

Histoire et sociologie des laïcités

Une analyse comparée des laïcités

Conférences des années 2016-2017, 2017-2018 et 2018-2019

Philippe Portier



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3452>

DOI : [10.4000/asr.3452](https://doi.org/10.4000/asr.3452)

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2020

Pagination : 399-410

ISBN : 978-2909036-48-9

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Philippe Portier, « Une analyse comparée des laïcités », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 127 | 2020, mis en ligne le 31 juillet 2020, consulté le 06 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3452> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3452>

Histoire et sociologie des laïcités

Philippe PORTIER

Directeur d'études

Une analyse comparée des laïcités

Conférences des années 2016-2017, 2017-2018 et 2018-2019

CE texte entend résumer les séminaires des trois années académiques précédentes, au cours desquelles je me suis employé à développer une analyse comparative des laïcités dans le monde. Nous avons voulu présenter les conférences en un seul texte de manière à mieux faire comprendre la cohérence de l'ensemble de notre propos. Au cours de la première année de ce cycle, nous avons consacré quelques séances à la controverse contemporaine sur le blasphème, ce qui a donné lieu à une publication dans un ouvrage dirigé par Amandine Barb et Denis Lacorne¹.

Nous sommes partis de cette idée que si la France a inventé le mot « laïcité » au début des années 1870, et en a fait, depuis lors, un large emploi dans son débat civique et son droit public, la « chose » n'est nullement une singularité hexagonale. Il est des régimes laïques dans bien d'autres pays dans le monde depuis le XIX^e siècle et peut-être même avant. Dans son rapport présenté à la Chambre des députés en mars 1905 afin d'éclairer le législateur sur la question de la séparation des Églises et de l'État, Aristide Briand relevait d'ailleurs que le Canada, le Mexique, les États-Unis étaient alors des pays « plus laïques » que la France concordataire. Que recouvre le concept ? Il décrit, en fait, la réponse que les États ont apportée, selon divers dispositifs juridiques, à la question de la pluralisation morale et religieuse² soulevée par l'affirmation, aux XVII^e-XVIII^e siècles, de la modernité politique.

La modernité politique introduit une nouvelle forme d'expérience du monde. D'abord, elle installe la fonction politique dans l'univers de la souveraineté. Institué par un décret de la Providence, le prince était hier au service de la loi de Dieu. Produit de la volonté des hommes, il agit désormais, selon le mot de Grotius,

1. Ph. PORTIER, « La question du “droit au blasphème” dans la France contemporaine. Genèse et structure d'une controverse », dans A. BARB et D. LACORNE, *Les politiques du blasphème*, Karthala, Paris 2018.

2. Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, Seuil, Paris 2008.

« comme si Dieu n'existait pas », sans renvoyer la loi qu'il établit à une quelconque réalité transcendante. Ensuite, elle installe la fonction étatique dans l'univers de la subjectivité : le pouvoir doit permettre à ses assujettis de construire à leur gré leur propre modèle d'existence, en leur reconnaissant le « droit d'avoir des droits » et de les mettre en œuvre. En France, cette rupture civilisationnelle trouve son point d'aboutissement politique dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, qui dispose notamment, dans son article X, après avoir affirmé que la souveraineté procède de la nation, que « nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi ».

Cette mutation laisse un problème en suspens : quel statut accorder à Dieu, et aux Églises qui en organisent le culte, dans cet univers ainsi livré à la pluralité des opinions ? Les gouvernements modernes ont résolu la difficulté en inventant la solution laïque. Deux grands principes la caractérisent. Un principe téléologique : la laïcité se donne pour fin de préserver la liberté de conscience du sujet, ce qui ouvre à chacun le droit d'exprimer sa croyance ou son incroyance, dès lors que ses positions ne portent pas atteinte aux droits d'autrui et à l'ordre public. Un principe instrumental : la laïcité s'appuie sur la neutralité de l'État. Pour permettre à la liberté de conscience de s'actualiser, celui-ci doit se tenir à équidistance de toute conception *a priori* du bien, et du salut, en traitant identiquement tous ses administrés. On retrouve ici ce que le politiste américain Alfred Stepan appelait *twin toleration* : le régime laïque suppose que le religieux n'intervienne pas comme institution rectrice du politique, et que le politique laisse le religieux, tendanciellement, à son auto-détermination³. Au cours de cette introduction, nous avons réfléchi, à partir de textes de Joseph Raz et John Rawls, à la notion complexe de neutralité, qui peut être d'« intention », d'« apparence » ou de « résultat ».

