une réalité plurielle à un sens unique déforce le raisonnement des juges européens et les place dans un état de décalage par rapport aux sociétés où leur décision trouvera, serait-ce de manière indirecte, ses conséquences ²⁷.

En évoquant la nécessité de lutter contre l'extrémisme, la Cour de Strasbourg néglige le fait que la requérante n'est elle-même ni une fondamentaliste, ni une victime de l'intégrisme. De sa part, le port du foulard n'était pas autre chose qu'une manifestation paisible de ses convictions religieuses. Dans cette mesure, l'intéressée ne portait pas atteinte aux droits d'autrui, chacun étant appelé, dans le système de la convention, à tolérer l'expression pacifique des croyances de ses concitoyens. Il n'est pas non plus établi que la requérante ait été à l'origine d'un quelconque désordre au sein de l'université. En principe, « seuls des faits qui ne peuvent être contestés et des raisons dont la légitimité ne fait pas de doute – et non pas des inquiétudes ou des craintes – peuvent (...) justifier une atteinte à un droit garanti par la convention » ²⁸, souligne à juste titre la juge Tulkens, qui conclut à l'absence de motifs pertinents et suffisants permettant de justifier l'ingérence litigieuse.

En motivant son arrêt d'une manière générale et abstraite, la Cour a amoindri la liberté individuelle ; ce qui la place en quelque sorte en-deçà des principes généraux établis par sa jurisprudence. En effet, la Cour ne porte-t-elle pas une appréciation sur la légitimité d'une pratique, ce qu'elle interdit aux Etats ²⁹ ? Ne contribue-t-elle pas à la suppression de « la cause des tensions », alors qu'elle devrait plutôt « s'assurer que des groupes opposés l'un à l'autre se tolèrent » ³⁰ ? Il n'est pas certain que l'arrêt *Leyla Sahin c. Turquie* contribue à la nécessaire sauvegarde du pluralisme dans la société démocratique.

En une dissonance également dénoncée dans l'opinion dissidente, la Cour européenne des droits de l'homme approuve l'interdiction faite à une étudiante de manifester paisiblement ses convictions religieuses, alors qu'elle a, dans un arrêt antérieur ³¹, étendu la protection offerte par la liberté d'expression à des propos qui, tenus au cours d'un débat télévisé, pouvaient être compris comme un véritable appel à la violence religieuse. Si un discours inspiré par la religion peut comporter des propos qui « heurtent, choquent ou inquiètent », en va-t-il de même lorsque le discours litigieux porte sur la religion elle-même ? Tel est l'objet de la seconde partie de la présente réflexion.

La liberté de critique à l'égard de la religion

A deux reprises, la Cour européenne des droits de l'homme a admis la censure de films jugés offensants pour la religion catholique ³². En septembre 2005 ³³, cette jurisprudence est réaffirmée à l'occasion de la publication d'un livre comportant des passages considérés comme injurieux pour les musulmans. Fondées sur l'octroi aux Etats d'une large marge d'appréciation, ces décisions se situent en contradiction par rapport aux affirmations classiques selon lesquelles la liberté d'expression s'étend aux propos qui « heurtent, choquent ou inquiètent » tout ou partie de la population, et comporte le droit de recourir « à une certaine dose d'exagération, voire de provocation » ³⁴.

L'interdiction du blasphème admise par la Cour européenne des droits de l'homme

Les faits de l'affaire *I.A. c. Turquie* sont simples : l'éditeur de l'ouvrage *Les phrases interdites* fait l'objet de poursuites pénales du chef d'injure à Dieu et à la religion. Sa condamnation (à une amende d'un montant équivalent à 16 \$) constitue la consécration d'un interdit frappant le manque de respect à l'égard de la religion musulmane. Le jugement constate la présence dans le livre litigieux « d'éléments d'humiliation, de mépris et de discrédit envers la religion, le prophète et la croyance de Dieu dans l'islam », en particulier dans le passage suivant, qui prétend que certaines paroles du prophète auraient « été inspirées dans un élan d'exultation, dans les bras d'Ayçe » et que « le messager de Dieu rompait le jeûne par un rapport sexuel, après le dîner et avant la prière. Mohammed n'interdisait pas le rapport sexuel avec une personne morte ou un animal vivant ». Alléguant une violation de l'article 10 de la convention, l'éditeur invite la Cour européenne à exercer sur la décision des tribunaux turcs le triple contrôle de légalité de la mesure, de vérification de l'existence

d'un but légitime, et de proportionnalité. C'est à nouveau à ce troisième moment du contrôle européen que se joue la décision.

La haute juridiction inscrit son raisonnement dans la continuité de la jurisprudence antérieure en matière de blasphème, en affirmant que les autorités publiques peuvent « légitimement estimer nécessaire de prendre des mesures visant à réprimer certaines formes de comportement, y compris la communication d'informations et d'idées jugées incompatibles avec le respect de la liberté de pensée, de conscience et de religion d'autrui »³⁵. La Cour reconnaît que l'auteur cherchait à exposer ses idées en matière religieuse, et rappelle que les croyants « doivent tolérer et accepter le rejet par autrui de leurs croyances religieuses et même la propagation par autrui de doctrines hostiles à leur foi »³⁶. Mais elle opère une distinction entre, d'une part, des propos critiques, fussent-ils provocateurs, et, de l'autre, des injures contre les objets de vénération religieuse. Le livre litigieux rangé dans la seconde catégorie, la condamnation de l'éditeur n'emporte pas violation de l'article 10 de la convention. La décision réaffirme l'autorisation laissée aux autorités nationales de censurer les contenus culturels – livre, film – qu'une communauté réunie autour de son identité religieuse estimerait blasphématoires.

Ne plus faire la part trop belle à la pensée unique

La protection de la liberté d'expression, « l'un des fondements essentiels d'une société démocratique, l'une des conditions primordiales de son progrès et de l'épanouissement de chacun »³⁷, paraît de la sorte s'assouplir considérablement face à la protection du sentiment religieux. Or, le départ que la Cour effectue entre la critique légitime, laquelle peut s'étendre à « la propagation de doctrines hostiles à (une) foi »³⁸, et « l'attaque injurieuse contre un objet de vénération religieuse » constitue un critère extrêmement délicat à mettre en œuvre³⁹, que la haute juridiction préfère laisser aux mains des autorités nationales. Dans les affaires tranchées par la Cour, le matériel jugé offensant n'avait reçu qu'une diffusion restreinte et pouvait aisément être évité (il suffisait, en somme, de ne pas lire un livre, de ne pas aller voir un film). De surcroît, « *the case law of the European Court seems to protect moral standards which are equated with the religious feelings of the majority in the respective countries, or the feelings of minorities for which there is strong sympathy. One may detect in this approach a discriminatory element* »⁴⁰.

C'est à une majorité d'une seule voix que la haute juridiction s'est prononcée dans l'affaire *I.A. c. Turquie*. Les trois juges dissidents soulignent que « la liberté de la presse touche à des questions de principe, et toute condamnation pénale a ce qu'on appelle en anglais un *chilling effect*, propre à dissuader les éditeurs de publier des livres qui ne soient pas strictement conformistes, ou « politiquement (ou religieusement) corrects ». Un tel risque d'auto-censure est très dangereux pour cette liberté, essentielle en démocratie, sans parler de l'encouragement implicite à la mise à l'index ou aux *fatwas* »⁴¹. Dans cette perspective, estiment-ils, il aurait été « temps de « revisiter » cette jurisprudence, qui nous semble faire la part trop belle au conformisme ou à la pensée unique, et traduire une conception frileuse et timorée de la liberté de la presse »⁴².

En guise de conclusion

Dans son opinion dissidente jointe à l'arrêt *Leyla Sahin c. Turquie*, la juge Tulkens conclut « qu'il faut rappeler, encore et toujours, que ce sont les droits de l'homme qui sont les meilleurs moyens de prévenir et de combattre le fanatisme et l'extrémisme ». Dans cette direction, je pense que seule une protection forte tant de la liberté de manifester pacifiquement l'appartenance à une religion que de la liberté de critiquer les doctrines religieuses, fût-ce avec exagération et provocation, pourrait contribuer à enraciner la tolérance dans le droit ; ce dont, sans nul doute, ont besoin nos sociétés plurielles secouées par des crispations identitaires autour d'objets religieux.

Notes

¹ Pour la Cour, l'autorité publique a pour rôle celui de « l'organisateur neutre et impartial de l'exercice des diverses religions, cultes et croyances » (arrêt *Leyla Sahin c. Turquie*, Gr. Ch., 10 novembre 2005, par. 107).

² Cour eur. d. h., *Leyla Sahin*, précité, par. 104.

³ Voy. Frédéric SUDRE, *Droit européen et international des droits de l'homme*, 6^e éd., Paris, PUF, 2005, p. 406 ; Manfred NOWAK et Tanja VOSPERNIK, « Permissible Restrictions on Freedom of Religion or Belief », dans Tore LINDHOLM, Cole DURHAM Jr, Bahia TAHZIB-LIE (éd.), *Facilitating Freedom of Religion or Belief : a Deskbook*, Leiden, Martinus Nijhof Publ., 2004, p. 148.

⁴ Cour eur. d. h., *Buscarini et autres c. Saint-Marin*, 18 février 1999.

⁵ Cour eur. d. h., *Pichon et Soujas c. France*, déc. recevabilité, 4 octobre 2001, n° 49853/99, p. 5.

⁶ L'article 9 possède par ailleurs une dimension collective, liée à l'organisation des Eglises ou des communautés religieuses, dont il ne sera pas question ici. Voir, par exemple, Jean-Pierre SCHOUPE, « La dimension collective et institutionnelle de la liberté religieuse à la lumière de quelques arrêts récents de la Cour européenne des droits de l'homme », dans *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 63, 2005, p. 611-633.

⁷ Cour eur. d. h., *Leyla Sahin*, précité, par. 108 ; *Chassagnou et autres c. France*, 29 avril 1999, par. 113.

⁸ Cour eur. d. h., *Leyla Sahin*, précité, par. 107 ; *Cha'are Shalom Ve Tsedek c. France*, Gr. Ch. 27 juin 2000, par. 84 ; *Refah Partisi (Parti de la prospérité) et autres c. Turquie*, Gr. Ch., 13 février 2003, par. 91.

⁹ Cour eur. d. h., *Kokkinakis*, précité, par. 33 ; *Leyla Sahin*, précité, par. 106 ; *Refah Partisi*, précité, par. 91.

¹⁰ Cour eur. d. h., *Serif c. Grèce*, 14 décembre 1999, par. 53 ; *Eglise métropolitaine de Bessarabie et autres c. Moldova*, 13 décembre 2001, par. 123.

¹¹ Jean-François FLAUSS, « Les signes religieux », dans Thierry MASSIS et Christophe PETTITI (éd.), *La liberté religieuse et la Convention européenne des droits de l'homme*, Bruxelles, Nemesis-Bruylant, 2004, p. 99-114.

¹² La haute juridiction s'est en réalité prononcée à deux reprises. Une chambre de la Cour a rendu un premier arrêt le 29 juin 2004 en faveur du gouvernement défendeur. La requérante a ensuite fait usage de la faculté ouverte par l'article 43 de la convention de demander le ré-examen de l'affaire par la Grande Chambre. Cette formation de dix-sept magistrats est compétente pour les « questions graves relatives à l'interprétation ou à l'application de la Convention » et peut, « dans les cas exceptionnels », examiner de nouveau, en une manière d'appel, une affaire tranchée par une chambre ordinaire (sept magistrats). C'est l'arrêt rendu par la Grande Chambre, le 10 novembre 2005, qui est ici analysé. La requérante y alléguait également une violation de l'article 2 du protocole n° 1, protégeant le droit à l'instruction. La Cour a constaté l'absence de violation de cette disposition. Voir Emmanuelle BRIBOSIA et Isabelle RORIVE, « Le voile à l'école : une Europe divisée », dans *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 60, 2004, p. 951-983 ; Kerem ALTIPARMAK et Onur KARAHANOGULLARI, « After Sahin : the debate on headscarves is not over », dans *European Constitutional Law Review*, 2, 2006, p. 268-292.

¹³ Emmanuelle Bribosia et Isabelle Rorive notent que « cette position est la seule tenable. Respectueuse de la séparation entre pouvoir temporel et spirituel, elle n'entraîne pas les juges dans des débats insolubles sur la nature religieuse d'une pratique ou son caractère obligatoire pour ses adhérents » (*Le voile à l'école, op. cit.*, p. 956).

¹⁴ Cour eur. d. h., *Leyla Sahin*, précité, par. 84-98 ; *contra*, Kerem ALTIPARMAK et Onur KARAHANOGULLARI, *After Sahin, op. cit.*, p. 274-277.

¹⁵ Cour eur. d. h., *Leyla Sahin*, précité, par. 99.

¹⁶ Emmanuelle BRIBOSIA et Isabelle RORIVE, *Le voile à l'école, op. cit.*, p. 958-959, qui se réfèrent à Sébastien VAN DROOGHENBROECK, *La proportionnalité dans le droit de la Convention européenne des droits de l'Homme – prendre l'idée simple au sérieux*, Bruxelles, Bruylant, 2001.

¹⁷ Cour eur. d. h., *Leyla Sahin*, précité, par. 114

¹⁸ La question du voile a été examinée dans deux précédents, qui n'ont pas donné lieu à un arrêt mais à une décision d'irrecevabilité. Dans l'affaire *Karaduman c. Turquie* (Comm. eur. d. h., déc., 3 mai 1993, n° 16278/90), la Commission européenne des droits de l'homme (organe de contrôle du respect de la convention dont l'existence a pris fin avec la réforme de la Cour, entrée en vigueur en novembre 1998) avait admis qu'une université turque refuse de délivrer son diplôme à une étudiante musulmane qui ne leur fournissait pas de photo d'identité où elle apparaissait non voilée. Dans l'affaire *Dahlab c. Suisse* (Cour eur. d. h., déc. 15 février 2001, n° 423030/98), la Cour admettait l'interdiction du port du voile imposée à une institutrice de l'école publique primaire.

¹⁹ Cour eur. d. h., *Dahlab*, précité ; *Leyla Sahin*, précité, par. 111.

²⁰ Cour eur. d. h., *Refah Partisi (Parti de la prospérité) et autres c. Turquie*, Gr. Ch., 13 février 2003.

²¹ Voir par exemple Ozlem DENLI, « Between Laicist State Ideology and Modern Public Religion : The Head-Cover Controversy in Contemporary Turkey », dans Tore LINDHOLM, Cole DURHAM Jr et Bahia TAHZIB-LIE (éd.), *Facilitating Freedom, op. cit.*, p. 497-511.

²² Relevons par exemple que *Le Monde* du 1^{er} juillet 2004 titrait (à propos du premier arrêt *Leyla Sahin c. Turquie*) : « La Cour de Strasbourg hostile au foulard islamique » (article de R. Rivais, <http://www.lemonde.fr>).

²³ Dans le cadre de la présente contribution, je n'entrerai pas dans les débats de technique juridique autour du principe de proportionnalité (voy. à ce sujet l'opinion dissidente de la juge F. Tulkens, ainsi que Emmanuelle BRIBOSIA et Isabelle RORIVE, *Le voile à l'école, op. cit.*).

²⁴ Voy. Emmanuelle BRIBOSIA et Isabelle RORIVE, *Le voile à l'école, op. cit.*, p. 961-962 ; Oliver DE SCHUTTER et Julie RINGELHEIM, « La renonciation aux droits fondamentaux. La libre disposition de soi et le règne de l'échange », dans Hughes DUMONT, François OST et Sébastien VAN DROOGHENBROECK (éd.), *La responsabilité, face cachée des droits de l'homme*, Bruxelles, Bruylant, 2005, spéc. p. 471 et s., et les références citées ; Olivier De Schutter et Julie Ringelheim proposent, à la question du port du voile à l'école, une issue procédurale tenant en un « dialogue individualisé qui aurait pour but non pas de persuader les jeunes filles d'ôter leur foulard contre leur gré, mais d'examiner sur une base individuelle et sans préjudice de l'issue de la discussion, si la décision de le porter a été prise à l'abri des pressions et de façon éclairée et réfléchie » (p. 480). Pour complexe qu'elle puisse être à mener dans la pratique, cette solution me paraît devoir être approuvée car elle constitue, pour faire référence aux mots de la Cour, une mise en œuvre de « cette constante recherche d'un équilibre entre les droits fondamentaux de chacun qui constitue le fondement d'une société démocratique ».

²⁵ Cour eur. d. h., *Leyla Sahin*, précité, op. diss., par. 11.

²⁶ *Ibid.*, op. diss., par. 12.

²⁷ La Cour, on l'a dit, se fonde sur l'absence de conception uniforme au sein du Conseil de l'Europe pour abandonner à l'Etat défendeur une large marge d'appréciation en matière de limitation de la liberté de manifester l'appartenance à une religion. Il est frappant d'observer à ce sujet que la Turquie fait en réalité figure d'isolée, parmi les quarante-six Etats signataires de la convention, lorsqu'il s'agit du droit des étudiantes universitaires à porter le voile ; voy. l'étude de droit comparé dans Emmanuelle BRIBOSIA et Isabelle RORIVE, *Le voile à l'école, op. cit.*, p. 963 et s.

²⁸ Cour eur. d. h., *Leyla Sahin*, précité, op. diss., par. 5.

²⁹ *Ibid.*, op. diss., par. 107.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Cour eur. d. h., *Gündüz c. Turquie*, 4 décembre 2003.

³² Cour eur. d. h., *Otto-Preminger Institut c. Autriche*, 20 septembre 1994 ; *Wingrove c. Royaume-Uni*, 25 novembre 1996.

³³ Cour eur. d. h., *I.A. c. Turquie*, 13 septembre 2005.

³⁴ Cour eur. d. h., *De Haes et Gijssels c. Belgique*, 24 février 1997. Ce droit, reconnu aux journalistes, paraît s'étendre à toute personne qui fait usage de la liberté d'expression pour nourrir un débat d'intérêt général (Cour eur. d. h., *Steel et Morris c. Royaume-Uni*, 15 février 2005).

³⁵ Cour eur. d. h., *I.A. c. Turquie*, précité, par. 26.

³⁶ *Ibid.*, par. 28.

³⁷ Comme l'affirme rituellement la Cour depuis son arrêt *Handyside c. Royaume-Uni*, 7 décembre 1976.

³⁸ Cour eur. d. h., *I.A.*, précité, par. 28.

³⁹ Guy Haarscher relève, à propos de l'arrêt *Otto-Preminger-Institut*, que la Cour fait à tort droit à « la notion extrêmement dangereuse de « diffamation collective » : de la même manière que les atteintes à l'honneur de l'individu sont interdites (il y a délit de calomnie ou de diffamation si l'on n'arrive pas à prouver une mise en cause de la respectabilité d'autrui), il en irait logiquement de même pour les atteintes aux convictions d'un groupe. A cette aune, les grands polémistes anticatholiques (Voltaire, Sartre...), voire catholiques (Bloy, Bernanos, Péguy...) auraient été censurés depuis longtemps » (*La Laïcité*, Paris, PUF, 2003).

⁴⁰ Manfred NOWAK et Tanja VOSPERNIK, *Permissible Restrictions*, *op. cit.*, p. 163.

⁴¹ Cour eur. d. h., *I.A.*, précité, *op. diss. commune aux juges Costa, Cabral Barreto et Jungwiert*, par. 6

⁴² *Ibid.*, par. 8. Dans un arrêt *Giniewski c. France*, rendu le 31 janvier 2006, la Cour consacre une protection forte du discours critique à l'égard d'une doctrine religieuse, tout en maintenant la distinction évoquée ici.

Enjeux et débats

Instituer le citoyen en Europe : laïcité et systèmes scolaires

Jeffrey TYSENS

Quand on évoque la laïcité dans un contexte scolaire, le système français – l’Alsace-Lorraine mise à part – est sans aucun doute exceptionnel ; certains y voient un modèle à suivre. Aucun autre pays en Europe ne connaît d’école publique où les cours de religion sont exclus de l’enseignement. Tout au plus pourrait-on citer un des *Länder* allemands, où l’on tenta d’offrir des cours sur le fait religieux à ce point déconfessionnalisés qu’ils étaient devenus purement informatifs, ou un petit nombre d’anciens pays communistes – comme la Tchéquie – où les cours de religion sont facultatifs et donnés en dehors des heures régulières. Dans les autres pays européens, les situations varient très fort ¹. En Italie et au Danemark, l’école publique domine largement mais les cours de religion sont obligatoires (sauf dispense) ; ils étaient jusqu’il y a peu monopolisés par le catholicisme ou par le luthéranisme. En Grèce, on n’en est même pas là. En Allemagne, la prédominance d’une école publique est le plus souvent combinée avec une forte présence de cours de religion, avec des différences selon les périodes et les régions, et de plus en plus souvent accompagnée d’une alternative sous la forme d’un cours d’éthique.

La Belgique et les Pays-Bas comptent nombre d’écoles libres confessionnelles, largement ou totalement subventionnées par le pouvoir public, qui organise aussi son propre réseau d’enseignement, plus ou moins neutre. En Belgique, des cours de différentes religions coexistent avec un cours de morale non confessionnelle ². Aux Pays-Bas, l’enseignement biblique non dogmatique des écoles publiques de jadis est désormais remplacé par un *godsdienvormingsonderwijs* et un *humanistisch vormingsonderwijs* – du moins si les parents le demandent – qui s’ajoutent à un module commun pour tous les élèves (*geestelijke stromingen*). En Angleterre, les écoles privées subventionnées n’ont vu apparaître un concurrent public qu’après le *Forster Act* de 1870, bien qu’il soit de caractère supplétif, largement décentralisé,

géré par des instances locales et offrant quasi toujours des cours de religion chrétienne d'orientation *unsectarian*. Dans les années 1970, une approche plus largement multiconfessionnelle apparut suite à l'arrivée de populations musulmanes, sikhs et autres ; cette approche fut confirmée par les nouvelles législations des années 1980 en 1990. Beaucoup de ces pays européens démontrent que la sécularisation affecte les contenus des cours religieux : même là où une optique clairement confessionnelle dominait (et où on bénéficiait donc d'une « instruction » religieuse), une certaine déconfessionnalisation se manifeste, l'instruction religieuse étant remplacée par une « éducation » à perspective élargie. Les écoles libres confessionnelles n'échappent pas à ce phénomène et offrent parfois des cours relevant d'autres cultes que celui dont se réclame l'école en question. Quant à l'option en faveur d'une laïcisation à la française, elle n'existe à ce jour dans aucun pays, même si des associations laïques n'y seraient certes pas opposées.

J'en resteraï là dans la présentation des cas d'espèce et des aspects techniques. Ces données se retrouvent facilement dans des ouvrages comme celui qu'ont publié récemment Jean-Paul Willaime et Séverine Mathieu ³. Ce qui importe ici, me semble-t-il, c'est de proposer une grille de lecture comparatiste qui permettrait d'analyser la laïcité (ou la non-laïcité) des systèmes scolaires nationaux. Dans plusieurs pays, les configurations scolaires, qu'il s'agisse de la relation entre initiative publique et initiative libre confessionnelle ou de la place accordée au fait religieux dans le secteur public, résultent de conflits politico-religieux, qui ont parfois présenté un caractère épique dans l'histoire nationale.

En effet, le rapprochement historique de l'école avec le concept de laïcité évoque immédiatement la lutte scolaire si bien connue dans le contexte belge ou le contexte français. Un clivage politique similaire y opposait une Eglise réclamant l'hégémonie, voire le monopole, sur l'école à des forces anticléricales (libéraux, républicains, socialistes, communistes). Pour celles-ci, la formation du citoyen devait primer sur celle du croyant, la foi devait relever de la seule sphère privée et les pouvoirs publics avaient mission de créer, avec une école pour tous et au-delà des divisions confessionnelles, l'unité de la nation ⁴. Dans les deux cas, on n'est pas exactement arrivé à une cessation des conflits, mais des *modus vivendi* relativement stables ont vu le jour, après une lutte plutôt « gagnée » par l'école publique laïque en France – la loi Debré nonobstant –, et plutôt « perdue » par l'école publique neutre en Belgique, surtout dans la partie nord du pays, où l'école catholique domine largement.

Une grille d'analyse des luttes autour de la laïcité scolaire

Mais comment analyser les combats autour de la laïcité scolaire ? Comment les situer dans une perspective comparatiste ? Ces luttes scolaires évoquent pour beaucoup une sphère latine, ou mieux encore, une sphère catholique. Cette impression est renforcée par l'existence de luttes similaires en Italie, en Espagne, au Portugal. On oppose alors cette sphère « catholique » à des constellations à prédominance protestante, qui auraient engendré des systèmes globalement plus pluralistes. Or, si le rôle de la catholicité est important, son rapprochement causal avec le phénomène de lutte scolaire n'est toutefois pas complètement satisfaisant.

En effet, dès que l'on analyse l'exemple des Pays-Bas, l'image se trouble quelque peu. Avant la pacification de 1917-1920, les Néerlandais ont, eux aussi, connu leur question scolaire, une confrontation peut-être moins rude que chez leurs voisins méridionaux, mais que l'on ne doit pas sous-estimer. Or, au XIX^e siècle plus encore qu'aujourd'hui, les Pays-Bas avaient une culture politique fortement teintée de calvinisme, même si les catholiques étaient bien représentés, surtout dans le Sud : dans la lutte scolaire, l'élément protestant était très visible et se manifesta à une époque bien plus précoce que du côté des catholiques hollandais⁵. Et que dire de l'Angleterre ? L'initiative publique y était restée marginale par rapport aux initiatives privées confessionnelles mais, très tôt dans le XIX^e siècle, des radicaux comme James Mill ou Jeremy Bentham ont milité en faveur de la laïcisation de l'école populaire ; plus tard, de nouvelles générations, avec Charles Bradlaugh et d'autres, ont cherché à apposer une marque *secular* sur les conseils scolaires locaux et, au début du XX^e siècle, même les syndicats du TUC se sont exprimés dans un sens similaire.

Le combat autour de ce que les Néerlandais appellent *richting* et *inrichting*, ou, en français, autour de l'orientation philosophico-religieuse et de l'organisation de l'école (c'est-à-dire les prérogatives organisatrices de l'Etat, la liberté constitutionnelle de l'enseignement, les systèmes de subventions), n'est donc certainement pas confiné aux terres « catholiques ». Il nous faut donc une grille de lecture différente de celle qui réduit le tout à des contextes religieux. Pour l'élaborer, nous nous sommes servi de deux modèles de la sociologie historique des systèmes scolaires, modèles que nous avons enrichis de problématiques spécifiques aux sciences politiques.

Le premier modèle, qui analyse les processus de genèse et de transformation de systèmes scolaires nationaux, est l'œuvre de la néo-wébérienne anglaise Margaret Archer⁶. Elle décrit l'apparition des systèmes scolaires comme un phénomène général européen qui coïncide avec la fin des monopoles des Eglises. La rupture que constitue cette émergence de systèmes scolaires nationaux est le produit de l'action de groupes sociaux dont les intérêts n'étaient pas satisfaits par la forme cléricale donnée à un enseignement encore disparate, non systématisé. Selon les stratégies de rupture suivies par ces groupes sociaux – stratégies dépendant de contraintes contextuelles et du pouvoir des groupes en cause –, d'autres types de systèmes scolaires se créent. Si les groupes possèdent plutôt un pouvoir politique, ils opteront pour une stratégie dite « restrictive » : ils se serviront alors directement de l'Etat pour limiter les possibilités pour l'Eglise d'organiser des écoles et ils pousseront ce même Etat à créer ses propres écoles, plus en accord avec leurs intérêts. L'aspect laïcisant de cette politique est quasi congénital. Si les groupes disposent surtout de moyens économiques, ils tendront plutôt à développer une stratégie dite « substitutive » : ils mobiliseront alors ces moyens économiques pour organiser eux-mêmes des écoles qui seront en concurrence avec celles de l'Eglise établie. Dans les deux cas, la mise en système est produite par l'Etat mais la chronologie et les méthodes diffèrent. Avec une stratégie restrictive, l'action de l'Etat est immédiate et la mise en système suit logiquement. Dans le scénario substitutif, l'Etat n'intervient que dans une deuxième phase, quand un organisateur d'écoles se tourne vers lui afin d'obtenir des subventions et que l'Etat pose des conditions à son soutien. Deux types de systèmes résultent de ces deux scénarios : un système scolaire centralisé dans le premier cas,

décentralisé dans le second, avec respectivement la France et l'Angleterre comme exemples classiques des deux possibilités. Les deux types génèrent des processus de changement divergents. Les systèmes décentralisés évoluent suite à des initiatives internes au système scolaire, à des initiatives externes ou à des décisions politiques, l'interaction des trois donnant un mode de changement graduel (*incremental pattern*). Dans les systèmes centralisés, en revanche, la quasi-totalité des changements résulte de décisions politiques, qui entraînent un mode de changement plus ou moins par à-coups (*stop-go pattern*), nettement plus conflictuel.

On s'en doute, l'empirisme historique est infiniment plus complexe, la modélisation étant toujours réductrice. De surcroît, le schéma d'Archer ne rend pas compte des convergences entre les systèmes dans l'après-guerre. Mais la faiblesse majeure du modèle est ailleurs : elle réside dans son incapacité à sortir des limitations de l'individualisme méthodologique pour analyser la « rupture » entre la période pré-système et la mise en système. Comment, en effet, expliquer la simultanéité de tels processus nationaux en Europe à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, quand on s'attache exclusivement à l'agrégation d'intérêts et à l'action de groupes, en dehors d'une théorie historique de l'Etat ? C'est ici précisément que l'apport des sociologues de l'école de Stanford, John Boli surtout, devient intéressant dans l'analyse des systèmes scolaires, puisque la transformation du cadre étatique dans des formes modernes, notamment en ce qui concerne la relation Etat/citoyen, est précisément au centre de leur construction théorique ⁷.

Sans vouloir définir une typologie des systèmes scolaires, le groupe stanfordien accentue la construction d'un enseignement de masse comme phénomène universel, qui s'explique non par des besoins économiques mais par la nécessité d'une socialisation par l'école : l'ancienne société chrétienne (décrite comme une *estates society model*) se transforme en Etat moderne séculier. Au terme d'une analyse qui rappelle vaguement Durkheim, le remplacement du modèle social archaïque – avec le fondement sacré de toute souveraineté et le rôle clé accordé à des corps sociaux intermédiaires non volontaires (et socialisateurs) – par un modèle nouveau, avec une relation directe entre Etat et individu – sans légitimité sacrée de la souveraineté et sans intermédiaires obligatoires –, entraîne une configuration où l'individu devient un citoyen, socle de toute souveraineté. En tant que partie constitutive de l'Etat-nation, ce citoyen ne saurait être socialisé que par un trajet scolaire partagé par tous, l'enseignement se voyant ainsi placé au centre d'une espèce de « mythe rationnel ». L'école s'y présente non seulement comme un instrument de transmission des savoirs mais, avant tout, comme un instrument initiatique dans la construction de la citoyenneté. Cette approche possède sans aucun doute quelques avantages pour notre propos, puisqu'il nous informe sur le *timing* de la mise en système et qu'il lie ce processus aux projets éducatifs voulant instituer le citoyen, celui de Condorcet étant probablement le mieux connu. Cette corrélation citoyenne de la théorie de Boli – théorie d'ailleurs plutôt faible en tant que grille d'analyse face aux divergences entre systèmes scolaires – est sans doute importante, mais elle est surtout incomplète, trop globale pour prendre suffisamment en compte les acteurs et leurs conflits, trop a-historique dans son approche de la citoyenneté en tant que telle, puisqu'elle considère la citoyenneté comme une catégorie à définition large (pour Boli, il s'agit de bien

plus que du seul droit de vote et de l'éligibilité), mais essentiellement uniforme et foncièrement non conflictuelle.

Or, il importe de problématiser précisément ce concept de citoyenneté, de s'inspirer de quelques approches politicologiques – notamment les études de Stuurman sur le discours libéral du XIX^e siècle – où le caractère historique et conflictuel des divers modèles de citoyenneté est accentué⁸. Ainsi, l'on pourrait suggérer une évolution où apparaît d'abord une citoyenneté « censitaire » (la citoyenneté active est déterminée par la propriété), ensuite une citoyenneté « productive et vertueuse » (la citoyenneté est déterminée par l'apport utilitaire de l'individu à la société) et, aux environs du tournant du siècle, une citoyenneté « rationnelle » (chaque individu, au moins la partie masculine de la population, est doté d'une qualité égale et quasi inaliénable d'électeur). Cette séquence peut être complétée – à l'aide du fameux essai de Thomas Marshall – par la construction d'une citoyenneté « sociale » après la Seconde Guerre mondiale, citoyenneté désormais généralement ouverte aux femmes ; dans ce modèle, les droits politiques sont explicitement complétés par des droits sociaux propres au *Welfare State* keynesien, où le droit (et le choix) à un enseignement plus ou moins prolongé est intégré d'une manière ou d'une autre⁹. Cet Etat keynesien est sans doute derrière nous et la réflexion théorique actuelle porte sur de nouveaux modèles citoyens, modèles divergents que l'on qualifie de citoyenneté néolibérale, multiculturelle et/ou cosmopolite, voire des modèles « communautaristes » ou ethnicisés¹⁰.

Application à divers types de systèmes scolaires nationaux

Dans une précédente publication¹¹, je me suis servi d'une grille qui combinait ces trois approches théoriques afin d'analyser, de façon comparatiste, les cas belge, français et néerlandais, trois exemples de systèmes scolaires centralisés marqués par une lutte scolaire, mais avec des conséquences tout à fait différentes. De cette recherche se dégageait au moins l'hypothèse que, dans ces trois systèmes-là, les grandes modifications des modèles de citoyenneté étaient toujours liées à des transformations au sein du système scolaire. Ces changements affectaient presque toujours la façon de créer l'enseignement public, la place de la religion dans cet enseignement, voire l'introduction d'un principe de laïcité dans ce réseau officiel ; elles affectaient aussi la relation de l'Etat avec l'enseignement libre confessionnel, surtout sur le plan financier, en ce qui concerne le régime des subventions. Au-delà des frontières nationales, on observe quelques développements étonnamment synchrones. Citons deux exemples frappants.

D'abord, la grande pacification aux Pays-Bas de 1917 résulte explicitement d'un échange entre le subventionnement très important des écoles libres (surtout confessionnelles) et l'octroi du suffrage universel pur et simple ; la corrélation entre une réforme non laïque par excellence du système scolaire et un modèle spécifique de citoyenneté ne saurait être plus nette, l'élargissement de la démocratie étant troqué contre une « pilatisation » accrue de la socialisation citoyenne. Or, c'est précisément dans cette même période qu'en Belgique, une trêve scolaire se prépare dans des termes tout à fait similaires, les milieux politiques catholiques visant un même « donnant donnant ». Le résultat n'y fut finalement pas ce type d'échange, mais bien l'acceptation par les socialistes et les libéraux d'un subventionnement élargi de l'école

primaire catholique, à la veille de la première élection au suffrage universel pur et simple. La corrélation fut en quelque sorte explicitée par le ministre de Broqueville, un des principaux artisans de cette opération.

Autre exemple : dans les trois pays, les premières grandes tentatives d'introduction d'un enseignement public généralisé, largement modernisé et laïque, parfois aussi obligatoire et gratuit (ce qui change radicalement par rapport aux lois de l'époque censitaire), réservant toujours les fonds publics aux écoles publiques, apparaissent toutes au même moment : la loi libérale Van Humbeeck en 1879, la législation républicaine de Jules Ferry lancée dès 1879 et finalisée par Goblet en 1886 et, aux Pays-Bas, la loi libérale Kappeyne van de Coppelo, votée, elle, dès 1878. Ces législations ne se trouvent pas seulement au centre de luttes scolaires plus ou moins âpres contre les écoles « sans Dieu », elles ont été votées à des époques où, en France, le régime républicain, basé sur le suffrage universel (masculin), cherche à fonder sa légitimité propre sur l'école primaire républicaine et laïque et où, en Belgique et aux Pays-Bas, les libéraux avancés ne cessent de faire pression pour obtenir l'élargissement du droit de vote, avec de fortes sympathies pour un suffrage capacitaire, lié à cette même école primaire. En France, cette politique prévaudra mais, dans les deux autres cas, l'option laïque se soldera par un échec, les forces confessionnelles réussissant à prendre le dessus dans les années 1880.

Les situations diffèrent donc avant la Première Guerre mondiale. L'élargissement de la démocratie bourgeoise se traduit, en Belgique et aux Pays-Bas, par un flux financier en direction de l'enseignement libre confessionnel, voire par un retour partiel à une école publique plus ou moins confessionnelle, caractéristique de l'époque censitaire. En France, au contraire, la construction ultérieure de la légitimité républicaine se base sur une nette priorité accordée à l'école publique laïcisée. Si la définition plus large de la citoyenneté ne comporte donc pas nécessairement l'introduction ou l'élargissement d'un système de subventions de l'Etat au réseau confessionnel (sous la Troisième République, c'est effectivement le contraire qui se produit), il apparaît néanmoins, surtout après 1945 – c'est-à-dire quand le modèle de la citoyenneté sociale s'impose largement (dans les démocraties occidentales, du moins), quand la durée du « rituel scolaire » se prolonge et quand un droit social à l'enseignement s'impose –, que tous les systèmes cités introduisent des approches plus pluralistes et que tous tendent finalement aussi à subventionner, de manière plus ou moins généreuse selon le cas, les écoles non publiques, donc à les intégrer dans une configuration où les frontières entre secteur public et secteur libre semblent moins figées, parfois même au point que le secteur libre confessionnel devient quasi hégémonique. Ce dernier phénomène n'implique aucunement la diminution du caractère centralisé du système scolaire global.

Peut-on alors élargir l'application de cette grille d'analyse à d'autres cas et, plus particulièrement, à d'autres systèmes scolaires de type centralisé ? Je crois que la réponse est affirmative. Des pays comme l'Italie, par exemple, s'avèrent très intéressants à cet égard, même si l'expérience fasciste fausse quelque peu la comparaison. L'on pourrait comparer le vote de la *lege Coppino* en 1877 avec les autres lois laïcisantes de la fin des années 1870. Cette loi laïcisait largement les écoles secondaires, introduisait une modeste instruction obligatoire et n'imposait plus de

cours de religion dans les écoles primaires italiennes, laissant toutefois la possibilité aux autorités municipales d'y pourvoir – ce qui semble avoir été bien souvent le cas. Cette loi, ambiguë dans sa volonté laïcisante mais importante dans la volonté de produire des citoyens italiens, devançait de quelques années une réforme électorale qui abaissait le cens et introduisait parallèlement un vote capacitaire (dans les deux cas, réservé aux hommes). Quant à l'avènement du suffrage universel en Italie, à la veille de la Première Guerre mondiale, il a coïncidé avec un virage des libéraux modérés, par crainte des « rouges », vers des compromis avec les catholiques, notamment en ce qui concerne le maintien de l'instruction religieuse dans les écoles primaires publiques ¹².

En ce sens, l'Italie du postfascisme – celle de la constitution républicaine – est peut-être encore plus intéressante. Dans l'immédiat après-guerre, les acquis catholiques de la période mussolinienne se sont vus confirmés : la place de l'instruction catholique dans l'école officielle (par la reprise du Concordat de 1929) et la possibilité de la *parificazione* de l'école libre confessionnelle (moyennant une loi, qui ne fut toutefois votée qu'en 1999 par le Sénat, après un compromis au sein de la coalition de l'*Ulivo* ; ce système sera renforcé par la droite par la suite, dans une période de reconfiguration globale de la scène politique italienne). Cette construction de l'après-guerre se fondait, selon l'habile négociateur démocrate-chrétien que fut Aldo Moro, sur le droit de chacun à l'enseignement inscrit dans la constitution : le choix de l'enseignement, laissé au choix des parents, était déterminé par la liberté de conscience, les non-catholiques étant théoriquement protégés, dans le cadre de l'école publique, par la possibilité d'être dispensés des cours de religion. Une fois de plus, droits sociaux et régulations scolaires étaient intimement liés dans le discours politique, du moins là où les intérêts confessionnels étaient concernés ¹³.

Mais qu'en est-il alors des systèmes scolaires décentralisés ? Le modèle avancé vaut-il dans des contextes tout à fait différents ? Je crois ne pas faire violence à la vérité en postulant que les systèmes décentralisés ont – à cause de leur mode de fonctionnement différent – un potentiel conflictuel plus réduit mais pas tout à fait absent. Tous les pays qui ont connu un conflit scolaire prononcé se retrouvent, sans exception, dans la catégorie des systèmes scolaires centralisés ; tout au plus faudrait-il nuancer cette affirmation en ce qui concerne la restructuration récente de type fédéral en Espagne ou en Belgique, bien que ce processus n'ait pas nécessairement affecté la centralisation au sein même des nouvelles entités territoriales ou communautaires. Ce qui n'exclut pas, dans des systèmes de type décentralisé, l'existence de forces politiques favorisant une optique laïque ou de conflits avec les tenants d'une ligne confessionnelle ou cléricale (même si la mémoire de ces contre-courants est restée assez marginale). On observe cependant que la non-volonté – ou la volonté tardive – de se servir de l'Etat pour imposer une définition plus laïque d'un projet scolaire national, a fortement affaibli les protagonistes de cette tendance.

Reste que plusieurs moments forts des processus de changement dans au moins un de ces systèmes scolaires décentralisés sont très proches d'étapes d'élargissement de la citoyenneté, au niveau du suffrage comme de l'attribution de droits sociaux. Je pense plus particulièrement au système anglais. Si la réforme de l'éducation de 1944 est peut-être moins intéressante pour notre problématique, certains développements

du XIX^e siècle montrent comment plusieurs schémas laïques furent avancés, sans pour autant réussir à créer une brèche dans la digue confessionnelle. Liant la généralisation du suffrage à la généralisation d'un enseignement primaire déconfessionnalisé, les radicaux tentèrent d'abord, dans les années 1810 et 1820, de s'allier à l'aile non conformiste du mouvement lancastérien afin de séculariser les écoles du peuple. Ils ne réussirent tout au plus qu'à inspirer quelques écoles secondaires laïques et la création de l'*University College* de Londres, avant que le *Reform Bill* de 1832 ne divisât le mouvement en intégrant une partie des classes moyennes à l'électorat. En 1833, le Parlement votait pour la première fois un *grant*, c'est-à-dire des subsides pour les écoles privées des deux réseaux, anglican et non conformiste. L'absence de l'Etat comme pouvoir organisateur perdurait néanmoins. Cette situation ne changea qu'avec le *Forster Act* de 1870 (déjà mentionné plus haut), qui faisait suite à la nouvelle réforme électorale de 1867. Produit d'un gouvernement libéral, le *Forster Act* n'était pourtant pas conçu pour réduire la prédominance des réseaux privés au bénéfice du nouveau secteur public, puisque sa supplévitivité était inscrite dans le texte. Avec la fameuse clause Cowper-Temple, il n'octroyait qu'une part limitée à des programmes laïcisés. Cependant, grâce aux taxes locales, à l'instruction obligatoire (1880) et à la gratuité (1891), les écoles publiques gagneront du terrain, surtout en milieu urbain et les Eglises organiseront, dans les années 1890, une véritable campagne pour conquérir les *boards*. La loi scolaire de 1902, produite par les *Tories*, a d'ailleurs été conçue pour que les écoles privées puissent profiter plus largement des subventions locales dans leur compétition avec les écoles publiques. Fait significatif, même quand il avait le pouvoir de changer ce système, le parti libéral anglais n'a jamais sérieusement tenté de le faire. La loi Fischer de 1918, votée dans une période de réformes sociales et généralisant la gratuité de l'école élémentaire, coïncidait aussi avec le *Representation of the People Act* (1918) accordant le suffrage universel – y compris aux femmes –, sans que la loi Fischer restructure le système scolaire pour autant. Les acteurs politiques, *Labour* inclus, avaient d'autres priorités que les rapports entre l'enseignement et la religion, la relative disponibilité sociale de l'école croissant peu à peu¹⁴. Dans ce système décentralisé, les changements structurels de la citoyenneté ont donc marqué les lois scolaires même si les options laïques n'y eurent, somme toute, qu'une influence réduite.