La définition de la laïcité, adoptée ici, est donc très extensive : elle peut accepter, en fonction des significations accordées aux concepts de liberté de conscience et de neutralité de l'État, une pluralité de figures concrètes d'aménagement de la relation entre l'État et les Églises. On a rendu compte de cette variété en mettant l'accent sur les dispositifs de constitution des différents régimes de laïcité, sur les conditions de leur exportation, sur les modalités enfin de leur transformation. Ces trois moments analytiques correspondent aussi à trois moments chronologiques.

Constitution

Même s'il y a des éléments culturels susceptibles de favoriser la constitution de régimes de sécularité juridique ailleurs dans le monde, c'est dans l'espace occidental, d'abord, que se constitue la laïcité comme système d'agencement juridique de la pluralité religieuse. Dans sa configuration pratique, la laïcité a partie liée avec le processus de *nation-building* : c'est à l'intérieur des frontières nationales, et du système d'existence sociale dont elles préservent la singularité, que l'État construit

3. Ce qui suppose de ne pas intégrer au corpus des pays comme l'Arabie Saoudite qui maintient le principe d'une gestion des existences par la loi de Dieu.

son modèle de régulation du croire. Autant de pays, autant de modèles en somme. On peut cependant, par souci de clarification, les rapporter à deux grandes formules institutionnelles, celle de la séparation et celle de la coopération. Nos analyses se sont construites sur l'assise d'un dialogue avec l'œuvre de David Martin⁴.

Dans le modèle de séparation, les Églises agissent à leur gré dans l'espace privé et social sans que la puissance publique ne vienne les soutenir ni symboliquement ni financièrement. Ce modèle se fonde, généralement, sur une structure de droit égalitaire : l'État dote les cultes des mêmes prérogatives et les soumet aux mêmes obligations. Deux grands pays, qu'on oppose ordinairement quant à leur capacité à articuler « l'esprit de liberté » et « l'esprit de religion », peuvent s'y rattacher : les États-Unis et la France.

Le modèle américain, qui se met en place à la fin du XVIII^e siècle, a fait l'objet d'un développement substantiel. Fortement inspiré par la pensée de Locke, le système américain se construit sur le fondement de la Déclaration d'indépendance de 1776, qui tient que « tous les hommes (...) sont dotés par le Créateur de certains droits inaliénables parmi lesquels se trouvent la vie, la liberté et la recherche du bonheur » et de la Constitution de 1787 qui abolit le « religious test » en disposant qu'« aucune condition de religion ne sera jamais requise pour l'accès à quelque fonction ou charge publique des États-Unis ». Le premier amendement (1791) de la Constitution complète le dispositif. Il articule deux clauses. La première est celle du *free exercise*, qui accorde à la croyance toute latitude pour s'exprimer, et laisse les communautés de foi à leur libre organisation. La seconde est celle de l'*establishment*, qui dispose que l'État ne doit établir aucune religion. Cette seconde clause, qui ne vaut à l'origine qu'au plan fédéral, fait très vite, à la faveur de l'interprétation qu'en donne Thomas Jefferson dans sa lettre fameuse aux baptistes de Banbury (1802), l'objet d'une interprétation stricte. C'est un « mur de séparation » qu'il faut instaurer entre les Églises et l'État : le gouvernement doit prohiber les privilèges protocolaires pour telle ou telle communauté de croyances, l'affichage de signes confessionnels dans les espaces d'État et tout financement public des cultes. D'abord réservée à l'État fédéral, cette clause va s'étendre progressivement aux États fédérés : ceux-ci auront tous désétabli leur Église dominante à la fin des années 1840. La Cour suprême accentuera leurs obligations sécularistes après la Seconde Guerre mondiale, en rappelant, en 1947, dans la jurisprudence *Everson v. Board of Education* (laquelle « incorpore » la clause d'établissement – *Establishment Clause* – du premier amendement dans la clause du *due process* du quatorzième amendement) : « Ni un État, ni le gouvernement fédéral ne peuvent instituer une église. Ni l'un ni l'autre ne peuvent adopter de lois aidant une religion, toutes les religions, ou préférant l'une par rapport à l'autre ». On a étudié aussi dans ce sens la jurisprudence des années 1960-1970, comme celle qui, en 1971 (*Lemon v. Kurtzman*) introduit le « Lemon test ».