Conclusion

Tout cela ne nous permet pas de clôturer le dossier et il faudra réaliser encore bien d'autres études approfondies pour juger de l'applicabilité de la grille proposée. Toutefois, il nous semble qu'elle offre un point de départ pour une approche véritablement comparatiste, qui dépasse la simple juxtaposition de trajets et, surtout, les « essentialismes » qui n'offrent que de pseudo-explications basées sur une prétendue spécificité nationale. Ce modèle met en relief quelques points forts. Il est clair que le projet scolaire laïque ne s'impose que là où il a partie liée avec la construction de la légitimité du régime politique, où il obtient une sorte de position exclusive dans la construction légitime du citoyen.

Comme l'avance Benoît Mély dans son grand ouvrage comparatiste sur la laïcité scolaire, la guerre de 1914-1918 constitue une césure importante. Partout, un net

recul semble se manifester dans les volontés politiques, fortes ou faibles selon le cas, d'imposer un système laïcisé dans l'école publique ; ce constat est valable aussi, dans une certaine mesure au moins, pour la France, comme en témoigne le régime particulier conservé en Alsace-Lorraine. Cette tendance à davantage d'ouverture à l'égard de l'école confessionnelle libre se renforce partout après 1945. Nous sommes donc confrontés à un paradoxe : la sécularisation relative de la société ne coïncide pas nécessairement avec des avancées d'un projet laïque au sein du système scolaire. L'on pourrait toutefois se demander si, dans les systèmes actuels – avec leurs complexités et contradictions propres : une présence bien plus large de confessions autres que les « traditionnelles » dans toutes les écoles, publiques et libres ; des affirmations identitaires conflictuelles, voire violentes au sein même des écoles ; l'individualisation accrue dans une société où s'imposent, dans l'enseignement comme partout ailleurs, plus que jamais, les mécanismes du marché ; des normes supranationales de plus en plus importantes¹⁵ –, un projet laïque « réinventé » n'a pas des perspectives nouvelles devant lui... pour autant que l'école puisse peser sur des réalités sociales et que l'on veuille bien promouvoir le « vivre ensemble » et éviter les dérives communautaristes, religieuses ou autres.

Notes

¹ Jean-Paul WILLAIME et Séverine MATHIEU (éd.), *Des maîtres et des dieux. Ecoles et religions en Europe*, Paris, Belin, 2005, 296 p.

² Avec, en Flandre du moins, des possibilités étendues de ne suivre aucun cours de religion ou de morale non confessionnelle. Voir Adriaan OVERBEEKE, « Recht op keuzevrijstelling van het in openbare scholen aangeboden levensbeschouwelijk onderricht. Een stand van zaken », dans *Tijdschrift voor Onderwijsrecht en Onderwijsbeleid*, 1999-2000, p. 249-266 ; Jeffrey TYSENS, « Hegemonie, gesloten en open pluralisme : een historisch perspectief op onderwijs en levensbeschouwing in België », dans Hans VAN CROMBRUGGE et Nancy VANSIELEGHEM (éd.), *Kleur(en) (be)kennen. Onderwijs, levensbeschouwing en religie*, Gand, Academia Press, 2003, p. 33-52.

³ Jean-Paul WILLAIME et Séverine MATHIEU (éd.), *Des maîtres et des dieux*, op. cit., passim.

⁴ Voir notamment les analyses approfondies basées précisément sur la problématique de la citoyenneté : Yves DELOYE, *Ecole et citoyenneté. L'individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy : controverses*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1994, p. 13-35 ; ID., « Gouverner les citoyens. Normes civiques et mentalité en France », dans *L'Année sociologique*, 41/1, 1996, p. 87-103.

⁵ Voir e.a. la belle analyse des positions protestantes dans Jan M.G. THURLINGS, *Van wie is de school ? Het bijzonder onderwijs in een veranderende wereld*, Nimègue, Valkhof Pers, 1998, 225 p.

⁶ Margaret ARCHER, *Social Origins of Educational Systems*, Londres-Beverly Hills, Sage, 1979, 815 p.

⁷ John BOLI, *New Citizens for a New Society. The Institutional Origins of Mass Schooling in Sweden*, Oxford, Pergamon, 1989 (Pergamon Comparative & International Education Series, 9), p. 11-59.

⁸ Siep STUURMAN, *Wacht op onze daden. Het liberalisme en de vernieuwing van de Nederlandse staat*, Amsterdam, Bert Bakker, 1992, passim ; ID., « Le libéralisme comme invention historique », dans ID. (éd.), *Les libéralismes, la théorie politique et l'histoire*, Amsterdam, University Press, 1994, p. 17-32.

⁹ Thomas H. MARSHALL, *Citizenship and Social Class and other essays*, Cambridge, University Press, 1950, p. 1-85 ; Pierre HASSENTEUFEL, « L'Etat-providence ou les métamorphoses de la citoyenneté », dans *L'Année sociologique*, 46/1, 1996, p. 127-149.

¹⁰ Voir les discussions à ce sujet, notamment dans David HELD, *Democracy and the Global Order : From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge, Polity Press, 1995, passim ; Will KYMLICKA et Wayne NORMAN, « Citizenship in Culturally Diverse Societies : Issues, Contexts, Concepts », dans ID. (éd.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford, University Press, 2000, p. 1-41 ; Barry HINDESS, « Neo-liberal Citizenship », dans *Citizenship Studies*, 6/2, 2002, p. 127-143.

¹¹ Cette grille est développée dans Jeffrey TYSENS, « Onderwijsconflict en -pacificatie vanuit een comparatief perspectief : België, Nederland, Frankrijk », dans Els WITTE, Jan DE GROOF et Jeffrey TYSENS (éd.), *Het schoolpact van 1958. Ontstaan, grondlijnen en toepassing van een Belgisch compromis – Le pacte scolaire de 1958. Origines, principes et application d'un compromis belge*, Bruxelles-Louvain, VUBPress-Garant, 1999, p. 39-86.

¹² Le cas italien est analysé avec toutes ses équivoques révélatrices dans Benoît MELY, *De la séparation des églises et de l'école mise en perspective historique. Allemagne, France, Grande-Bretagne, Italie*, Lausanne, Editions Page deux, 2004, p. 336-348 et 459-464.

¹³ Jeffrey TYSENS, « Le contexte européen de la loi Debré : luttes et accommodements scolaires dans les années cinquante », dans Bruno POUCKET (éd.), *La loi Debré : paradoxes de l'Etat éducateur ? Actes du colloque d'Amiens des 9-10 décembre 1999*, Amiens, CRDP, 2001, p. 39-52.

¹⁴ Benoît MELY, *De la séparation des églises et de l'école*, op. cit., p. 203-229, 311-325 et 435-446 ; Stephen HEATHORN, *For Home Country, and Race. Constructing Gender, Class, and Englishness in the Elementary School, 1880-1914*, Toronto, UMP, 2000, passim.

¹⁵ Pour une analyse stimulante de quelques-uns de ces défis, voir, notamment, Marie-Claude BLAIS, Marcel GAUCHET et Dominique OTTAVI, *Pour une philosophie politique de l'éducation. Six questions d'aujourd'hui*, Paris, Hachette, 2002, p. 57 et s.

La laïcisation des cimetières et de la mort

Anna Maria ISASTIA

Au cours de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, le processus de transformation politique et sociale engagé par une nouvelle intelligentsia et par la bourgeoisie naissante, permet d'élaborer de nouveaux rapports entre l'Etat et l'Eglise, qui concernent même le culte des morts.

Dans l'Europe du XIX^e siècle, l'Eglise cesse d'être le moteur de l'histoire ; elle perd la maîtrise des rouages de la société et se replie sur une ligne de résistance exclusive. Cette forte rupture avec le passé est perceptible dans l'éviction progressive de l'Eglise du domaine public en Occident et, particulièrement, des sphères du pouvoir et de la politique.

L'Eglise réagit à cette mise à l'écart en élaborant une stratégie de blocage et en condamnant tout ce qui est élaboré hors de sa sphère d'influence. Ayant perdu son emprise sur les classes dirigeantes, elle apprend à s'adresser au peuple en utilisant le réseau dense des paroisses pour tenter de mettre un frein à l'innovation.

En simplifiant, on pourrait dire que la sécularisation touche d'abord le remplacement des registres paroissiaux par les registres de l'état civil, puis le mariage et, enfin, les cimetières. Sur le plan symbolique, il est, en effet, essentiel de mettre fin au monopole religieux lors des étapes cruciales de la vie d'un individu : la naissance, le mariage, la mort.

*

* * *

Pendant des siècles, la sépulture *ad sanctos* et *apud ecclesiam* a été la seule forme d'ensevelissement pratiquée. Inspirée par le culte des martyrs, elle s'est répandue dans toute l'Europe pendant le haut Moyen Age. Elle repose sur la conviction que l'inhumation près des restes des saints ou des reliques des martyrs, contribue à garantir le salut de l'âme et à assurer la vie éternelle : les tombes des saints, placées

dans les nécropoles hors de la ville, deviennent vite des lieux de culte, sur lesquels on élève des basiliques desservies par des religieux et à proximité desquelles les chrétiens souhaitent être enterrés ¹. Le regroupement des corps des défunts près des tombes des martyrs, fait naître des « pseudo-cimetières » situés au-dehors des murs de la ville. Cette pratique dépasse rapidement les limites imposées par la loi pour s'étendre peu à peu aux églises situées à l'intérieur des remparts. Ainsi s'amenuise la distinction entre la ville et les faubourgs, où il était possible d'enterrer *ad sanctos*, car ils étaient situés *extra urbem* alors que le droit canonique interdisait l'enterrement *in urbe*.

La cathédrale sera considérée comme une église cimétériale et on enterrera dans les églises urbaines. C'est ainsi que les cadavres pénètrent dans le centre historique des villes. La volonté des catholiques de reposer après leur mort à l'intérieur des églises – ou autour d'elles – confère un statut particulier à l'espace consacré, qui comprend l'église mais aussi le cloître et ses dépendances. A l'intérieur de cet espace consacré, on enterre partout (dans les zones voisines du chœur, dans l'*atrium*, dans le cloître) mais les endroits les plus recherchés, réservés aux familles les plus riches, sont les lieux proches des reliques et des autels où on célèbre la messe : les dépouilles mortelles sont placées à l'intérieur de l'église, le long des parois ou sous les dalles du pavement. Les pauvres, au contraire, sont relégués dans des fosses communes larges et profondes, qui occupent l'*atrium*, le territoire consacré autour de l'église : là on enterre, sans cercueils, les défunts nus dans leurs suaires ². Quand les fosses sont remplies, on les recouvre pour en ouvrir d'autres, vidées des os desséchés, qui sont placés dans les galeries des cloîtres, sous le sol de l'église, dans les voûtes, contre les murs ou les piliers. A l'époque, l'ensevelissement des cadavres était de la responsabilité du curé.

Pendant des siècles, le catholicisme étant religion d'Etat, église et cimetière demeurèrent des lieux contigus, complémentaires et indissociables. Les catholiques étaient seuls admis dans les cimetières paroissiaux de l'Ancien Régime. Juifs et protestants devaient se faire enterrer « à la sauvette », là où c'était possible ³, ou dans le « trou aux chiens » réservé autrefois aux suicidés. Dans les Cévennes, les protestants ont encore aujourd'hui le droit d'être enterrés dans les jardins publics : un privilège qu'ils ont conservé et qui remonte à l'époque où cette pratique leur était imposée. A Paris, chaque paroisse a son cimetière, toujours très étriqué ; on y enterrait un maximum de corps dans un minimum d'espace. A la veille de la Révolution, Paris comptait plusieurs dizaines de cimetières paroissiaux qui, depuis leur ouverture, avaient accueilli des millions de morts ⁴.

Les choses changent au moment où l'on décide de créer des cimetières extra-urbains : à Paris en 1765, à Milan en 1767, à Turin en 1777. La naissance du cimetière moderne rompt avec une tradition séculaire. L'édit de Saint-Cloud, promulgué en France en 1804, étend à toute l'Europe contrôlée par l'armée française, l'interdiction d'enterrer à l'intérieur des églises et de façon générale dans les centres urbains : les cimetières seront désormais éloignés des habitations. Cette décision, prise pour des raisons hygiéniques et sanitaires, ôte à l'Eglise son monopole sur la mort pour le confier à l'autorité municipale. Il en ira de même à Rome après 1870, lorsque l'on commencera à enterrer au cimetière du Verano, projeté par les Français eux-mêmes

au début du XIX^e siècle : le 20 septembre 1870, en effet, Rome était occupée par les troupes italiennes et l'Etat pontifical avait cessé d'exister.

Le passage d'une mort complètement contrôlée par l'Eglise à l'enterrement civil est, en réalité, un phénomène très long et complexe. Au cours d'une première phase, l'Eglise cherche à contrôler la nouvelle structure cimétériale où seuls les baptisés morts munis de sacrements pouvaient être ensevelis. La présence d'une église ou de chapelles à l'intérieur des cimetières souligne le caractère sacré du lieu.

Le cimetière de l'Etat est un lieu séparé de la ville. Il marque l'avènement de l'idéal laïque d'égalité : le privilège, réservé à certains, d'être enterré dans les églises disparaît, l'enterrement individuel, dont jouissaient depuis toujours les nobles, est désormais étendu à la bourgeoisie. Tout au long du XIX^e siècle, la conception des cimetières occupe une place importante dans l'histoire de l'architecture ⁵. Les cimetières sont ouverts au public et le parc funéraire est conçu pour la promenade publique. A Paris, le cimetière du Père-Lachaise devient ainsi le premier des grands jardins publics ⁶.

Mais il y a plus. Dans l'Europe entière, au milieu du XIX^e siècle, on débat de la « sécularisation des cimetières » ⁷ : dans les milieux démocratiques, dans les milieux des libres penseurs, dans les milieux maçonniques. On envisage la création de cimetières exclusivement laïques pour vaincre l'ostracisme de la culture catholique et les premiers enterrements civils provoquent, dans la société catholique, une émotion considérable.

En Italie, la polémique fait rage lorsque l'Eglise refuse le droit à la sépulture à des défunts qui, de leur vivant, s'étaient ouvertement déclarés laïques. A Florence, en 1869, un des protagonistes des combats du *Risorgimento*, Giuseppe Dolfi, figure clé de tous les démocrates, artisan de la renaissance de la franc-maçonnerie florentine, sera persécuté jusque dans la mort et la ville tout entière devra se mobiliser pour obtenir qu'il soit enterré dans un cimetière.

A Rome, le problème du statut confessionnel (ou non) du Verano embarrasse fort l'administration municipale. Un événement assez singulier en témoigne ; il contribuera à transformer ce statut, au moment précis où l'évolution des modèles sociaux, religieux et politiques révèle les limites et les incertitudes de l'administration municipale, en charge depuis peu de la gestion du cimetière central et municipal de la ville de Rome. Celui-ci était, en principe, ouvert à tous les Romains indépendamment de leur croyance mais, en réalité, il était confié aux Pères capucins de la basilique voisine de San Lorenzo hors les murs. Le contentieux montre à quel point l'Eglise influence et détermine l'enterrement dans le cimetière de Verano ; l'ensevelissement des athées, des non-catholiques et des libres penseurs, est considéré comme une véritable profanation d'un lieu religieux.

La polémique concerne Maurizio Quadrio, mort en 1876, fidèle aux idéaux de Giuseppe Mazzini. Quadrio voulait que sur sa tombe, une inscription signale qu'il était mort dans la foi de Mazzini. Cette déclaration est considérée comme blasphématoire et on discute longtemps de la possibilité de l'enterrer et où ⁸.

En Belgique aussi, « les premiers enterrements civils avaient provoqué, dans la société catholique, une émotion très considérable. En 1877, les libres penseurs se faisant inhumer sans les services de l'Eglise sont nombreux dans les grandes villes

mais, dans les petites localités, un enterrement civil était encore ressenti comme un scandale et provoquait des réactions très vives de la part des catholiques fervents et du clergé qui exigeaient souvent que le renégat soit enterré dans le « trou aux chiens » réservé autrefois aux suicidés. La presse libérale va nous révéler toute une série d'incidents de ce genre qui, ajoutés les uns aux autres, nous font comprendre que la question des cimetières et des enterrements contribuait beaucoup à établir un net clivage entre la société libérale et la société catholique »⁹. Les journaux cléricaux affirmèrent dès lors que, si le prêtre n'était pas appelé, l'inhumation était l'« enfouissement d'une charogne »¹⁰.

A la sortie du cimetière hors des centres urbains et des églises succède une deuxième phase, au cours de laquelle s'affrontent les partisans d'un cimetière catholique et ceux qui veulent que le cimetière soit ouvert à tous les citoyens. En France, la loi du 14 novembre 1881, anticipant sur la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat (1905), fait disparaître les enclos confessionnels, dont les murs sont abattus.

Le passage à une nouvelle façon de penser la mort marque la troisième phase de sécularisation des cimetières mais aussi de la mort elle-même¹¹, désormais dégagée de tout rituel traditionnellement religieux. C'est dans ce cadre que se situe la propagande pour un nouveau système de traitement des cadavres : la crémation.

En France, en 1856, le débat contre les préjugés et les traditions funéraires est engagé par des personnages illustres comme Balzac, Gautier, Bonneau ou George Sand¹². Alexandre Bonneau vante les avantages de la crémation dans le journal de Paris, *La Presse*¹³. Quelques mois plus tard, dans une conférence tenue le 11 janvier 1857 à l'Académie des Sciences, des Lettres et des Arts de Padoue, le médecin italien Ferdinando Coletti aborde avec détermination le même sujet. Selon lui, l'argument le plus convaincant en faveur de la nouvelle pratique est de nature hygiénique. D'un point de vue éthique et religieux, Coletti affirme que l'Eglise ne peut pas être opposée à l'incinération, puisqu'elle ne prône pas le culte superstitieux du cadavre et qu'elle ne pense pas qu'on doive le conserver, mais seulement le protéger de toute profanation. Au contraire, les chrétiens pourraient considérer la réduction du corps humain en cendres comme le symbole de la fragilité humaine, décrite dans la phrase *pulvis es et in pulverem reverteris* (Genèse, III, 19). La profanation – explique Coletti – est liée aux exhumations quotidiennes effectuées dans les cimetières, indispensables pour créer de la place à d'autres cadavres. La dépouille mortelle réduite en cendres, au contraire, débarrasse la mort de toutes les images écœurantes qui l'accompagnent. On pourrait même garder l'urne chez soi et les émigrants seraient à même de l'emporter en voyage.

Au mois de juillet 1866, le débat connaît une nouvelle actualité en raison du grand nombre de cadavres restés sur les champs de bataille de Custoza et Sadowa. Les exhalaisons empuantissent l'air, même à grande distance, en raison de la chaleur et du sirocco. Le choléra se répand. Faute de bras, il est impossible de donner une sépulture rapide à tous. Des problèmes moraux, hygiéniques, économiques et religieux poussent Coletti à proposer que ces cadavres soient incinérés et, d'une façon plus générale, que la crémation remplace l'inhumation, peu hygiénique à cause des exhalaisons qui empoisonnent l'air et des infiltrations qui infectent les terrains.

En 1869, à Florence, le Congrès international de médecine « émet le vœu que par tous les moyens possibles, on essaye d'obtenir légalement, dans l'intérêt des lois de l'hygiène, que l'incinération soit substituée au système actuel de l'inhumation ». A Londres, M. Thompson, surnommé en Angleterre l'apôtre de la religion des urnes, écrit que la crémation est le *natural treatment* des cadavres et que toute autre modalité funéraire n'est pas naturelle ¹⁴.

Née dans un milieu médical, l'idée de la crémation se répand vite dans le monde des libres penseurs. Par l'entremise de quelques médecins hygiénistes, libres penseurs et francs-maçons, elle apparaît comme un projet culturel, d'abord dans une loge milanaise puis, très vite, dans toute la franc-maçonnerie italienne.

Le 22 janvier 1876, à Milan, on assiste à la première crémation de l'âge moderne ¹⁵, celle d'Albert Keller de Kellerer, d'origine zurichoise, né à Rome et mort à Milan le 22 janvier 1874. Cet événement place l'Italie à l'avant-garde par rapport aux autres nations européennes, qui ne parviennent pas à introduire concrètement, dans leur législation, des normes appropriées pour développer cette pratique. La première Société pour l'incinération des cadavres naît à Milan ; toutes les autres en dériveront, en Italie et en Europe. Giuseppe Garibaldi est un des premiers associés de la SOCREM milanaise ¹⁶.

La réaction du monde catholique est immédiate et très dure. L'offensive contre la crémation part des Jésuites de *Civiltà Cattolica*. Les attaques commencent immédiatement après la première crémation et elles se développent, toujours plus dures, pour défendre la position hégémonique de l'Eglise, que la crémation met en péril par la coupure nette entre la religion et la mort.

La revue des Jésuites répète que la nouvelle pratique offense la religion et « ce qui offense la religion offense aussi la société ». On craint que la crémation ne conduise à la suppression des symboles et des représentations des croyances religieuses. « Et comme plus que tout sont mises en cause la croyance en la Résurrection et, avec elle, celles en l'immortalité des âmes et en la rétribution des œuvres, selon leur mérite, par la justice éternelle, il arrivera donc que, le cimetière chrétien disparu, la représentante de telles croyances religieuses disparaîtra, elle aussi, et que la foi et la religion s'affaibliront ». Les Jésuites ne cessent de répéter que « le cimetière est sous la juridiction ecclésiastique comme les églises ». Si le cimetière est un lieu sacré, il est donc juste de refuser d'enterrer les mécréants avec les fidèles, au contraire de ce que prétendent les libres penseurs.

Les loges belges furent les premières à faire naître des sociétés composées d'êtres semblables. Les loges françaises et italiennes suivirent cet exemple. Leurs statuts imposent aux associés, à leur décès, le refus de tout secours religieux et, après la mort, l'enterrement civil.

Pour la société chrétienne, l'enterrement civil à l'intérieur du périmètre du cimetière représente une très grave offense, aggravée par la solennité de la commémoration ; elle conduirait au matérialisme, considéré comme la négation de la morale et de la conscience. « Mais la liberté de conscience, c'est-à-dire du caprice, est proclamée par le libéralisme moderne, par haine de la conscience catholique » ¹⁷.

Les hiérarchies ecclésiastiques veulent éviter, à tout prix, que les gens acceptent l'idée de la crémation. On multiplie les publications qui la condamnent ; on y affirme

que Dieu est maître du corps humain, que l'inhumation est donc un acte religieux et que les lieux où l'on enterre les morts sont sacrés. L'Eglise serait, par conséquent, la seule institution autorisée à établir les modalités de conservation des morts ¹⁸.

On accuse « le parti libéral, maître actuel de l'Europe ». « Que si la Belgique libérale reçut de l'Allemagne la thèse libérale de la crémation, il est inutile de dire que les libéraux allemands la soutiennent » ¹⁹. En 1886, en Allemagne, la propagande pour la crémation est très vivante, mais on ne peut pratiquer des incinérations qu'à Gotha, parce que les autres gouvernements s'y opposent. En Belgique, le gouvernement ne veut pas prendre d'initiatives pour des raisons d'ordre judiciaire, malgré les insistances du sénateur Crocq. Aux Pays-Bas, en Suisse, en Autriche, en Suède et en Norvège, on en parle. Au Danemark, la première crémation est effectuée en 1886. En France, le Parlement autorise la crémation l'année suivante. En 1886, l'Italie compte trente-deux sociétés actives qui font de la propagande pour la crémation et quatorze villes ont leurs installations crématoires.

Le Saint-Siège prend une part active au débat. Le 19 mai, la Congrégation du Saint-Office publie le décret *Quod cadaverum cremationes* qui condamne l'incinération ²⁰. A la question de savoir « s'il était possible aux fidèles de s'inscrire dans les sociétés crématoires et s'il était permis d'incinérer son propre corps ou celui de parents », on répond : « *Negative, et si agatur de societibus massonicae sectae filialibus, incurri poenas contra hanc latus* » ²¹ (« Non, et s'il s'agit de sociétés issues de la secte maçonnique, on encourt les peines établies contre celle-ci »).

L'Eglise a raison de craindre la nouvelle pratique : dans les cimetières, l'édifice où a lieu la crémation se pose en tant qu'alternative à *l'édifice église* ; le dispositif technique destiné à brûler les cadavres est dénommé « autel crématoire » et l'édifice, « temple ». Le célèbre médecin italien Gaetano Pini – le « père » de la crémation – décrit l'incinération du cadavre du capitaine Thomas C. Hanham en parlant précisément d'un autel et de feu sacré : « de splendides flammes qui, illuminant le pays à l'entour, présentaient la forme d'un autel avec le feu sacré » ²². Le thème du flambeau, ancien symbole des mystères de la vie éternelle, est présent un peu partout, sur les temples crématoires et sur les tombes des incinérés.

L'Eglise a raison, parce qu'autour de la crémation se structure un nouveau rituel, tout à fait laïque, qui exalte la science et le progrès, mais aussi l'essence de l'individu. La pratique crématoire se positionne comme une alternative aux fosses communes présentes encore dans beaucoup de cimetières pour les pauvres. Pour la première fois, avec la crémation, les morts sont vraiment tous égaux.

La défense la plus passionnée de la spiritualité religieuse de la crémation émane du célèbre médecin italien Gaetano Pini, qui soutient que la mort doit être considérée comme une loi naturelle, non comme l'expiation de fautes. « L'esprit humain éclairé par la science, n'est pas rebelle à cette loi et salue la mort comme le symbole de l'éternel printemps de la vie ». Pini dit que l'homme peut conquérir l'éternité « par le travail, le génie, la vertu, le martyre sur cette terre de douleurs et de larmes. Au Paradis, au Purgatoire, à l'Enfer de l'Eglise, nous opposons la glorification, l'oubli, l'exécration de l'histoire ».

En 1887, à Milan, se réunit le premier Congrès international des sociétés de crémation, mais l'Italie – qui a tenu sur les fonts baptismaux le nouveau système et

qui a été la première à modifier les normes en sa faveur – sera la « lanterne rouge » de cette pratique mort-née à cause de l'excommunication papale qui l'écrase. Dès lors, l'incinération reste limitée à ceux qui veulent témoigner, même au moment de leur mort, de leurs sentiments profondément laïques.

La même année, la crémation est légalisée en France. Dès les années 1870, la Ville de Paris avait pris les devants et envisagé la construction d'un crématorium au Père-Lachaise. Le bâtiment est achevé en janvier 1889, année du centenaire de la Révolution et de l'Exposition universelle. Mais, en France, l'incinération restera encore peu répandue jusqu'à la fin du XX^e siècle alors qu'aujourd'hui le Père-Lachaise est beaucoup plus utilisé comme lieu de crémation que d'inhumation ²³.

La propagande pour la diffusion de la crémation en tant que système hygiénique, moderne, égalitaire est liée à l'engagement des médecins maçons et libres penseurs, dont beaucoup d'Italiens. Un exemple l'illustre : en 1912 – alors que les guerres balkaniques font rage –, la Grande Loge de Hongrie demande au Grand Orient d'Italie de diffuser l'idée de la crémation dans les pays balkaniques où choléra, peste et variole sévissent dans les armées. La Commission du Grand Orient d'Italie apprécie le côté humanitaire de l'initiative mais elle lui paraît impraticable dans l'Empire ottoman ²⁴. L'Italie est, en effet, alors en guerre contre l'Empire ottoman pour la conquête de la Libye...

Il faut attendre l'arrivée du pape Paul VI pour qu'en 1963 soit levée l'excommunication de ceux qui choisissent la crémation. Mais ce n'est que bien plus tard que ce système de conservation des défunts cessera d'être considéré comme l'affirmation, dans les pays de culture catholique, de la laïcité au-delà de la mort.

Notes

¹ Ph. ARIÈS, *Storia della morte in Occidente dal Medioevo ai giorni nostri*, Milan, 1994, p. 28 (1^{re} éd., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident, du Moyen Age à nos jours*, Paris, 1975).

² *Ibid.*, p. 29-30.

³ C. CHARLET, *Le Père-Lachaise. Au cœur du Paris des vivants et des morts*, Paris, Gallimard, 2003, p. 80.

⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁵ MAURO FELICORI (dir.), *Gli spazi della memoria. Architettura dei cimiteri monumentali europei*, Luca, Sossella Editore, 2005.

⁶ C. CHARLET, *Le Père-Lachaise, op. cit.*, p. 29.

⁷ P. ALVAREZ LAZARO, *Libero pensiero e massoneria*, Roma, Gangemi, 1991, p. 44.

⁸ ANNA MARIA ISASTIA, « La laicizzazione della morte a Roma : cremazionisti e massoni tra Ottocento e Novecento », dans *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2, 1998, p. 55-97.

⁹ ANNE MORELLI, *L'anticléricalisme et l'esprit antireligieux en 1877 à travers la presse libérale quotidienne*, mémoire de licence inédit, Université libre de Bruxelles, 1969.

¹⁰ Cité par l'*Organe de Mons*, 29 Juillet 1877.

¹¹ G. GAZZANIGA, *Il funerale religioso ed il civile*, Mortara-Vigevano, 1896.

¹² La crémation avait été mise à l'ordre du jour par la Révolution. On parlait à l'époque, non de crémation, mais d'*ustion* ou d'*adustion* et ceux qui préconisaient qu'on fit brûler les morts constituaient le parti des *ustionistes*.

¹³ A. BONNEAU, *La Crémation et ses bienfaits*, Paris, Editions E. Dentu, Librairie de la Société des Gens de Lettres, 1886 est un des ouvrages qui illustrèrent et défendirent, au XIX^e siècle, la cause des partisans de la crémation.

¹⁴ M. THOMPSON, *Cremation. The Treatment of Body after Death*, London, 1874.

¹⁵ Aux Etats-Unis la première crémation est effectuée à Washington, en 1877. La dépouille est celle du baron De Palm. L'année suivante, en 1878 on effectuera la crémation de la première femme, Madame Pitman (« La cremazione in America », dans *Bollettino della società per la cremazione dei cadaveri di Milano* redatto dai dottori Malachia De Cristoforis e Gaetano Pini, 5, mai 1878, p. 161).

¹⁶ « La Conferenza per la cremazione a Milano », dans *Rivista della massoneria italiana*, 44, 1886, p. 348-349.

¹⁷ « Le tombe anticristiane moderne nell'ordine sociale », dans *La Civiltà cattolica*, 9^e s., 12, 1876, p. 162-174.

¹⁸ G. SCURATI, *Se sia lecito abbruciare i morti. Ricerche*, Milano, Tipografia S. Giuseppe, 1885.

¹⁹ STECCANELLA, *Guerre aux morts*, 1880, p. 31.

²⁰ Sur l'ensemble des motivations anti-crémation du Vatican, voir Z. SUCHECKI, « La Massoneria e le sanzioni della Chiesa », dans Domingo J. ANDRÉS GUTTERIEZ (éd.), *Liber amicorum Mons. Biffi. Scritti in onore di Mons. Franco Biffi*, Rome, 1994, p. 157-209 et ID., *La cremazione nel diritto canonico e civile*, Roma, Libreria editrice vaticana, 1995.

²¹ Z. SUCHECKI, *La cremazione, op. cit.*, p. 137-138.

²² G. PINI, *La crémation en Italie et à l'étranger de 1774 jusqu'à nos jours*, Milan, U. Hoepli, 1885.

²³ C. CHARLET, *Le Père-Lachaise, op. cit.*, p. 80.

²⁴ Archivio storico Grande Oriente d'Italia, 26 seduta della Giunta del GOI del 23 dicembre 1912, Verbali di Giunta.

Laïcité et éthique médicale face à la vie et à la mort

Marc ENGLERT

Dieu seul a le pouvoir de faire mourir et de faire vivre.

JEAN-PAUL II

Ethique médicale et religion

La tradition judéo-chrétienne affirme le caractère sacré de la vie humaine et l'interdiction d'y mettre fin. Cette sanctification trouve son origine et sa justification dans la Genèse qui rapporte que l'homme a été créé « à l'image de Dieu » (Gen. 1, 26) ainsi que dans le sixième commandement du Décalogue donné par Dieu à Moïse (« Tu ne tueras pas », Exode 20, 13).

Cette conception a été rappelée avec force lors de débats sur le contrôle des naissances et l'avortement, sur la fin de vie, sur les recherches à partir de l'embryon, par le pape Jean-Paul II et par plusieurs représentants des hiérarchies religieuses héritées du judaïsme. L'encyclique *Evangelium vitae*, par exemple, affirme que « l'euthanasie est un meurtre délibéré et une violation grave de la loi de Dieu » et que « l'avortement est le meurtre délibéré d'un être humain ». Le président de la conférence des évêques de France écrit dans le *Lexique* édité par le Conseil pontifical de la Famille, que « les droits de l'enfant commencent dès la fusion des gamètes ». On pourrait multiplier ces exemples. Il ne serait sans doute pas sans intérêt de s'interroger sur les raisons de la virulence de certaines de ces prises de position qui tranchent étonnamment avec la mansuétude compréhensive dont font preuve celles qui, émanant des mêmes instances, traitent de la guerre et de la peine capitale dont la monstruosité, elle, est évidente. Mais ce n'est pas notre propos ici.

L'inconscient collectif, y compris celui de beaucoup de non-croyants, est profondément imprégné par cette conception. Elle sous-tend l'éthique médicale occidentale traditionnelle : l'homme doit mourir de mort « naturelle », c'est-à-dire d'une mort qui est décidée par les aléas de la maladie et de l'âge. Le « Serment de Genève » impose d'ailleurs aux médecins « le respect absolu de la vie humaine dès son commencement ». Par ailleurs, la tradition médicale tend à reconnaître au médecin

seul le droit de décision concernant les patients qui se confient à lui. Le paternalisme médical, corollaire de l'insuffisance d'une science restée longtemps dogmatique, est lui-même conforté par l'idéologie d'obéissance et de soumission qui est celle des trois grandes religions monothéistes.

Un respect absolu impossible à observer

Au cours des cinquante dernières années, l'obligation du respect absolu de la vie s'est heurtée à une succession d'impasses où, paradoxalement, ce respect aurait confiné à la barbarie. Il a dû progressivement accepter des violations telles qu'aujourd'hui, 40 à 50% des décès sont précédés d'une décision médicale qui a pu avancer le moment du décès ou même qui l'a directement provoqué¹. Ces impasses sont liées à la fois aux progrès des sciences médicales qui rendent possible une prolongation inconsidérée de la vie et aux conflits liés à l'évolution des sociétés qui a progressivement rejeté le monopole éthique de la religion.

Le coma irréversible

En 1968, les unités de réanimation américaines étaient encombrées de patients irréversiblement décérébrés et maintenus indéfiniment en vie grâce au développement des techniques de ventilation artificielle. Devant une situation qui devenait dramatique, l'Université de Harvard décida de mettre sur pied un comité d'éthiciens chargés de reconsidérer la définition de la mort, classiquement définie comme l'arrêt définitif de la circulation et de la respiration avec ses conséquences sur l'aspect du corps. Les travaux de ce comité aboutirent à la proposition de définir la mort comme l'arrêt irréversible du fonctionnement cérébral. Ce choix était justifié par deux arguments : « cette charge [maintenir ces patients sous respirateur] pèse lourdement sur les patients atteints d'une perte permanente des facultés intellectuelles, sur leurs familles, sur les hôpitaux, et sur ceux qui ont besoin de lits d'hospitalisation déjà occupés par ces patients comateux » ; et « les critères obsolètes de définition de la mort peuvent conduire à des controverses quant au prélèvement d'organes pour la transplantation ». Il faut savoir que la technique de la greffe d'organes était à cette époque en plein développement et les besoins nécessaires pour pouvoir sauver des vies menacées n'étaient pas couverts.

La nouvelle définition décrétait donc que les patients irréversiblement comateux étaient morts. On pouvait dès lors cesser le traitement, prélever leurs organes et les mettre en terre. Le président du Comité d'éthique de l'Université de Harvard, dans une adresse à l'Association américaine pour le progrès de la Science publiée en 1971, justifia le nouveau critère en expliquant que la définition du moment de la mort ne pouvait être qu'arbitraire puisque la mort de l'ensemble de l'organisme ne survient jamais simultanément. Il valait donc mieux, déclara-t-il, choisir le moment où le cerveau était détruit tandis que le reste de l'organisme continuait à fonctionner, car cela permettait l'utilisation de ces organes pour la transplantation et donc de sauver des vies sinon irrémédiablement perdues.

L'arbitraire du nouveau critère de mort est évident. Malheureusement, il n'est pas crédible (il est d'ailleurs significatif que c'est sous la dénomination de « coma irréversible » que le comité d'Harvard le désigna). Car, sous assistance respiratoire,

certaines fonctions cérébrales, notamment hormonales, peuvent persister, le cœur continue à battre, la peau reste chaude et souple, les fonctions d'intégration et de coordination qui caractérisent la vie peuvent se poursuivre au point que des cas ont été décrits de patientes gravides en coma irréversible mises au respirateur chez qui les fonctions organiques essentielles ont pu être conservées pendant plusieurs mois au point de permettre à la grossesse de se poursuivre et même de donner naissance à un enfant viable.

Le coma irréversible n'est donc pas la mort. Si l'amalgame est possible, c'est uniquement parce que l'arrêt du respirateur entraîne, endéans les quelques minutes qui le suivent, l'arrêt du cœur et les stigmates de la mort selon les critères classiques. Comme l'a fait remarquer avec pertinence le philosophe australien P. Singer ², le nouveau critère est en réalité un jugement éthique qui introduit la qualité de la vie dans le processus de décision concernant la vie et la mort ; il signifie qu'il est légitime de mettre un terme à une vie qui a irréversiblement perdu sa qualité essentielle : la conscience.

La nécessité de mettre fin à l'absurdité que constituait le maintien en vie de ces patients était tellement évidente que la proposition du comité d'Harvard a été progressivement acceptée partout. Les tenants de l'éthique traditionnelle, et en particulier les autorités religieuses, n'avaient évidemment guère le choix car la solution proposée leur évitait le pire : avouer que la qualité d'une vie définitivement sans conscience était nulle et qu'il était légitime d'y mettre fin aurait sapé la base même de l'interdit et ouvert une brèche permettant d'étendre l'application du même raisonnement à d'autres situations médicalement sans issue.

L'état végétatif persistant

De fait, après les patients totalement décérébrés, on s'est trouvé confronté aux cas de patients irréversiblement inconscients dont le cerveau n'est détruit qu'en partie et dont la fonction respiratoire est conservée. Leur survie dépend uniquement d'un gavage par sonde gastrique. Ces patients respirent spontanément ; il est donc inconcevable, même lorsqu'il est avéré qu'ils ne recouvreront jamais leur conscience, de les déclarer morts et de les mettre en terre. Et contrairement aux patients décérébrés, l'interruption du traitement vital n'entraîne la mort qu'après une à deux semaines. On est donc, en principe, condamné à les nourrir et à les garder en vie pendant des années, malgré la dégradation progressive, dramatique, de leur condition physique. Ce qui fut le cas, et l'est encore, pour un grand nombre de patients. Le plus souvent, on attend hypocritement qu'une complication mortelle survienne, qu'on s'abstient de traiter en espérant qu'elle emporte le malade. Quant à arrêter l'alimentation pour permettre la mort, cette décision est restée objet de controverses. Un tel arrêt fut à plusieurs reprises plaidé devant les plus hautes instances judiciaires, en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis, à la demande des familles qui vivaient un martyr. Elle a été parfois obtenue et parfois refusée, avec des justifications diverses.

En Belgique, une enquête réalisée par le Centre d'éthique biomédicale et de droit de la Katholieke Universiteit Leuven auprès des médecins ayant en charge de tels patients, a révélé que près de la moitié de ces médecins estiment que, s'il n'y a plus d'espoir raisonnable de les voir recouvrer la conscience, il peut être légitime

de cesser de les alimenter pour arrêter le cours de leur vie. Bien entendu, l'option qui consisterait à provoquer une mort rapide par un acte médical actif, plus humaine et moins traumatisante pour les proches, n'a pas été évoquée dans cette enquête. Actuellement, les législations belge et hollandaise relatives à l'euthanasie sont les seules au monde à autoriser ce geste s'il a été explicitement demandé par le patient dans une déclaration anticipée antérieurement rédigée.

Le martyre des nouveau-nés non viables

Sous la pression des organisations « Pro Life » qui avaient soutenu sa campagne électorale, Ronald Reagan, lorsqu'il fut élu président des Etats-Unis en 1980, promulgua un décret qui obligeait les hôpitaux américains bénéficiaires de subsides fédéraux de garder artificiellement en vie tous les nouveau-nés handicapés, quel que fût leur état. Un an plus tard, ce décret dut être abrogé en raison de multiples protestations indignées de familles et de médecins, pour permettre la mort des nouveau-nés inconscients et non viables, anencéphales et décérébrés par hémorragie corticale, qui avaient été maintenus en vie artificiellement, parfois en grande souffrance, sans aucun espoir de récupération. Depuis, il est rare qu'un tel acharnement soit encore prôné mais la question reste un objet de controverses difficiles à résoudre ; les situations sont généralement résolues au cas par cas et en fonction des conceptions idéologiques des soignants. A ce jour, seuls les Pays-Bas ont mis à l'étude un protocole médical objectif concernant l'attitude à adopter en fonction des pathologies rencontrées.

La recherche sur les cellules souches embryonnaires

Cette recherche, qui ouvre des espoirs de thérapies nouvelles importantes, se heurte à la conception qui fait de l'embryon humain une personne à part entière dès la fusion des gamètes. Celle-ci induit une résistance acharnée à une telle recherche de la part des autorités religieuses et des Etats qui leur sont inféodés et qui œuvrent au sein des institutions européennes pour la rendre impossible. Malgré cette opposition, elle progresse inexorablement dans beaucoup de pays : elle est autorisée en Belgique avec certaines limitations par la loi du 11 mai 2003.

Le droit au refus de la souffrance et les soins palliatifs

Enfin, le droit au refus de la souffrance s'est progressivement imposé et la notion de la souffrance « rédemptrice » chère à l'Eglise catholique, n'est plus ouvertement défendue. Il est patent qu'au stade ultime de nombreuses affections, des décisions d'arrêter ou de ne pas entreprendre un traitement abrègent fréquemment la vie chez de très nombreux patients : une étude menée dans les unités européennes de soins intensifs a révélé que près de 40% des patients qui y décèdent, souvent inconscients ou semi-conscients, meurent par décision médicale ³. On sait aussi, par des études sérieuses, que près de 20% de l'ensemble des décès dans plusieurs pays européens se passent sous administration d'antalgiques et de sédatifs à des doses telles qu'elles peuvent abrèger la vie mais qu'il serait inhumain, en raison des souffrances endurées, de ne pas utiliser ⁴.

L'acceptation du droit à refuser la souffrance est à l'origine du développement des soins dits « palliatifs » destinés à rendre supportable la fin de vie. Ce développement

parfaitement légitime a cependant conduit certains à en faire une arme de guerre contre l'euthanasie. En refusant, contre l'évidence, d'admettre que ces soins ne sont pas une panacée, qu'ils ne suppriment pas certaines souffrances ni la demande de mourir, ils en arrivent à être sourds ou aveugles face aux situations qui ne cadrent pas avec leur schéma de la fin de vie et à imposer aux mourants leurs propres convictions idéologiques. L'acharnement palliatif est malheureusement une réalité de tous les jours.

Quant à l'euthanasie médicale et au suicide médicalement assisté, admis sous conditions strictes (affection incurable entraînant des souffrances inapaisables et demande volontaire, lucide et répétée du patient) en Belgique, aux Pays-Bas, en Suisse et dans l'Etat d'Oregon aux Etats-Unis, ils se heurtent à une résistance acharnée malgré la pression d'une large majorité des citoyens soucieux de pouvoir choisir les modalités de leur propre mort.

Sauvegarder l'apparence de l'interdit : les faux-fuyants hypocrites

Les défenseurs du caractère sacré de la vie, chaque fois qu'ils ont été contraints d'accepter certaines entorses au principe du respect inconditionnel de la vie, ont déployé des efforts d'imagination pour justifier ces entorses tout en préservant le principe lui-même.

La redéfinition de la mort a été analysée plus haut.

L'interruption ou la non-instauraton d'un traitement qui aurait prolongé la vie est interprétée comme un geste permettant une mort due à l'évolution normale de la maladie, contrairement à un geste médical actif qui, lui, la provoquerait. Mais que vaut la distinction entre un geste actif et l'omission d'un traitement ? Arrêter un traitement prolongeant la vie, ne pas enclencher un respirateur ou le débrancher, retirer une sonde alimentaire impliquent clairement la décision de provoquer la mort et même, dans les deux derniers cas, un geste actif. Et même si on admet que la distinction peut être faite, elle n'a de toute évidence aucune signification éthique : c'est l'état du patient, la qualité de sa vie, ses conceptions philosophiques ou religieuses qui rendent acceptable ou au contraire criminel d'y mettre un terme, et non le caractère « actif » ou « passif » du geste. De plus, il faut souligner que la mort par arrêt de traitement n'assure nullement *ipso facto* une mort sans souffrance, une « euthanasie » passive comme certains l'ont abusivement qualifiée. Elle garde entièrement ouverte la question du droit d'éviter la souffrance.

Quant à la mort consécutive à l'administration d'antalgiques à fortes doses, les éthiciens traditionnels ont réactualisé, pour la justifier, la règle dite du « double effet » – l'un qui est recherché (l'atténuation de la souffrance), et l'autre (le décès) qui est contingent et dont on ne serait pas responsable. Cette règle dont l'ambiguïté réside dans la difficulté d'apprécier les intentions de celui qui l'applique, a été développée par des théologiens catholiques au Moyen Age pour permettre d'accepter les conséquences moralement condamnables mais impossibles à éviter, d'actes moralement légitimes. Si elle rend possible d'abrèger certaines agonies terminales pénibles, tout en prétendant respecter « l'interdit de tuer », elle oblige malheureusement pour masquer l'intention de mettre fin à la vie d'utiliser des moyens qui sont souvent à l'origine de souffrances supplémentaires que des techniques médicales adéquates, mais qui révéleraient

cette intention, permettraient d'éviter. Il n'est pas sans intérêt de souligner que la loi française relative aux droits des malades en fin de vie adoptée le 22 avril 2005 entérine cette hypocrisie avec l'aval des autorités religieuses et médicales.

Le refus d'entendre la demande de mourir

Pour préserver l'apparence de l'interdit de mettre fin à la vie, l'éthique médicale traditionnelle n'admet un geste qui abrège la vie que si l'intention de donner la mort peut être niée. Mais cette conception a comme conséquence un paradoxe intolérable : la demande explicite de mourir faite par un patient en grande souffrance ne peut être satisfaite car la signification du geste médical serait alors évidente. La raison de la résistance acharnée opposée à l'euthanasie et au suicide médicalement assisté par les autorités religieuses est claire : accepter que la mort puisse clairement résulter d'un acte volontaire et libre imposerait une nouvelle révision déchirante de l'interprétation classique des textes sacrés. Survenant après celles rendues nécessaires par l'évolution des sciences, elle n'est évidemment pas bienvenue.

Quant à certaines autorités médicales, elles sont réticentes à l'idée de devoir dialoguer avec le patient sur la manière dont il souhaite que sa vie se termine. De plus, le silence observé pendant des décennies sur les moyens adéquats d'assurer une fin de vie sans souffrance n'a pas préparé les médecins à affronter cette épreuve avec compétence et sérénité.

Vers une éthique médicale humaniste et laïque

L'abandon de règles de conduite face à la vie et à la mort qui résultent d'une idéologie religieuse ou d'une conception autoritaire de la médecine et qui ne subsistent plus que grâce à des subterfuges, est devenu inévitable. Une éthique nouvelle, humaniste et laïque, est en gestation, axée non sur le respect de la « Vie » comme concept abstrait, mais sur le respect de la personne vivante et de son autonomie de décision.

Ses principes essentiels devraient être :

- la reconnaissance de la liberté de la contraception et de la procréation,
- une fraternité active entre soignants et patients et l'abandon d'un paternalisme médical suranné,
- la reconnaissance de la légitimité de la prise en compte de la qualité de la vie dans les décisions médicales,
- la reconnaissance de l'autonomie de décision du malade concernant son traitement,
- la reconnaissance du droit de chaque être, face à une situation médicale sans issue, de décider les modalités de sa fin de vie.

Il est certain que ces principes seront dans les prochaines années un des aspects majeurs du combat pour une société laïque libre et respectueuse de tous.

Notes

¹ A. VAN DER HEIDE *et al.*, « Décisions médicales en fin de vie », dans *The Lancet*, 362/9381, 2003, p. 345-350.

² P. SINGER, *Rethinking Life and Death*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

³ J.-L. VINCENT, « Foregoing life support in western european intensive care units : the results of an ethical questionnaire », dans *Critical Care Medicine*, 27, 1999, p. 1626-1632.

⁴ A. VAN DER HEYDE *et al.*, « Décisions médicales... », *op. cit.*

L'Etat laïque face au terrorisme religieux

Paul CLITEUR

L'Etat a le choix entre diverses options dans sa relation à la religion : l'une de celles-ci est la laïcité. Notre propos est d'examiner dans quelle mesure l'Etat laïque ou séculier peut apporter une réponse à l'expansion mondiale du terrorisme religieux international et de montrer que pour contrer la montée du fondamentalisme religieux qui s'est développé récemment sous une forme agressive, le cadre de l'Etat laïque convient mieux que celui d'un Etat multiculturel.

Analysons d'abord la nature de la diversité religieuse qui a émergé sur le continent européen après la Réforme. Cette diversité avait un dénominateur commun : la tradition chrétienne. Mais avec l'arrivée de citoyens du Maroc, de Turquie et de pays du Moyen-Orient, une nouvelle religion est apparue au sein des sociétés européennes : l'islam, avec ses conceptions différentes de la relation entre l'Eglise et l'Etat, ou plutôt entre la religion et la politique. Les musulmans constituent la majorité des immigrants dans la plupart des pays européens. Selon des estimations prudentes, il y aurait de quinze à vingt millions de musulmans vivant en Europe, dont environ quatre cent mille en Belgique ¹. Aux Pays-Bas, le nombre de musulmans s'élèverait à un million, ce qui est, comparativement, bien plus qu'aux Etats-Unis, où il n'y en aurait pas plus de trois millions, c'est-à-dire moins de 2% de la population totale ². La population musulmane la plus importante se trouve en France avec 7% de la population totale. Le National Intelligence Council estime que la population musulmane doublera d'ici 2025 ³.

Les projections démographiques indiquent également que, dans un futur proche, la majorité des habitants des grandes villes d'Europe seront d'origine musulmane. On comprend mieux dès lors le propos liminaire du livre d'Olivier Roy, *L'Islam mondialisé* : « L'islam est définitivement passé à l'Ouest. Non pas sous la forme d'une conquête ni de conversions massives, mais par un déplacement volontaire de

populations musulmanes venues chercher du travail ou de meilleures conditions de vie en Occident »⁴.

Dans ces circonstances, la question suivante semble pertinente : quelle vision a l'islam du rôle public que devrait jouer la religion ? Y a-t-il une vision commune à « l'islam » en général ? Ou seulement des opinions isolées d'érudits individuels et de croyants individuels⁵ ? Mais quelle est l'opinion dominante ? Peut-on la contrer ? Et surtout, est-elle compatible avec l'idée de la séparation de l'Eglise et de l'Etat (ou de l'Etat séculier) en vigueur dans nombre d'Etats européens ?

Les chercheurs et les observateurs des affaires de la cité sont divisés à cet égard : certains sont nettement sceptiques comme le philosophe français Michel Onfray⁶, la journaliste italo-américaine Oriana Fallaci⁷, les orientalistes tels que Bat Ye'or⁸ et Ibn Warraq⁹, le commentateur américain des affaires musulmanes Robert Spencer¹⁰, l'orientaliste allemand Hans-Peter Raddatz¹¹ et le philosophe Sam Harris¹² – pour n'en citer que quelques-uns. D'autres commentateurs, comme l'anthropologue Ernest Geller¹³ ou le doyen des *American Islamic Studies*, Bernard Lewis¹⁴, sont moins explicites, mais non moins critiques quant à la capacité de l'islam de s'adapter aux conditions de la modernité.

Le nombre de penseurs mal à l'aise avec la question de la relation entre l'islam et la modernité est bien plus important. Ils ne voient pas bien où se trouve le problème et craignent que le simple fait de soulever la question conduise à stigmatiser une minorité religieuse. Ainsi naît un consensus implicite de garder ce genre de problèmes sous le boisseau.

Je le regrette pour ma part¹⁵. L'objectif n'est pas en effet de stigmatiser un groupe religieux mais de ne pas reporter à plus tard la question épineuse de la relation entre l'islam (ou certains courants islamiques) et la modernité¹⁶. On peut éviter de parler de l'islam en général et distinguer les différentes tendances au sein de celui-ci, comme l'islam wahhabite¹⁷, ou l'islam orthodoxe, ou l'islam radical, ou encore l'islam politique – peu importe. Mais nous ne pouvons pas manquer de nous poser la question de savoir si, et dans quelles conditions, de nouvelles religions sont compatibles avec les principales caractéristiques des Etats modernes, libéraux et démocratiques. C'est peut-être bien la question la plus importante à laquelle l'Europe doit faire face en ce moment, en matière de cohésion sociale. Nous ne saurions la négliger sans risque¹⁸.

Quels sont donc les éléments, au sein de certains courants de l'islam, qui font obstacle à son adaptabilité à la modernité ? Dans les travaux des premiers auteurs cités, on relève deux champs de préoccupations.

La première tension entre orthodoxie et modernité

La première tension concerne le fait que des pratiques de ces minorités sont en porte-à-faux avec les principes fondateurs des démocraties libérales : les droits égaux entre hommes et femmes ; la liberté sexuelle et les droits égaux pour les homosexuels ; l'égalité entre croyants et non-croyants

En ceci, selon ces auteurs, l'islam est en conflit avec les sociétés libérales mais il n'a pas l'exclusivité de ce conflit qui provient de l'interprétation de la morale des textes sacrés des trois religions abrahamiques quand elles sont interprétées de manière littérale ou historique¹⁹. La tension entre la moralité contemporaine et les

textes sacrés est proportionnelle au respect envers l'autorité de ces textes. Mais les faits le démontrent, la résurgence mondiale des croyances religieuses ne tend pas vers une interprétation libérale de la religion. Les voix fondamentalistes sont dominantes et gagnent en force ²⁰.

Comme Mélanie Philips l'a souligné dans son ouvrage *Londonistan*, de nombreuses personnes en Occident (et parmi elles des responsables de la prévention des attaques terroristes) ont un tabou en ce qui concerne la religion. Nombreux sont ceux pour qui la religion donne un sens à la vie et est une source d'inspiration morale, mais qui ne se rendent pas compte qu'ils ont là une vision très moderne ou plutôt postmoderne de la religion. Les auteurs postmodernes disent à propos de l'interprétation, qu'un texte peut en définitive signifier n'importe quoi ²¹. C'est pourquoi ceux qui ont une vision radicalement postmoderne ne voient pas de conflit entre l'islam et la modernité. Pour eux, un texte n'a pas de sens définitif. Le texte peut dire ce que le lecteur veut lui faire dire, ce qui en déforce l'autorité scripturaire. Cette vision de l'islam ne correspond pas au mode d'interprétation en vigueur dans des pays tels que l'Arabie saoudite, le Soudan, l'Iran ou le Nigeria. Mais d'après la vision postmoderne, cela n'excuse pas leur attitude. Ils nous disent que l'interprétation dominante de l'islam est erronée. L'islam, comme toute autre idéologie ou religion, est une construction humaine et n'a pas de caractère fixe ou – dans leur jargon – « d'essence » et signifie ce que l'on veut qu'elle signifie ²².

Je pense que cette approche n'est pas très féconde et qu'elle est même un peu naïve. La raison est simple : le monde n'est pas dirigé par des idéologies ou des religions imaginées, mais par leurs manifestations sociales. Le monde n'est pas menacé par les textes de prophètes du XII^e siècle, mais par l'interprétation de ces textes par des individus comme Oussama ben Laden ²³. Ainsi, que cela nous plaise ou non, les interprétations fondamentalistes et même terroristes des religions ont une signification très importante que nous ne pouvons pas minimiser avec l'assurance qu'elles ne contiennent pas ce que nous ne souhaiterions pas y voir.

De surcroît, dans un certain sens, les postmodernistes se contredisent. Alors qu'ils prétendent avoir rejeté tout vestige « essentialiste » de leur manière de penser, ils tiennent à « l'unique interprétation juste » en ce qui concerne la religion, par essence paisible, humaine, et aimable. Ils pensent que cette religion idéalisée gouverne le monde ; ce en quoi ils se méprennent lourdement.

La seconde tension entre orthodoxie et modernité

Jusqu'à présent, j'ai traité de la première tension entre religion, orthodoxie, islam orthodoxe en particulier, et modernité. L'islam orthodoxe contredit certains principes de la démocratie libérale. Au cœur de ces principes, il y a la protection égale pour tous, que garantit la loi. Les femmes, les homosexuels et les non-croyants ont le droit d'être protégés de manière égale par la loi, droit qui ne leur est pas accordé par l'orthodoxie religieuse ²⁴.

Il existe une seconde tension, non plus cette fois entre l'islam orthodoxe et l'Etat libéral, mais bien entre l'islam et le pouvoir d'Etat en général. Depuis le 11 septembre 2001, de nombreux terroristes aux motivations religieuses contestent le rôle premier de l'Etat qui est d'assurer son pouvoir dans les limites de son territoire. Les terroristes

font ce qui, selon le principe classique, est le privilège de l'Etat : punir ceux qui violent la loi.

Les terroristes substituent leurs propres lois religieuses (en islam, la *charia*) à celles de l'Etat territorial. Ils n'opèrent pas dans un *vacuum* sans loi – comme on le suppose souvent –, mais s'opposent à la prétention exclusive de l'Etat territorial de promulguer des lois et d'administrer la justice envers leurs citoyens. Les terroristes aux motivations religieuses se réfèrent à une loi supérieure, une sorte de loi naturelle, la loi de la *charia*, et estiment qu'elle est valable pour l'Etat territorial.

Dans leur conception, le code pénal des Etats occidentaux contient de nombreuses clauses qui sont tout simplement nulles à la lumière de la loi suprême que l'on trouve dans les textes sacrés ou dans les traditions liées au Prophète. Ils vivent dans une sorte de « dualité juridictionnelle » : d'une part, l'Etat territorial avec la démocratie, la force de la loi et les cours de justice nationales ; de l'autre, la confrérie universelle des croyants sous la guidance de Dieu et de ses disciples sur terre ²⁵. Dans cette dernière conception, il n'y a qu'une seule source légitime de morale, de politique et de loi : la loi sainte, révélée aux personnes saintes et consacrée dans la *charia* ²⁶.

Encore une fois, cette vision n'est pas une exclusivité de l'islam. Elle se retrouve dans d'autres religions théistes. Le baron d'Holbach l'a montré à propos du christianisme : partout où la religion gagne du terrain, affirme-t-il, elle gagnera le pouvoir (« il s'établit dans chaque Etat deux pouvoirs distincts ») ²⁷. Le premier pouvoir est celui de la religion, fondée en Dieu ; le second, celui de l'Etat. Si la religion est le pouvoir le plus fort, le gouvernement séculier devient le serviteur des prêtres. Ce fut le cas, pendant certaines périodes de l'histoire occidentale, des relations Eglise/Etat.

Les deux pouvoirs ont des conséquences pour l'ordre légal. Deux ordres légaux s'opposent (« il s'établit deux législations opposées l'une à l'autre », écrit d'Holbach) ²⁸. Ils vont nécessairement se quereller (« qui se combattent réciproquement », ajoute-t-il) ²⁹. La politique vise néanmoins à assurer unité et accord. La religion sème disparité et conflit. Si ce conflit s'exacerbe, les pouvoirs religieux vont encourager une révolte contre les pouvoirs séculiers (« ils cherchèrent à soulever les peuples contre l'autorité la plus légitime ; ils armèrent des fanatiques contre les souverains, travestis en tyrans pour n'avoir pas été soumis à l'Eglise ») ³⁰.

Ainsi, contrairement aux philosophes politiques comme Alexis de Tocqueville ³¹ (et en accord avec la pensée de Machiavel et de Rousseau), d'Holbach était convaincu de l'incompatibilité des religions théistes avec la politique séculière. La seule solution à ce problème, et qui a été débattue dans la tradition politique française, est – on le sait – de séparer la sphère séculière de la religion et de convenir que la religion n'a pas de pouvoir politique.

Les lois sur le blasphème

L'opposition la plus marquée entre la loi sacrée et la plupart des codes pénaux des Etats modernes, se retrouve dans la formulation et la sanction du blasphème. La plupart des Etats modernes reconnaissent la liberté de religion. Mais qu'est-ce que la liberté de religion ³² ? C'est le droit d'adhérer à des idées religieuses et à des principes qui ne s'harmonisent pas avec ceux de la majorité des gens. Ainsi, la liberté

de religion comprend le droit à l'hérésie³³. La conception moderne de la religion pourrait être résumée par les trois principes suivants : la liberté de choisir une religion, le droit de changer de religion³⁴, le droit de critiquer une religion particulière, ou toutes les religions³⁵.

Choisir, changer, critiquer : ce sont les trois dimensions de la liberté de religion dans le monde moderne. Elles sont intimement liées. La liberté de religion est fortement dépendante de la liberté d'accepter certaines parties d'une religion traditionnelle, mais d'en rejeter d'autres. Ce qui implique de pouvoir critiquer une religion et de s'opposer à ce que d'autres commentateurs ont dit. Sans cette dimension critique, la liberté de religion est incomplète.

Les tensions avec les religions orthodoxes montent aujourd'hui à la surface. Dans les textes sacrés des religions traditionnelles (la Bible et le Coran), la liberté de religion n'existe pas. On y trouve la proclamation du droit, ou plutôt du devoir, d'accepter une religion unique. L'adhésion à d'autres orientations religieuses est considérée comme « blasphématoire » et punie sévèrement, souvent de mort.

A l'origine, « le blasphème » était condamné dans la plupart des codes pénaux européens. Mais peu à peu, alors que les sphères séculière et sacrée se différenciaient, le code pénal séculier atténua les sanctions contre le blasphème ou les abandonna complètement. Toutefois, avec l'expansion de l'islam radical et l'immigration de musulmans en Europe, conséquence des accords visant à embaucher de la main-d'œuvre étrangère après 1945, le thème du blasphème redevint d'actualité. La liberté de religion et de critique de la religion fut à nouveau un sujet de polémique.

La première attaque terroriste aux Pays-Bas est un cas évident de punition (informelle) d'un blasphème³⁶. Peu de personnes s'en rendent compte, mais l'assassinat de l'écrivain et metteur en scène Théo Van Gogh le 2 novembre 2004, était une punition pour ce que l'assassin qualifia de « blasphème ». Lors de son procès, il le fit clairement comprendre en exposant les motifs de son geste atroce. Il se référait à une « loi » qui qualifiait de devoir religieux pour tout vrai croyant la punition de ceux qui railleraient Allah ou le Prophète. Cette loi donnerait au croyant pour mission de « couper » la tête du blasphémateur³⁷. Evidemment, le mot « blasphème » n'a pas été utilisé lors du procès. Le meurtrier n'a pas non plus fait référence à cette idée pour *étayer* ses convictions, mais d'après ce que l'on comprend de son explication, c'était bien le motif de son action.

Du point de vue de l'Etat séculier, il s'agissait d'un meurtre. L'assassin a été jugé en tant que terroriste pour motif religieux. Le 26 novembre 2005, il a été condamné à une peine de prison à vie pour le « meurtre » de Vincent Van Gogh. La Cour a déclaré que le meurtre avait été commis dans un but « terroriste ».

Du point de vue du terroriste religieux, il s'agissait d'un cas de blasphème. A la mère de la victime, l'assassin a dit ne pas avoir été offensé par les propos de Van Gogh. Il déclara : « J'ai agi selon ma foi. J'ai précisé que j'aurais agi de la même façon contre mon père ou mon frère. Donc vous ne pouvez pas me soupçonner d'une pensée émotionnelle ».

De nombreux commentateurs qualifièrent cette déclaration de l'assassin comme étant celle d'un fanatique ou d'un déséquilibré. Et c'est peut-être un peu le cas. Néanmoins, ce serait une erreur grave de ne pas comprendre la logique inhérente à sa

vision, parce que nous serons sans doute confrontés à l'avenir à d'autres meurtres qui suivront le même schéma. Je suis entièrement d'accord avec Bernard Lewis qui écrit : « Le terrorisme a besoin de peu. Manifestement, l'Occident doit se défendre par tous les moyens utiles. Mais en discutant des moyens pour combattre le terrorisme, il serait certainement utile de comprendre les forces qui les sous-tendent »³⁸.

Ce sont là de sages paroles qui nous mènent au cœur du problème : nous sommes confrontés à deux visions. La première est celle de l'écrivain qui proclame que sa liberté de religion et sa liberté d'expression lui donnent la possibilité de critiquer librement, même de se moquer, des croyances religieuses et des conceptions de Dieu de toutes les confessions religieuses. La liberté de religion comprend le droit de critique.

Mieux que personne, Salman Rushdie a eu l'occasion d'éprouver ce genre de situation. Il fut l'un des premiers écrivains en Occident à subir les conséquences d'un islam globalisé, dans le cadre d'une société multireligieuse, et qui nous sont si familières aujourd'hui (notamment après l'affaire des caricatures danoises). Rushdie écrivait : « Vous ne personnifiez jamais, mais vous n'avez absolument aucun respect pour les opinions des gens. Vous n'êtes jamais violent face à la personne, mais vous pouvez être d'une violence sauvage face à ce que pense la personne ». Et il ajoutait : « les personnes doivent être protégées de la discrimination en vertu de leur race, mais on ne peut pas protéger leurs idées »³⁹.

Cette vision prévaut aussi dans le groupe de personnes rassemblées autour du site *Indexonline*, contre la censure⁴⁰. Le journaliste américain H.L. Mencken a sans doute le mieux saisi l'esprit de cette tradition quand, il y a longtemps déjà, il disait : « Même l'homme superstitieux possède certains droits inaliénables. Il a le droit de nourrir et de s'abandonner à ses imbécillités tant qu'il lui plaît, à la seule condition qu'il ne tente pas de les imposer aux autres hommes par la force. Il a le droit de les défendre comme il peut avec éloquence, à tout moment. Il a le droit de les enseigner à ses enfants. Mais il n'a certainement pas le droit d'être à l'abri des critiques de ceux qui ne partagent pas ses convictions. Il n'a pas le droit d'exiger qu'elles soient considérées comme sacrées. Il n'a pas le droit de les prêcher sans défi »⁴¹.

L'éditeur d'une série d'articles de libres penseurs ajouta à ce commentaire que ridiculiser la religion était une entreprise tout à fait légitime. Quelques écrivains et philosophes (y compris les plus grands) comme Aristophane, Voltaire, Diderot, Mencken et Gore Vidal utilisèrent l'ironie, le sarcasme et l'humour pour critiquer les idées religieuses⁴².

On retrouve la même approche dans l'œuvre du philosophe français Michel Onfray. Les écrivains qui s'inscrivent dans la tradition de Rushdie, Mencken, Onfray et bien d'autres, ne considèrent pas les critiques comme des agresseurs qui se mêlent des idées d'autrui. Ils pensent que les croyants ne respectent pas les règles du jeu parce qu'ils amènent leurs idées dans la sphère publique, mais refusent qu'elles soient sujettes à la critique qui y prévaut. Si vous avez une idée religieuse si sacrée, si intime que vous ne désiriez pas qu'elle soit critiquée, ne la rendez pas publique. Gardez votre religion pour vous. Mais si vous décidez de porter votre religion sur la place publique, vous prenez le risque qu'elle soit contredite.

Cette vision – qui était dominante et considérée comme évidente – ne l'est plus de nos jours. La vision de Rushdie est récusée des deux côtés d'une alliance douteuse. D'abord, il y a la vision du croyant qui proclame que la critique de la religion, de Dieu ou du Prophète est une violation d'un ordre saint qui devrait être punie de mort. Cette peine peut être exécutée par l'Etat. Mais étant donné que les Etats modernes occidentaux sont peu disposés à le faire, le croyant a le devoir saint d'exécuter la loi de Dieu lui-même.

La seconde approche qui s'oppose à la vision de Rushdie est celle de la nouvelle élite multiculturelle qui plaide pour un apaisement de la terreur religieuse via des concessions aux terroristes. Elle prône le « respect » des sentiments religieux. Ceux dont la voix s'élève pour défendre la liberté d'expression et la liberté de religion sont considérés comme des « radicaux », des voyous intellectuels, sans respect pour des minorités religieuses vulnérables. Ceux qui critiquent le religieux sont de plus en plus considérés comme des « racistes »⁴³.

Une nouvelle vision

Cette nouvelle vision (ou, en ce qui concerne la première critique de la liberté d'expression, cette reviviscence d'une vue ancienne) est stimulée, me semble-t-il, par l'érosion de la mentalité qui nourrit et soutient le respect de la liberté d'expression. Le temps où John Stuart Mill était partisan d'une mentalité qui tendait vers la liberté d'expression comme étant le cœur des principes de la démocratie et de la société libre, semble lointain⁴⁴.

Ce changement d'attitude se manifesta dès la publication des *Versets sataniques* (1988). Le collègue de Rushdie, Roald Dahl, fustigea ce roman. Il écrivit « clairement » à propos de Rushdie : « il a une connaissance approfondie de la religion musulmane et de son peuple, et il a dû parfaitement se douter de la violence des sentiments que son livre provoquerait parmi les dévots musulmans. Il savait donc pertinemment ce qu'il faisait et ne peut pas prétendre le contraire. Ce genre de sensationnalisme fait effectivement grimper n'importe quel livre au sommet de la liste des best-sellers (...) mais d'après moi, c'est un moyen bon marché de le faire »⁴⁵. Un an plus tard, la même idée fut avancée par le philosophe d'Oxford, Michael Dummett. D'après lui, l'affaire Rushdie aurait créé des dommages considérables⁴⁶. Non pas principalement pour l'écrivain menacé qui eut le malheur de stimuler la haine et la violence de fanatiques religieux, mais pour la réputation des musulmans. Le résultat fut ce que Dummett appelle « l'aliénation des musulmans de la société qui les entoure, ici [au Royaume-Uni] et dans d'autres pays occidentaux ». Dummett reproche à Rushdie d'avoir écrit les *Versets sataniques*, alors qu'il était un héros dans la communauté musulmane britannique. C'est ce statut de héros qui fait de son ouvrage « une telle trahison ». Rushdie aurait dû comprendre l'offense qu'il faisait aux « musulmans croyants ». Il aurait dû s'en douter. S'il ne s'en est pas douté, c'est qu'il n'était pas qualifié pour écrire sur le sujet qu'il a choisi. D'après Dummett, le fait que Rushdie continue à insister sur le droit à la publication ne fait qu'empirer les choses. La nouvelle vision de la liberté d'expression et de la liberté de religion est synthétisée lorsqu'il écrit que « c'est une chose dégoûtante de souiller ce que d'autres hommes considèrent saint ». Aucun projet littéraire ne peut l'excuser. Cette attitude saisissante

semblait peut-être nouvelle en 1990, mais après l'affaire des caricatures danoises et le meurtre de Théo Van Gogh, elle ressemble plutôt à un nouveau conformisme. Ce qui, me semble-t-il, rend la tâche très difficile pour combattre le terrorisme religieux à l'avenir. L'élite occidentale paraît avoir abandonné les principes de la liberté d'expression et de la liberté de religion au sens défini plus haut. Il sera difficile de combattre le terrorisme religieux, si nous ne sommes pas en désaccord total avec le message de ses représentants (et si nous nous contentons de les critiquer pour leurs méthodes radicales : « ils sont un peu brutaux, mais dans le fond ils n'ont pas tout à fait tort »).

La terreur au sein d'autres religions

Mon analyse ne concerne pas uniquement l'islam, mais aussi d'autres traditions religieuses. Le terrorisme sévit dans d'autres traditions théistes – les religions juive et chrétienne –, comme dans diverses traditions non théistes, mais vu l'importance de l'influence du théisme sur le sol européen, je me bornerai à celui-ci. Au sein du christianisme, certains croyants radicaux plaident pour la violence contre les médecins qui procèdent à des avortements. Michael Bray, l'auteur de l'ouvrage *A time to kill (Un temps pour tuer)*, compare l'Amérique contemporaine à l'Allemagne nazie où des êtres humains étaient tués gratuitement⁴⁷. Il y a également une tradition de terrorisme juif. Le 4 novembre 1995, l'extrémiste juif Yigal Amir a assassiné le Premier ministre Yitzak Rabin⁴⁸. Ce meurtre fut commis pour des motifs religieux et sanctionné par des rabbins juifs. Le terrorisme et la violence religieuse ne sont donc pas essentiellement liés à la tradition islamique. Néanmoins, on ne peut nier que ce sont surtout les islamistes qui posent aujourd'hui problème dans les pays européens et aux Etats-Unis. Les causes profondes de cette aliénation des musulmans (surtout des jeunes) par rapport à la culture où ils sont nés et où ils ont grandi sont sujettes à de nombreuses spéculations et difficiles à comprendre. Mais il est un fait que le terrorisme islamique est un problème plus important que le terrorisme juif ou chrétien. La question se pose à nouveau : que peut-on y faire ? Beaucoup de choses, bien sûr, des mesures éducatives aux mesures de prévention criminelle. Je me bornerai néanmoins aux aspects constitutionnels de ce problème en essayant de définir un modèle de relation Eglise/Etat, ou plutôt le type de relation de la religion à l'Etat qui serait la plus apte à contrer les problèmes causés par les interprétations religieuses radicales observées de nos jours.

Quatre façons de penser la religion et l'Etat

On peut distinguer quatre modèles : les deux premiers sont des modèles religieux, les deux autres sont de nature séculière. Dans le premier modèle, une seule religion sert de référence morale pour toute la Nation. C'était l'idéal que poursuivait l'Eglise catholique avant la Réforme. C'est aussi l'idéal de la théocratie islamiste. Après la Réforme, la même idée fut avancée avec le principe *cuius regio, eius religio* : le Prince décide de la religion de l'Etat. Le deuxième modèle est également de nature religieuse mais pluraliste. C'est le multiculturalisme. Comme le premier modèle, il voit dans la religion une source d'inspiration pour l'homme et la base des valeurs morales. Le multiculturaliste constate qu'il y a différentes religions dans l'Etat. Comme il est peu

probable que tous les citoyens adhèrent à une seule religion, il faut admettre toutes les religions dans la sphère publique et faciliter leur manifestation ⁴⁹. Le troisième modèle est séculier et radical : l'Etat athée, comme dans l'ex-URSS. Toutes les religions y étaient perçues comme ennemies de l'Etat et du peuple et devaient être réprimées par tous les moyens disponibles. Le quatrième modèle est la France laïque : l'Etat religieusement neutre où la religion est considérée comme une matière privée.

Tous ces modèles se chevauchent. Tous présentent aussi des désavantages. Le premier est inconcevable dans une société multiculturelle ou multireligieuse. Accorder des privilèges à une religion, alors que beaucoup d'autres ont des adhérents au sein de l'Etat impliquerait un traitement inégal. Il en va de même pour le troisième modèle où les croyants sont traités de façon inégale par rapport aux non-croyants et où la liberté de religion est supprimée. Reste le choix entre le deuxième modèle (le multiculturalisme) et le quatrième (la laïcité). Dans les conditions actuelles, la laïcité me paraît la plus adéquate. Le multiculturalisme renforce toutes les idées qui fondent le cadre mental du terrorisme et, quoique de façon mitigée, mine l'idée d'un cadre légal unique pour toute la Nation. Il incite les individus à cultiver leur adhésion aux identités locales, ethniques et religieuses. Il déprécie l'idée de morale universelle et les valeurs politiques consacrées par les déclarations des droits de l'homme. L'Etat séculier ou laïque, d'autre part, se concentre sur un ensemble restreint de règles neutres et de principes auxquels tous les citoyens peuvent adhérer pour rendre possible une société décente et paisible. Le développement du terrorisme religieux international et les modes de pensée décrits plus haut motivent mon argumentation. Les origines du terrorisme ne sont pas avant tout sociales et économiques (sinon l'Afrique serait remplie de terroristes), mais plutôt culturelles. En ce sens, je me range du côté de la vision postmoderne, même si je me différencie de certains postmodernistes réputés. Le sujet qui les préoccupe, est « l'altérité ». Le critique littéraire Terry Eagleton dit que le « postmodernisme vit une histoire d'amour avec l'altérité » ⁵⁰. Les études littéraires présentent de nombreux « soi-disant barbares », écrit Eagleton, dont « les représentations des Gitans, des cannibales, des Aborigènes, des hommes loups, des nobles sauvages : ceux-là, ainsi que des réflexions sur les monstres, les Mormons et des hommes singes poilus irlandais, tous sont issus de l'histoire d'amour du postmodernisme avec l'altérité ». Mais je pense que le postmodernisme n'a pas encore commencé à réfléchir à « l'altérité ». On ne rencontre pas de réelle altérité parmi les figures inoffensives décrites par Eagleton, mais bien dans le terrorisme religieux. Quand nous lisons les manifestes religieux du Hamas, d'Al Qaida ou que nous écoutons attentivement ce que les terroristes religieux nous révèlent de leurs motifs pendant leur procès, nous rencontrons « l'altérité » à laquelle les démocraties libérales doivent résister ⁵¹. La véritable altérité apparaît dans la lettre que l'assassin de Théo Van Gogh a laissée sur le corps du réalisateur et éditeur, fulminant contre les juifs, les incroyants, les laïques, l'Amérique et toutes les autres figures de la démonologie islamiste radicale ⁵². Ici nous nous trouvons aux confins d'un ordre politique radical antithétique qui attire tant de jeunes gens de nos jours. L'imagination postmoderne s'intéresse à l'art, à la littérature, mais pas à la réalité des sociétés contemporaines. C'est pourtant dans le monde réel que nous sommes confrontés aux formes d'altérité les plus interpellantes. Ceci demande une réponse de la part des démocraties libérales

du monde entier. Les anciens modèles sont obsolètes. De nouveaux doivent être inventés. « L'alliance non sainte »⁵³ entre radicalisme et multiculturalisme a rendu les Etats occidentaux vulnérables aux attaques terroristes parce que les démocraties libérales n'ont pas de résistance contre la pensée radicale. Nombreux sont ceux qui pensent que l'Etat doit atténuer son orientation séculariste, puisque de plus en plus de personnes sont attirées par les religions. Or, c'est une erreur. Quand une société devient de plus en plus multiculturelle, l'Etat doit devenir de plus en plus neutre. Cette idée fut formulée par le président américain Tyler en 1843 :

« Les Etats-Unis se sont aventurés dans une belle et noble expérience sans précédent – celle de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Aucun établissement religieux établi par la loi n'existe parmi nous. La conscience est libre de toute contrainte et chacun peut rendre un culte au Créateur de son choix. Les bureaux du Gouvernement sont ouverts à tous. Aucune dîme n'est prélevée pour soutenir une hiérarchie établie, et le jugement faillible de l'homme n'est pas établi comme credo certain et infaillible de la foi. Le musulman, s'il était amené à venir parmi nous, recevrait par la Constitution la garantie du privilège de rendre son culte d'après le Coran ; l'hindou peut élever un temple à Brahmâ si cela lui plaît. Tel est l'esprit de tolérance inculqué par nos institutions politiques... Les hébreux persécutés et piétinés dans d'autres régions peuvent séjourner parmi nous sans peur... sous l'égide du Gouvernement qui les défend et les protège. Telle est la grande expérience que nous avons tentée, et tels sont les fruits bienheureux qui en résultent ; notre système de gouvernement libre serait imparfait sans cela. Le corps peut être opprimé et menotté et survivre malgré tout. Mais si l'esprit humain doit être enchaîné, ses énergies et ses facultés périraient, et ce qui subsisterait serait de l'ordre de la terre, terreneux. L'esprit devrait être libre comme la lumière ou comme l'air »⁵⁴.

Il est temps de défendre ces idéaux avant qu'il ne soit trop tard.

Notes

¹ Evita NEEFS, « Amerika's zwarten zijn Europa's moslims », dans *De Standaard*, 7 décembre 2005.

- ² Robert S. LEIKEN, « Europe's Angry Muslims », dans *Foreign Affairs*, juillet-août 2005.
- ³ *Ibid.*
- ⁴ Olivier ROY, *L'Islam mondialisé*, Nouvelle édition, Paris, Seuil, 2004 (1^{re} éd. 2002), p. 11.
- ⁵ Voir pour des opinions différentes : John J. DONOHUE et John L. ESPOSITO (ed.), *Islam in Transition. Muslim Perspectives*, New York et Oxford, Oxford University Press, 2^e éd., 2007.
- ⁶ Michel ONFRAY, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Paris, Grasset, 2005.
- ⁷ Oriana FALLACI, *La Rage et l'Orgueil*, Paris, Plon, 2002 ; EAD., *La Force de la Raison*, Paris, Rocher, 2004.
- ⁸ Bat YE'OR, *Islam and Dhimmitude. Where Civilizations Collide*, Lancaster (Madison), University Press, 2002 (il existe une traduction française due à Miriam Kochan et David Littman).
- ⁹ Ibn WARRAQ, *Why I am not a Muslim*, Buffalo, Prometheus Books, 1995 ; ID. (ed.), *Leaving Islam. Apostates Speak Out*, New York, Prometheus Books, 2003.
- ¹⁰ Robert SPENCER, *The Politically Incorrect Guide to Islam and the Crusades*, Washington, Regnery Publishing Inc., 2005 ; ID., *Islam Unveiled. Disturbing Questions About the World's Fastest-Growing Faith*, San Francisco, Encounter Books, 2002 ; ID., *Onward Muslim Soldiers. How Jihad Still Threatens America and the West*, Washington, Regnery Publishing, Inc., 2003.
- ¹¹ Hans-Peter RADDATZ, *Allahs Frauen. Djihad zwischen Scharia und Demokratie*, Munich, Herbig, 2005.
- ¹² Sam HARRIS, *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, Londres, The Free Press, 2005.
- ¹³ Ernest GELLNER, « Islam and Marxism : Some Comparisons », dans *International Affairs*, 67/1, janvier 1991, p. 1-6.
- ¹⁴ « *In Islam () there is from the beginning an interpenetration, almost identification, of cult and power, or religion and the state* ». Voir Bernard LEWIS, « Islam and Liberal Democracy. A Historical Overview », dans *Journal of Democracy*, 7/2, 1996, p. 52-63, à la p. 61.
- ¹⁵ Voir, pour une vision critique du « politiquement correct », Melanie PHILLIPS, *Londonistan. How Britain is Creating a Terror State Within*, Londres, Gibson Square, 2006.
- ¹⁶ Clinton BENNETT, *Muslims and Modernity. An Introduction to the Issues and Debates*, London et New York, Continuum, 2005.
- ¹⁷ John L. ESPOSITO, *Unholy War. Terror in the Name of Islam*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2002, p. 7, 105-117 et 114.
- ¹⁸ Selon certain, nous serions déjà fort en retard, si pas trop tard. Voir Bruce BAWER, *While Europe Slept. How Radical Islam Is Destroying the West from Within*, New York et Auckland, Doubleday, 2006.
- ¹⁹ Thèse défendue par Susan MOLLER OKIN, *Is Multiculturalism Bad for Women ? With Respondents*, edited by Joshua COHEN, Matthew HOWARD and Martha NUSSBAUM, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1999.
- ²⁰ Voir Malise RUTHVEN, *Fundamentalism. The Search for Meaning*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- ²¹ Voir à ce propos Keith WINDSCHUTTLE, *The Killing of History. How Literary Criticism and Social Theorists Are Murdering our Past*, San Francisco, Encounter Books, 1996.
- ²² A propos de cette approche, voir Stuart SIM, *Fundamentalist World. The New Dark Age of Dogma*, Icon Books UK, Totem Books USA, 2004.
- ²³ Voir Oussama BEN LADEN, *Messages to the World. The Statements of Osama Bin Laden*, Edited and introduced by Bruce LAWRENCE. Translated by James HOWARD, Londres et New York, Verso, 2006 ; Gilles KEPPEL, *Al-Qaida dans le texte. Ecrits d'Oussama ben Laden, Abdallah Azzam, Ayman al-Zawahiri et Abou Moussab al-Zarqawi*, Paris, PUF, 2005.

²⁴ Nombre d'ouvrages traitent de cette question. Voir Jan GOODWIN, *Price of Honor. Muslim Women lift the Veil of Silence on the Islamic World*, Penguin 2003 (1995) ; Irshad MANJI, *The Trouble with Islam. A Muslim's Call for Reform in Her Faith*, New York, St. Martin's Press, 2003 ; Nahed SELIM, *De vrouwen van de profeteet. Hoe vrouw(on)vriendelijk is de islam ?*, Amsterdam, Van Genneep, 2003.

²⁵ On doit une belle analyse de la relation de la souveraineté nationale en relation avec le terrorisme religieux à Roger SCRUTON, *The West and the Rest. Globalization and the terrorist Threat*, Londres et New York, Continuum, 2002.

²⁶ Pour cet entretien au sujet de la *charia*, voir Paul MARSHALL (ed.), *Radical Islam's Rules. The Worldwide Spread of Extreme Shari'a Law*, Lanham etc., Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2005.

²⁷ Pierre Henri Dietrich, baron d'HOLBACH, *Le Christianisme dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion chrétienne*, 1761, dans : d'HOLBACH, *Premières Œuvres*, Préface et notes par Paulette CHARBONNEL, Paris, Editions Sociales, 1971, p. 94-138, p. 105.

²⁸ *Ibid.*, p. 119.

²⁹ *Ibid.*, p. 118.

³⁰ *Ibid.*, p. 123.

³¹ Voir, en particulier, Alexis DE TOCQUEVILLE et Arthur DE GOBINEAU, *Correspondance entre Alexis de Tocqueville et Arthur de Gobineau, 1843-1859*, publiée par L. SCHEMANN, Paris, Plon, 1909.

³² Au sujet du rôle de la liberté de religion comme catalyseur pour d'autres droits et libertés, voir George JELLINEK, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, 4^e éd. (reprenant la 3^e éd., due à Walter JELLINEK), Munich et Leipzig, Duncker & Humblot, 1927.

³³ Sur la nature et l'histoire de l'hérésie, voir G. R. EVANS, *A Brief History of Heresy*, Malden (Etats-Unis) et Oxford (Grande-Bretagne), Blackwell, 2003.

³⁴ D'après Michiel Hegener, la liberté de changer de religion n'existe pas au sein de l'Islam. Voir Michiel HEGENER, *Vrijheid van godsdienst*, Amsterdam et Antwerpen, Uitgeverij Contact, 2005. La même thèse est défendue par Ibn WARRAQ (ed.), *Leaving Islam. Apostates Speak Out*, Amherst et New York, Prometheus Books, 2003. On trouvera une perspective comparée de la liberté de religion dans Paul MARSHALL (ed.), *Religious Freedom in the World. A Global Report and Persecution*, Nashville, Tennessee, Freedom House, 2000.

³⁵ L'essence de la liberté d'expression. Voir Chapman COHEN, *A Grammar of Freethought*, Londres, The Pioneer Press, 1921.

³⁶ Même si, en quelque sorte, c'est un assassinat aux motifs religieux qui fut à l'origine de la création des Pays-Bas : l'assassinat de Guillaume I^{er} sur ordre de Philippe II d'Espagne. Voir Lisa JARDINE, *The awful End of Prince William the Silent. The First Assassination of a Head of State with a Handgun*, Londres, Harper Collins, 2005 ; voir aussi Robert FRUIN, « De oude verhalen van den moord van prins Willem I », dans *Verspreide Geschriften*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1901, p. 65-117.

³⁷ Pour le texte néerlandais, voir <http://www.nos.nl/nosjournaal/dossiers/terreurin nederland/verklaringbtekst.html>

³⁸ Bernard LEWIS, *The Crisis of Islam. Holy War and Unholy Terror*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 2003, p. xxviii.

³⁹ Salman RUSHDIE, « Do we have to fight the battle for the Enlightenment over again ? », dans *The Independent*, 22 janvier 2005.

⁴⁰ <http://www.indexonline.org/>. Voir aussi Lisa APPIGNANESI (ed.), *Free Expression is No Offence*, Londres, Penguin Books, 2005.

⁴¹ Cité dans S. T. JOSHI, *Atheism. A Reader*, Amherst et New York, Prometheus Books, 2000, p. 18.

⁴² *Ibid.*, p. 19.

⁴³ Voir à ce sujet, en France, Caroline FOUREST et Fiametta VENNER, *Tirs croisés. La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, Paris, Calmann-Lévy, 2003 ; Caroline FOUREST, *La tentation obscurantiste. Essai*, Paris, Grasset, 2005.

⁴⁴ John Stuart MILL, *On Liberty*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977 (1859).

⁴⁵ Roald DAHL, dans *The Times*, 28 février 1989. Également dans Daniel PIPES, *The Rushdie Affair. The Novel, the Ayatollah, and the West*, Second Edition with a postscript by Koenraad ELST, New Brunswick (Etats-Unis) et Londres (Grande-Bretagne), Transaction Publishers, 2003, p. 70.

⁴⁶ Michael DUMMETT, « An Open Letter », dans *The Independent*, 11 février 1990.

⁴⁷ Charles SELENGUT, *Sacred Fury. Understanding Religious Violence*, Walnut Creek – Lanham – New York – Toronto – Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

⁴⁸ Walter LAQUEUR, *Krieg dem Westen. Terrorismus im 21. Jahrhundert*, Munich, Propyläen, 2003, p. 174.

⁴⁹ Comme ouvrage influent qui défend le multiculturalisme, on citera Will KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1991 (1989).

⁵⁰ Terry EAGLETON, « Postmodern savages », dans Id., *Figures of Dissent, Critical Essays on Fish, Spivak, Zizek and Others*, Londres et New York, Verso, 2005 (2003), p. 1-8, à la p. 1.

⁵¹ Voir certains de ces manifestes dans Walter LAQUEUR (ed.), *Voices of Terror: Manifestos, Writings, and Manuals of Al-Qaeda, Hamas and Other Terrorists from around the World and throughout the Ages*, New York, Reed Press, 2004.

⁵² Voir Mohammed B., « De afscheidsbrief » et « Openbrief aan Hirshi Ali », dans Ermute KLEIN (ed.), *Jihad. Strijders en strijdsters voor Allah*, Amsterdam, Uitgeverij Byblos, 2005, p. 26-27 et 27-33. On en lira une analyse dans Petter NESSER, *The Slaying of the Dutch Filmmaker – Religiously motivated violence or Islamist terrorism in the name of global jihad ?*, Norwegian Defence Research Establishment, PO Box 25, NO-2027, Kjeller, Norway 2005.

⁵³ David HOROWITZ, *Unholy Alliance, Radical Islam and the American Left*, Washington, Regnery Publishing Inc., 2004.

⁵⁴ Cité dans Bernard LEWIS, « The Roots of Moslim Rage », dans *The Atlantic Monthly*, septembre 1990, aussi dans www.theatlantic.com et dans Id., *From Babel to Dragomans. Interpreting the Middle East*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 2004, p. 319-331, à la p. 331.

La Constitution européenne et la laïcité

Francesco MARGIOTTA BROGLIO

La « ratification manquée » du traité établissant une Constitution pour l'Union européenne (ci-après la Constitution) ¹ a notamment achoppé, on le sait, sur la mention des « racines chrétiennes » de l'Europe figurant dans le préambule du texte. Il est certes impossible aujourd'hui de faire des prévisions sur l'avenir de la Constitution et de son préambule, mais il est légitime de se demander si la manière dont certaines religions ont posé à l'opinion publique européenne la question de la référence à Dieu et/ou aux racines chrétiennes de l'Europe, a mis (ou non) en question l'idée de citoyenneté laïque élaborée en Europe au siècle dernier. Le débat témoigne-t-il d'une phase nouvelle des rapports entre institutions religieuses et politiques, qui pourrait entraîner une redéfinition de la laïcité de la démocratie européenne ?

Un premier élément à ne pas perdre de vue, à ce propos, est l'élargissement de l'Union européenne passée de quinze à vingt-cinq pays membres, avec l'arrivée des Etats de l'Europe de l'Est, qui, de toute évidence, accordent à la religion une plus grande place sociale et politique qu'en Europe occidentale. Un historien polonais, ancien dirigeant de *Solidarnosc* et symbole de la lutte pour la liberté, Bronislaw Geremek, a récemment souligné que pour les pays de l'Est, « la religion fait partie de la liberté retrouvée » et qu'il a du mal « à comprendre que la référence au christianisme dans la Constitution ne soit pas plus clairement exprimée ». Il y voit « un viol de la vérité », alors que le modèle laïque français devrait « s'ouvrir davantage à la diversité des situations historiques, confessionnelles et de ses modèles juridiques régissant les rapports entre les religions et l'Etat ».

Ce qui me paraît évident, dans l'attitude de Bronislaw Geremek (attitude, au demeurant, fort répandue parmi la plupart des nouveaux membres de l'UE), est cette vision de la laïcité comme « syndrome d'un monde désenchanté, privé de repères éthiques et de références » ². Si étymologiquement la religion lie les hommes, elle les

sépare en cultes différents, souvent opposés. C'est l'esprit de la laïcité de les unir et de les rendre libres sur la base des droits fondamentaux et du libre choix, par chaque individu, de son éthique de vie et de sa démarche spirituelle. L'Union européenne ne pourra donc ni « arbitrer » des croyances, ni privilégier ou discriminer une option spirituelle particulière, ni encore réinstaller les confessions religieuses en position de « service public ».

Dans le présent texte, je partirai d'une conception fort large de la laïcité. Car même en se limitant aux systèmes juridiques des seuls pays de l'UE, il n'existe aucune définition commune ou univoque de la laïcité. Chaque Etat a son histoire des libertés religieuses ; chaque société a emprunté son propre chemin pour « sortir de la religion » ; chaque système politique a, à sa façon, intégré les religions dans la démocratie et défini la neutralité de l'espace public ; chaque système juridique, enfin, a donné sa propre spécificité à la gestion du pluralisme religieux, au statut des Eglises, des communautés religieuses et des organisations non confessionnelles. Et ce n'est sûrement pas un hasard si la Constitution, qui a intégré la déclaration n° 11 jointe au traité d'Amsterdam, laisse les droits nationaux libres de définir et de réglementer lesdits statuts, que l'Union européenne doit respecter sans y porter préjudice.

C'est pourquoi j'adhère à la définition de Guy Haarscher, pour qui l'Etat laïque « ne vise plus à imposer les vues d'une partie de la société au reste de la population par la contrainte, contrainte qui, en matière de choix et orientation des consciences, reste radicalement illégitime » ; « l'autonomie de la conscience est donc proclamée ». A son avis, il ne reste plus à l'Etat qu'à jouer son rôle d'arbitre : « il ne prend pas parti pour une conception de la vie bonne, mais il a à exercer ce rôle de telle sorte que personne ne puisse imposer la sienne à autrui ». Il doit garantir la liberté religieuse des plus faibles et des minorités, empêchant, grâce à son « monopole de la contrainte », les particuliers « d'user de la violence pour imposer une orientation de vie »³. L'UE n'a évidemment pas le « monopole de la contrainte », mais elle a à sa disposition tous les moyens pour garantir cette liberté de religion.

Il faut cependant faire état de l'approche politique de la « question religieuse » dans les débats préparatoires à la Constitution européenne. Cette question religieuse a été, selon moi, déformée par le discours de certaines Eglises et confessions religieuses qui, d'accord avec certains gouvernements, ont voulu, d'une certaine façon, imposer leurs vues aux membres des conventions en charge d'établir une charte des droits fondamentaux puis à ceux qui ont reçu, à Laeken, mandat pour élaborer un projet de Constitution pour l'Union.

Dans la crainte (déjà manifeste lors de l'élaboration du traité d'Amsterdam) que la loi communautaire puisse affaiblir les situations de « privilèges » que certaines Eglises ont obtenues de certains Etats membres (pensons à l'impôt ecclésiastique obligatoire en Allemagne, à la situation « dominante » de l'Eglise orthodoxe en Grèce ou au rôle politique permanent des institutions catholiques en Pologne), ou qu'une norme européenne puisse violer l'indépendance des confessions religieuses (par exemple, en imposant, en leur sein, le respect des droits et libertés fondamentales), c'est sur le maintien des statuts nationaux en vigueur que les positions de certaines Eglises se sont crispées.

Leur souci majeur n'a pas été d'assurer la plus large égalité en matière de liberté religieuse collective pour tous les cultes, en la couplant avec les principes de non-discrimination et d'égalité sans distinction fondée sur l'appartenance confessionnelle ; ce qui, du reste, était déjà acquis dans la législation communautaire. Il a été de sauvegarder à tout prix les positions acquises dans les législations internes et d'imaginer un système d'accords entre Eglises et UE, modelé sur les accords existant au sein de certains Etats membres. On en est même arrivé à parler, dans le chef de certains responsables d'Eglises allemandes, d'un concordat-cadre entre l'Eglise catholique et l'UE ou, au moins, d'une « convention ecclésiastique » entre les confessions et l'UE, convention du type de celles qui avaient été prévues par la Constitution italienne, ou encore analogues aux *Kirchenverträge* entre les Eglises protestantes et les *Länder* allemands.

A cela est venue s'ajouter la bataille pour l'insertion, dans le préambule de la Constitution européenne, d'un rappel des racines chrétiennes et judéo-chrétiennes de l'Europe. Cette question a compliqué les travaux préparatoires à la Constitution, elle a aussi risqué de rendre vaine la bonne volonté des Etats décidés à insérer, dans le projet, une référence au statut des religions. Toute légitime qu'elle était, l'action des confessions religieuses concernées n'a pas abouti au résultat voulu ; elle a, de surcroît, manqué l'occasion d'intégrer et de consolider le régime construit progressivement par le droit international – et, surtout, par la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme – en matière de liberté religieuse des individus et des Eglises.

En effet, la première institution « européenne » à s'intéresser au problème des libertés, individuelles et collectives, privées et publiques, des religions ou convictions, fut le Conseil de l'Europe. Et ce, comme promoteur de la convention européenne des droits de l'homme (1950) garantissant le droit à la liberté de penser, de conscience et de religion. Ces principes, confirmés en substance par le pacte de l'ONU sur les droits civils et politiques (1966), transposés dans l'acte final d'Helsinki (1975) et enrichis par un vaste ensemble d'actes internationaux ⁴, sont à la base des approches successives des institutions européennes sur la question (traité constitutif de la Communauté européenne, traité sur l'Union européenne, charte des droits fondamentaux). Ces approches ont été renforcées dans certaines dispositions de la Constitution européenne.

Ce ne fut pas aisé, car au-delà de la garantie de la liberté de religion ou d'opinion des individus et des Eglises, des associations et communautés, s'est posé le problème de la référence à la religion, ou à une ou plusieurs confessions, dans le préambule de la Constitution, ainsi que celui de la sauvegarde des systèmes nationaux de régulation du facteur religieux, historiquement différencié – et ce parfois très profondément – dans les vingt-cinq Etats membres de l'Union.

En ce qui concerne le préambule, l'on sait que malgré les pressions diplomatiques répétées et les demandes de certaines Eglises que soient rappelées les « racines chrétiennes » ou « judéo-chrétiennes » de l'Europe, la proposition formulée par le président de la Convention, Valéry Giscard d'Estaing, en mai 2003, citait exclusivement les civilisations grecque et romaine ainsi que le courant philosophique des Lumières. Le texte, approuvé par la Convention au mois de juillet suivant, parlait encore des seules valeurs de base de l'humanisme : égalité, liberté, respect de la

raison. Le texte de la Constitution signé à Rome a fini par supprimer tant les Lumières que la Raison et s'est limité à déclarer que les pays de l'Union s'inspiraient des héritages culturels religieux et humaniste de l'Europe, héritages à partir desquels se sont développées les valeurs universelles que sont les droits inviolables et inaliénables de la personne, de la démocratie, de l'égalité, de la liberté et de l'Etat de droit.

Les autorités religieuses, et en particulier le pape, se sont ainsi déclarées « attristées » parce que « les racines d'où nous sommes nées » avaient été coupées. Elles ont souligné qu'entre ces racines (chrétiennes), les racines juives et la laïcité, « il n'y avait pas de contradiction » (pour reprendre les mots du cardinal Tettamanzi). Compte tenu des débats au sein de la Convention et d'une certaine radicalisation de la position de certains Etats membres, la formule finalement insérée dans la Constitution est apparue acceptable et ce, même si la mention très générale de « l'héritage religieux » pourrait avoir à la longue, dans un contexte d'intégrismes confessionnels sans cesse croissant, des effets négatifs.

L'histoire et la réalité d'une civilisation et d'un continent (avec ses contradictions et sa complexité, ses différentes interprétations et ses usages politiques variés) ne pourront jamais être l'objet ni de négociations ni de votes. Insérer, comme certains l'avaient demandé, la religion dans les valeurs fondamentales de l'article I-2 de la Constitution, dont la violation comporte des sanctions contre l'Etat membre ⁵, n'aurait eu aucun sens. L'article 22 de la charte des droits fondamentaux (actuellement intégré en tant qu'article dans la deuxième partie de la Constitution) est, en soi, tout à fait apte à garantir le respect de l'identité religieuse et culturelle des confessions majoritaires ou minoritaires et de leurs fidèles. Et ce, surtout, s'il est combiné avec la disposition de l'article I-2, interdisant quelque forme que ce soit de discrimination fondée, entre autres, sur la religion ou sur les convictions personnelles et bien plus encore, s'il est lu à la lumière de l'article 9 de la convention européenne des droits de l'homme et des libertés fondamentales, convention à laquelle l'UE adhère ⁶. Le droit fondamental à la liberté religieuse garanti par la Convention – et en tant que résultante des traditions constitutionnelles communes des Etats membres – fait, entre autres, « partie du droit de l'Union » en tant que principe général ⁷.

En revanche, on soulignera l'importance de l'article I-52, qui règle de manière uniforme et égalitaire le statut des Eglises et des organisations « philosophiques », mettant sur le même plan les droits collectifs des croyants et des non-croyants (athées et agnostiques) et forçant l'Union au respect des normes prévues par les législations nationales dans ces domaines.

Par ailleurs, on n'a pas clairement précisé si la référence aux législations internes exclut les « nouvelles » religions ou philosophies provenant, par exemple, d'Etats non membres ; et on ne comprend pas pourquoi certains termes se réfèrent aux confessions religieuses et non aux organisations philosophiques. L'alinéa 3 de l'article I-52 constitue un apport tout à fait positif, puisqu'il prévoit le dialogue « ouvert, transparent et régulier » avec les Eglises et philosophies et en reconnaît l'identité. Mais on ne sait quel serait l'objet de ce dialogue si les alinéas 1 et 2 de l'article I-52 réservaient aux législateurs nationaux les points concernant les matières ecclésiastiques et philosophiques. La contradiction avec l'alinéa 3 est patente et il ne sera pas simple, à l'intérieur même des compétences que la Constitution réserve à

l'Union, de faire ressortir les matières « européennes » d'intérêts et de compétences des organisations religieuses ou philosophiques susceptibles de devenir l'objet d'un « dialogue régulier ». On ne peut imaginer que des sujets comme l'identité religieuse et culturelle ou les droits et les libertés fondamentales, puissent, de quelque façon que ce soit, être l'objet d'un « contrat » avec les organisations religieuses ou philosophiques.

On pourrait ajouter que si l'alinéa 3 de l'article I-52 avait été inséré dans l'article précédent (article I-47, intitulé « Principe de la démocratie participative »), son contenu aurait eu la même valeur et la même potentialité que pour les « associations représentatives » de la société civile avec lesquelles les institutions de l'Union non seulement maintiennent un dialogue (lui aussi « ouvert, transparent et régulier ») dans « tous les domaines d'action de l'Union », mais devraient procéder à « de larges consultations » et ce, dans le cadre de la vie démocratique de l'Union. Dialogues et consultations qui, selon les termes des articles III-211 et 212, permettraient d'avoir des avis ou des recommandations adressées à la Commission et pourraient conduire à des « relations conventionnelles » voire à de véritables « accords ».

Malgré l'importance et l'aspect positif de l'article I-52, le fait d'avoir maintenu les Eglises et les organisations philosophiques à l'écart des mécanismes de « la démocratie participative » n'en reste pas moins une solution réductrice. Au nom d'une « spécificité » philosophico-religieuse voulue par les religions concernées mais juridiquement peu productive, elle risque de laisser ces organisations en marge de cette « vie démocratique de l'Union » qui fait l'objet du titre VI de la Constitution.

Ajoutons-y que savoir qui déterminera quelles Eglises et associations philosophiques auront droit à prendre part au dialogue « religieux et philosophique » avec l'Union n'est pas du tout évident. En d'autres termes, comment se fera la sélection des acteurs religieux ou philosophiques et quelles qualités seront requises de chacune des organisations représentatives pour participer au dialogue avec la Commission européenne ? Il est donc nécessaire que soient définis des mécanismes relatifs à la procédure et au domaine des négociations.

A l'évidence, cette disposition est, dans son ensemble, utile et appréciable. Tout en tenant compte que dans l'Europe à vingt-cinq (et bientôt à vingt-sept), au contexte substantiellement sécularisé des pays occidentaux s'ajoutent aujourd'hui les pays de l'Est européen. Dans huit cas sur dix, la dimension confessionnelle y conserve une grande importance socio-politique, en raison tant des persécutions subies que de l'identité ou du sentiment religieux dans l'espace public des Etats de tradition orthodoxe.

*

On s'en souvient, les premières tentatives pour donner de l'importance aux religions dans le droit communautaire ne furent pas couronnées de succès. A Amsterdam, les demandes en la matière ont abouti à l'approbation d'une simple déclaration comportant l'acceptation, par les Eglises chrétiennes (partisans résolus d'une telle demande), d'une mise à niveau juridique avec les organisations philosophiques et non confessionnelles. Cette mise à niveau (que nous retrouvons justement dans la Constitution) n'a pas satisfait ceux qui considèrent les Eglises

comme des « sociétés juridiques parfaites », en tout point comparables aux principaux ordres juridiques.

Le 7 décembre 2000, à Nice, les pressions des Eglises et en particulier celles du Saint-Siège, ne réussirent à obtenir l'insertion, dans le préambule de la « charte des droits », ni d'un rappel de l'héritage judéo-chrétien, ni d'une référence générale au maillage religieux de l'Europe. Dans le texte définitif, apparaît seule l'allusion au patrimoine « spirituel et moral » de l'Europe. Le 15 décembre 2001, à Laeken le forum des citoyens en vue de la rédaction de la Constitution a été ouvert aux organisations représentatives de la société civile, parmi lesquelles, à côté des partenaires sociaux, se retrouvaient le secteur privé, les organisations non gouvernementales et les milieux académiques. Les religions et les Eglises, quant à elles, ne furent même pas mentionnées. Jean-Paul II n'hésita pas à protester énergiquement, en regrettant que l'Europe ait oublié Eglises et religions : « C'est pour cela, et non sans une certaine tristesse, que j'ai appris que parmi les partenaires qui devront contribuer à la réflexion de la Convention, les communautés religieuses n'ont pas été citées de manière explicite. La marginalisation des religions qui ont contribué, et contribuent encore, à la culture et à l'humanisme et dont l'Europe peut être légitimement fière, me semble une injustice et une erreur de perspective ».

On ne pouvait pas non plus s'opposer à ce que réclamait la laïcité. En effet, pour Jean-Paul II, « reconnaître un fait historique indéniable (le rôle des religions en Europe), ne signifie en aucun cas nier l'exigence moderne d'une juste laïcité des Etats et donc de l'Europe »⁸. C'était une voie ouverte pour une formule transactionnelle conciliant les racines chrétiennes et la tradition laïque. Mais la formule, malgré les contacts officieux entre le secrétariat d'Etat et le gouvernement français, n'a pas eu de lendemain. Les Eglises et confessions furent cependant « repêchées » de fait et entendues par la Convention, à l'intérieur de cet ensemble flou que constituent les organisations dites culturelles.

Il fallut la « baguette magique » de la présidence Prodi, pour récupérer les Eglises et les religions dans le livre blanc sur la gouvernance dans l'UE et élaborer des mécanismes susceptibles de leur assurer une participation aux processus décisionnels dans le cadre de la société civile organisée.

Simultanément, la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme a réaffirmé l'importance de la laïcité, comme élément fondamental de l'ordre public européen et du système démocratique. Ce faisant, elle a placé les Etats membres dans un état de perplexité quant à la possibilité d'entretenir un dialogue entre les Eglises et l'Union. C'est, non sans difficulté, la direction qu'a prise la Convention. Elle est parvenue à formuler les dispositions dont nous avons parlé (article I-52). Combinées avec les dispositions *ad hoc* de la charte de Nice (devenue la partie II de la Constitution) et avec celles de la convention européenne des droits de l'homme (à interpréter à la lumière de la jurisprudence de la Cour de Strasbourg⁹), elles fournissent un cadre de garanties suffisantes pour l'Europe de demain, quant aux droits individuels et collectifs de liberté de religion et d'opinion.

Un juriste aussi averti et rigoureux que le cardinal Pompedda, préfet émérite du Tribunal suprême de la Signature apostolique, a mis en évidence que le refus de mentionner les racines chrétiennes dans la Constitution est compréhensible du

point de vue laïque, « sans imaginer pour autant des complots et des intentions persécutrices », même si l'indication de l'héritage judéo-chrétien « aurait contribué à construire une image correspondant mieux à l'histoire de notre continent ». Et d'ajouter que « l'idée que l'Europe soit encore substantiellement et majoritairement chrétienne est une vision non réaliste... Même dans un pays comme l'Italie, nous devons avoir le courage de voir le vécu des gens, et ce, au-delà des statistiques de baptêmes. Ce vécu n'est pas toujours en harmonie avec le contenu de la foi et de ses conséquences »¹⁰. Même le « ministre des Affaires étrangères » du Saint-Siège, M^{gr} Lajolo, en désapprouvant que la mention des racines chrétiennes ne soit pas insérée dans le préambule de la Constitution, a observé que cela relevait plus de la « myopie culturelle » que du « préjugé antichrétien »¹¹.

En ce qui concerne les relations entre les Eglises et les Etats, la forte poussée d'intégration induite par la Constitution fera, à son entrée en vigueur, surgir des problèmes bien plus importants. Que l'on pense notamment au problème des frontières des diocèses qui ne peuvent actuellement regrouper des territoires appartenant à des Etats différents : la disparition des frontières internes rendra caduques les lois en la matière. Aujourd'hui, la nationalité d'un pays concerné est, en principe, requise pour la reconnaissance des implications civiles de certains offices ecclésiastiques (évêques, curés, etc.) ; la citoyenneté de l'Union devrait permettre à tous les citoyens européens de remplir pareilles fonctions et ce, dans n'importe quel Etat membre de l'Union. En ce qui concerne l'assistance spirituelle dans les forces armées « nationales », la perspective d'une présence croissante de militaires de confessions différentes dans ces armées et, à terme, dans la future armée européenne, amènera les Eglises et les communautés confessionnelles à devoir organiser et assurer l'assistance spirituelle et à prendre en charge des problèmes nouveaux, dont l'importance et le caractère sensible n'auront échappé à personne.

Parmi les problèmes qui ne tarderont pas à se poser, citons encore : la redéfinition des modèles de relations organiques entre Eglises ; les questions relatives au caractère « national » des conférences épiscopales ; les formes de « représentations » des Eglises et des communautés religieuses auprès des institutions européennes au plan tant territorial que personnel ; le développement des instituts de liaison ecclésiastique comme par exemple le Conseil des conférences épiscopales européennes, la Conférence des Eglises européennes, la Commission des évêchés de l'Union européenne, etc. ; la constitution éventuelle de nouveaux organismes de liaison ecclésiastique « euro-régionaux » ou « euro-nationaux ».

Le tout, en laissant soigneusement de côté la piste déjà soulevée par certains intellectuels (allemands pour la plupart) d'une possible approche concordataire au niveau européen et ce, afin de garantir au mieux les libertés religieuses dans leurs aspects collectifs. Il semble, comme le suppose l'article I-52 de la Constitution, que toute voie concordataire soit exclue, tout au moins en ce qui concerne les matières traditionnelles, objet d'accords ou de conventions entre Etats et Eglises (le statut des Eglises et des communautés religieuses restant en effet de la compétence du droit national). Même en imaginant des relations concordataires entre Eglises et UE, le problème est qu'en dehors de l'Eglise de Rome, aucune autre Eglise chrétienne et

aucun autre culte ne sont juridiquement habilités à négocier et à signer des accords internationaux comme le concordat.

Arrivé à ce point de l'exposé, il ne reste plus qu'à relever les défis que la nouvelle législation constitutionnelle de l'Union européenne lance aux religions et aux philosophies. Et ce n'est là que le début d'une phase de construction de cette nouvelle Europe. Il faut veiller à ce que, dans ce processus de révision, les schémas et les querelles du XIX^e siècle ne viennent pas perpétuer et renforcer des habitudes et des polémiques anciennes, issues de confrontations stériles liées à des épisodes de l'histoire contemporaine de l'Europe.

Une lecture positive des nouvelles dispositions constitutionnelles de l'Union, au-delà des doléances peu constructives de ceux qui ont vu « arracher » les racines religieuses ou s'éteindre les « Lumières », est la seule condition d'une participation riche et productive des religions à cette grande entreprise que les peuples de l'Europe ont décidé d'affronter ensemble, au-delà des différences d'appartenance nationale, culturelle ou confessionnelle.

Dans les décennies à venir, l'Europe devra gérer le problème de la « gouvernance » du facteur religieux qui, pour certaines confessions et dans un cadre mondial de confrontation, est redevenu un élément important de l'identité collective. La soupape de sécurité introduite par la Constitution et le système de « dialogue » avec les religions devraient permettre à la « laïcité européenne » de résister à l'assaut des fondamentalismes mieux qu'aucun autre système juridique national.

L'Europe, il est vrai, devra respecter le statut défini par ces systèmes mais dans le régime de garantie européenne des droits fondamentaux et de lutte contre les discriminations, les ordres juridiques nationaux finiront par être influencés par le cadre constitutionnel européen lorsque la Constitution entrera en vigueur, et ce malgré la « chasse gardée » de l'article I-52.

Certes, le projet de certaines religions qui n'acceptent pas d'être reléguées dans la sphère privée et revendiquent un espace public pour leurs propres institutions, pourrait créer une crise au sein du système de neutralité religieuse fondé sur le pluralisme libéral caractéristique de l'Union européenne. Ce pluralisme implique la privatisation du phénomène religieux, mais n'empêche pas les Eglises et les communautés religieuses d'exprimer leurs propres idées et de donner des « instructions » à leurs fidèles sur des thèmes éthiques, politiques et moraux. Le véritable défi pour la laïcité/neutralité de l'Union européenne, au-delà de la diversité des systèmes de réglementation juridique des cultes (séparatisme, coordination, religion officielle ou dominante), commencera une fois que son « patrimoine constitutionnel » sera devenu sa « loi fondamentale », sa véritable Constitution.

Notes

¹ Traité signé le 29 octobre 2004 et publié au *JO*, n° C 310, 16 décembre 2004, p. 1.

² *La laïcité : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Paris, Flammarion, 1998.

³ Guy HAARSCHER, *La Laïcité*, Paris, PUF, 3^e éd., 2004 (1^{re} éd., 1996) (coll. *Que sais-je ?*).

⁴ Michelangela SCALABRINO, *International Code on Religious Freedom*, Louvain-Dudley, Peeters, 2004.

⁵ Article I-59.

⁶ Article I-9, alinéa 2.

⁷ Article I-9, alinéas 2 et 3.

⁸ *Osservatore Romano*, 11 janvier 2001.

⁹ Article II-112, alinéa 3.

¹⁰ *Corriere della Sera*, 17 décembre 2004.

¹¹ *La Stampa*, 29 octobre 2004.

Liste des auteurs

Jean BAUBÉROT est président honoraire de l'École pratique des hautes études (Paris), où il est titulaire de la chaire « Histoire et sociologie de la laïcité ». Ancien membre de la commission Stasi, il est notamment l'auteur de *Laïcité 1905-2005 : entre passion et raison* (Paris, Seuil, 2004) et du volume de la collection *Que sais-je ?* sur l'*Histoire de la laïcité en France* (Paris, PUF, 3^e éd. 2005). Il a récemment dirigé l'édition de *La laïcité à l'épreuve : religions et libertés dans le monde* (Universalis, 2004).

Thomas BERNS est chercheur au Centre de philosophie du droit de l'Université libre de Bruxelles, chercheur invité (2005-2006) au Centre d'études supérieures de la Renaissance de l'Université de Tours et enseignant à l'Université de Mons-Hainaut. Philosophe du politique et spécialisé dans la période de la Renaissance, il est l'auteur de *Violence de la loi à la Renaissance* (Paris, Kimé, 2000) et de *Souveraineté, droit et gouvernementalité* (Paris, Léo Scheer, 2005). Il a dirigé *Le droit saisi par le collectif* (Bruxelles, Bruylant, 2004), *Humanités* (Bruxelles, Ousia, 2005) et *Philosophie de l'impôt* (Bruxelles, Bruylant, 2006) et est membre du comité de rédaction de la revue *Multitudes*.

Martin BERNTSON est senior lecturer au Département d'études religieuses et de théologie de l'Université de Göteborg. Ses recherches concernent l'histoire ecclésiastique du Bas Moyen Age et la Réforme en Scandinavie. Dans sa thèse *Klostren och reformationen. Upplösningen av kloster och konvent i Sverige 1523-1596* (2003), il traite de la suppression des monastères et des couvents des ordres mendiants en Suède pendant la Réforme.

Patrick CABANEL est professeur d'histoire contemporaine à l'Université de Toulouse-Le Mirail et directeur de la revue *Diasporas. Histoire et sociétés*. Il a publié notamment *Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)* (Presses universitaires de Rennes, 2003), *Les mots de la laïcité* (Presses universitaires du Mirail, 2004) et *1905. La Séparation des Eglises et de l'Etat en 30 questions* (Geste éd., 2005).

Paul CLITEUR est professeur à l'Université de Leiden, où il enseigne l'encyclopédie du Droit. Il est l'auteur d'études sur la société multiculturelle dans la Papouasie moderne (2002). Il est notamment l'auteur de *Tegen de decadentie* (2004) et de *Moreel esperanto, naar een autonome ethiek* (à paraître en 2006).

Pierre F. DALED est docteur en Philosophie et lettres. Chercheur au Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles, il y enseigne l'*Histoire de l'incroyance et de l'athéisme* et les *Questions approfondies d'histoire et de philosophie du libre examen*.

Alain DIERKENS, historien et archéologue, est professeur à l'Université libre de Bruxelles et directeur du Séminaire d'Histoire du Moyen Age de cette Université. Ancien secrétaire de l'Institut d'étude des religions et de la laïcité, il est, depuis 1991, éditeur scientifique des *Problèmes d'histoire des religions*. Directeur (Histoire) de la *Revue belge de philologie et d'histoire*, il s'intéresse particulièrement à l'histoire et à l'archéologie du Haut Moyen Age occidental, à l'histoire religieuse médiévale et à l'histoire des principautés « belges » au Moyen Age.

Pierre-François DOCQUIR est assistant au Centre de philosophie du droit de l'Université libre de Bruxelles après avoir été avocat au barreau de Bruxelles. Il a publié plusieurs articles relatifs au droit de la convention européenne des droits de l'homme et prépare actuellement une thèse de doctorat consacrée aux tensions entre la liberté d'expression et le droit de propriété sur les moyens de communication.

Marc ENGLERT, docteur en médecine et professeur honoraire de médecine interne à l'Université libre de Bruxelles, a dirigé le service de cardiologie de l'hôpital universitaire Saint-Pierre à Bruxelles et a présidé la Société belge de Cardiologie. Il est actuellement membre de la Commission fédérale belge de contrôle et d'évaluation de l'euthanasie.

Anna Maria ISASTIA, professeur d'histoire contemporaine à l'Université de Rome La Sapienza, est vice-présidente de la Fondazione Archivio Nazionale ricordo e progresso. Elle a organisé plusieurs congrès scientifiques et participe, en tant que rapporteur, à de nombreux débats, colloques et tables rondes. Elle est l'auteur d'environ deux cents publications (livres, essais, articles d'histoire italienne et européenne), notamment sur la franc-maçonnerie.

Claude JAVEAU est professeur émérite de sociologie à l'Université libre de Bruxelles. Outre une production scientifique abondante (*Le Bricolage du social*, Paris, 2001), il a également publié des essais (*Eloge de l'élitisme*, Bruxelles, 2002), des poèmes, des recueils de nouvelles (*L'Esprit des villes*, Bruxelles, 2005), ainsi que de nombreuses chroniques dans divers organes de presse.

Francesco MARGIOTTA BROGLIO est professeur ordinaire à la Faculté des sciences politiques de l'Université de Florence, où il enseigne notamment le droit ecclésiastique et dirige le Dipartimento di Studi sullo Stato. Il est président de la Commission nationale consultative italienne pour la liberté de religion et membre du Consortium européen pour les relations Eglises-Etats. On lui doit notamment l'ouvrage *Religioni e sistemi giuridici, Diritto ecclesiastico comparato*, en collaboration avec C. Mirabelli et F. Onati (Bologne, 2001).

Bérenghère MASSIGNON, docteure en sociologie de l'École pratique des hautes études (Paris), est chargée de cours en géopolitique à Sciences Po Paris et en sociologie à l'Institut catholique de Paris.

Andrew PRESCOTT est professeur associé en Histoire à l'Université de Sheffield et, depuis 2000, il est directeur du Centre for Research into Freemasonry de cette université. Ancien curator of manuscripts à la British Library, il est notamment l'auteur de *English Historical Documents* (1988), *The British Inheritance* (1999) et *The Benedictional of St Æthelwold* (2002).

Caroline SÄGESSER est licenciée en Histoire de l'Université libre de Bruxelles et titulaire d'un master en Civilisation américaine (Brown University). Chercheuse au Centre de recherche et d'information socio-politiques (CRISP) et collaboratrice scientifique à l'ULB, elle prépare une thèse de doctorat consacrée au financement public des cultes.

Jean-Philippe SCHREIBER est chercheur qualifié au Fonds national de la recherche scientifique et chargé de cours à l'Université libre de Bruxelles, où il dirige le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL). Il est notamment l'auteur de *Judaïsme et franc-maçonnerie. Histoire d'une fraternité*, avec Luc Nefontaine (Albin Michel, 2000).

Alain SOUBIGOU, ancien normalien, agrégé et docteur de la Sorbonne, enseigne l'histoire de l'Europe centrale contemporaine à l'Université de Paris I – Sorbonne. Il a effectué de nombreux séjours de recherche à Prague et en Europe centrale. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages sur l'histoire de l'Europe centrale, dont une biographie de Thomas G. Masaryk (Paris, Fayard, 2002).

Jeffrey TYSENS, professeur d'histoire contemporaine à la Vrije Universiteit Brussel, a publié de nombreuses études sur l'histoire de la question scolaire en Belgique et à l'étranger, sur l'histoire de la laïcité et de la franc-maçonnerie. Auteur d'ouvrages

comme *Strijdpunt ofpasmunt ? Levensbeschouwelijk links en de school-kwestie, 1918-1940* (VUBPress, 1993), *Guerre et paix scolaires, 1950-1958* (De Boeck Université, 1997), *Om de schone ziel van 't kind. Het onderwijsconflict als een breuklijn in de Belgische politiek* (Provinciebestuur Oost-Vlaanderen/Liberaal Archief, 1998), il a notamment dirigé la publication de *La Sagesse dans l'Allégresse. Deux siècles de franc-maçonnerie à Gand et à Anvers* (Marot/Tijdsbeeld, 2003) et *Les Trésors du Temple. Le Musée belge de la Franc-maçonnerie* (Fonds Mercator, 2006).

Marco VENTURA est professeur à la Faculté de droit de l'Université de Sienne, où il dirige le Law and Religion Programme. Docteur en droit canonique et droit des religions de l'Université Marc Bloch de Strasbourg, il a enseigné en Italie aux universités de Pérouse, Bari et Foggia. Il a été professeur invité à l'University College de Londres, à l'Université d'Oxford et aux universités Marc Bloch et Robert Schumann de Strasbourg. Auteur de plusieurs publications en anglais, en français et en italien, il est membre du European Consortium for Church and State Research.

Jean-Paul WILLAIME est directeur d'études à la Section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études à Paris. Il dirige l'Unité mixte de recherches EPHE/CNRS *Groupe Sociétés, Religions, Laïcités*. Ses thèmes principaux de recherches sont la sociologie des religions, la sociologie du protestantisme contemporain, les relations entre Etat et religions et entre écoles et religions en Europe. Il a notamment publié *Sociologie des religions* (Paris, PUF, 2004, 3^e éd.), *Sociologie du protestantisme* (Paris, PUF, 2005) et *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle* (Paris, Fayard, 2004).

Table des matières

Note de l'éditeur de la collection	
Alain DIERKENS	7
Introduction. La laïcité dans tous ses Etats	
Jean-Philippe SCHREIBER.....	9
Les enjeux scientifiques de l'historiographie de la loi de 1905. Un bilan	
Jean BAUBÉROT.....	21
La laïcité entre exception et universalité	
Aux origines du principe de « laïcité »	
Pierre DALED.....	35
La laïcité et le passage à la modernité	
Thomas BERNS.....	45
Le modèle laïque français est-il exportable ?	
Patrick CABANEL	53
Laïcité et sécularisation en Europe	
Quelques aspects du régime des cultes en Europe	
Caroline SÄGESSER.....	73
Belgique : la laïcité ecclésialisée	
Claude JAVEAU.....	83
Séparation et coopération Eglises-Etat en Allemagne	
Jean-Paul WILLAIME.....	89
Eglise, Etat et pluralisme religieux en Scandinavie	
Martin BERNTSON	107

Les laïcités contrastées en République tchèque et en Slovaquie Alain SOUBIGOU	119
Laïcité et sécularisation en Grande-Bretagne Andrew PRESCOTT	137
Parcours de la laïcité dans une Méditerranée marginale Marco VENTURA	151

L'Europe face à la laïcité

Les <i>lobbies</i> laïques face au défi de la construction européenne Bérenghère MASSIGNON	163
La liberté de religion dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme Pierre-François DOCQUIR	177

Enjeux et débats

Instituer le citoyen en Europe : laïcité et systèmes scolaires Jeffrey TYSENS	189
La laïcisation des cimetières et de la mort Anna Maria ISASTIA	199
Laïcité et éthique médicale face à la vie et à la mort Marc ENGLERT	207
L'Etat laïque face au terrorisme religieux Paul CLITEUR	215
La Constitution européenne et la laïcité Francesco MARLIOTTA BROGLIO	229
Liste des auteurs	239
Table des matières	243

A l'heure où les rapports entre les confessions religieuses et l'Etat ou la question des signes religieux dans l'espace public sont partout au centre des débats, le présent ouvrage s'interroge sur l'interprétation du concept de laïcité dans l'espace européen, en fonction de la situation différente de chaque Etat et des formes diverses de construction de la Nation.

Les auteurs mettent en lumière l'état des processus de laïcisation et de sécularisation, les terrains sociaux où se sont jouées les luttes politico-religieuses (l'école, les cimetières, la médecine...) et les enjeux à l'œuvre dans les débats relatifs à la Constitution européenne. Les questionnements sont proches d'une région de l'Europe à l'autre, les mots pour les dire varient : alors que les mots et les concepts sont à ce point connotés, n'est-ce pas le terme même de laïcité qui contribue à faire obstacle à l'élaboration d'un possible consensus sur la neutralisation du rapport conflictuel entre le politique et le religieux ?

TABLE DES MATIERES

ALAIN DIERKENS, Note de l'éditeur de la collection

JEAN-PHILIPPE SCHREIBER, Introduction : la laïcité dans tous ses Etats

JEAN BAUBÉROT, Les enjeux scientifiques de l'historiographie de la loi de 1905. Un bilan

LA LAÏCITE ENTRE EXCEPTION ET UNIVERSALITE

PIERRE DALED, Aux origines du principe de laïcité ?

THOMAS BERNIS, La laïcité et le passage à la modernité

PATRICK CABANEL, Le modèle laïque français est-il exportable ?

LAÏCITE ET SECULARISATION EN EUROPE

CAROLINE SÄGESSER, Quelques aspects du régime des cultes en Europe

CLAUDE JAVEAU, Belgique : la laïcité ecclésialisée

JEAN-PAUL WILLAIME, Séparation et coopération Eglises-Etat en Allemagne

MARTIN BERNTSON, Eglise, Etat et pluralisme religieux en Scandinavie

ALAIN SOUBIGOU, Les laïcités contrastées en République tchèque et en Slovaquie

ANDREW PRESCOTT, Laïcité et sécularisation en Grande-Bretagne

MARCO VENTURA, Parcours de la laïcité dans une Méditerranée marginale

L'EUROPE FACE A LA LAÏCITE

BÉRENGÈRE MASSIGNON, Les *lobbies* laïques face au défi de la construction européenne

PIERRE-FRANÇOIS DOCQUIR, La liberté de religion dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme

ENJEUX ET DEBATS

JEFFREY TYSENS, Instituer le citoyen en Europe : laïcité et systèmes scolaires

ANNA-MARIA ISASTIA, La laïcisation des cimetières et de la mort

MARC ENGLERT, Laïcité et éthique médicale face à la vie et à la mort

PAUL CLITEUR, L'Etat laïque face au terrorisme religieux

FRANCESCO MARGIOTTA BROGLIO, La Constitution européenne et la laïcité



9 782800 413822

www.editions-universite-bruxelles.be

Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les Archives & Bibliothèques. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici. Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayants droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les EUB et les Archives & Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Archives & Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Archives & Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les Archives & Bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. Gratuité

Les EUB et les Archives & Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. Buts poursuivis

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (editions@admin.ulb.ac.be).

6. Citation

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université Libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Archives & Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. Liens profonds

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. Sous format électronique

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis. Toutefois les copies numériques ne peuvent être stockées dans une autre base de données dans le but d'y donner accès ; l'URL permanent (voir [Article 3](#)) doit toujours être utilisé pour donner accès à la copie numérique mise à disposition par les Archives & Bibliothèques.

9. Sur support papier

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. Références

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Archives & Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.