Le modèle français a été présenté, dans le cadre du séminaire, plus rapidement que le précédent. Élaboré sous la Troisième République, il présente les mêmes

4. D. MARTIN, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Ashgate, Farnham 2012.

singularités juridiques que le modèle américain. Auparavant, s'était imposé, sous le régime napoléonien, un système concordataire, qui associait à l'État quatre cultes (catholique, luthérien, réformé et juif). Ceux-ci disposaient d'une reconnaissance officielle et de financements publics, tout en se trouvant placés sous le contrôle intrusif du gouvernement. La rétraction intransigeantiste des catholiques et le raidissement rationaliste des républicains ont rendu bientôt impensable la pérennisation du système. Les années 1880 voient la nouvelle classe dirigeante, sous la houlette de Jules Ferry, dissocier l'école publique de la puissance d'intervention des Églises : les programmes scolaires n'accueillent plus désormais l'instruction religieuse (1882) et les religieux se voient privés du droit d'enseigner dans les écoles d'État (1886). Les années 1900 consacrent la « grande séparation », celle des Églises et de l'État, organisée par la loi du 9 décembre 1905. Portée par l'esprit libéral d'Aristide Briand, celle-ci refuse les dispositifs juridictionnalistes qu'Émile Combes voulait introduire : elle consacre, en son article 1^{er}, la liberté de conscience et de culte, à laquelle elle adjoint, dans son article 4 en particulier, la liberté d'organisation des Églises. Simultanément, comme aux États-Unis, les liens officiels avec l'État sont abolis : « La République ne reconnaît, ne subventionne, ni ne salarie aucun culte », et n'accepte pas, dans son administration, l'exhibition des signes religieux.

Une question a germé de cette comparaison : faut-il revenir sur l'analyse toquevillienne qui oppose volontiers, sur la question du traitement du religieux, l'Amérique et la France ? Nullement. Ces deux régimes, assez semblables dans leurs mécanismes externes de fonctionnement, procèdent en fait d'intentions différentes. L'Amérique est « philo-cléricale »⁵, comme le montrent du reste les prestations de serment de ses présidents sur la Bible et leurs discours sur la « destinée manifeste » des États-Unis : c'est pour préserver la liberté de religion contre les intrusions de l'État que l'Amérique, dans un contexte de grande pluralité dénominationnelle, a instauré une séparation stricte. Sans être nécessairement antireligieuse, la France est originellement anticléricale : érigé dans une société marquée par l'hégémonie catholique dans le champ religieux, son modèle de dissociation procède, quant à lui, du dessein de préserver, face à l'expansion de l'Église romaine, la primauté du politique⁶.

Le modèle de coopération établit, pour sa part, un régime de reconnaissance des cultes : l'État ici accorde aux institutions religieuses le bénéfice d'un soutien symbolique et financier, sans porter atteinte, en principe, à l'égalité de ses assujettis envisagés isolément. Dans les sociétés monoconfessionnelles, ce modèle privilégie un culte. Dans les sociétés pluriconfessionnelles, le partenariat concerne plusieurs confessions.

Le partenariat moniste est le propre des pays du nord de l'Europe (Angleterre, Islande, Finlande, Danemark), mais aussi de certains pays du sud-est européen,

5. D. LACORNE, *De la religion en Amérique. Essai d'histoire politique*, Gallimard, Paris 2007.

6. Ph. PORTIER, *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, PUR, Rennes 2016.

comme la Grèce. Ces pays ont pérennisé, mais dans un cadre démocratique, le système de confessionnalité hérité de l'âge prémoderne. Nous avons étudié plus particulièrement l'exemple danois. L'État est lié à l'Église d'abord par une coopération symbolique. La Constitution de 1953, toujours en vigueur, dispose dans son article 4 : « L'Église évangélique luthérienne est l'Église nationale danoise et jouit, comme telle, du soutien de l'État ». Mais la coopération vaut aussi au plan matériel. Les communes recouvrent un impôt spécifique auprès des fidèles luthériens : reversée aux paroisses, cette contribution est censée répondre à leurs dépenses de fonctionnement et d'investissement et subvenir, en partie, aux salaires de leurs pasteurs. Les autres cultes, parfois agréés officiellement par le gouvernement, ne bénéficient pas des mêmes avantages ; leurs associations civiles (sociales, culturelles, éducatives) peuvent cependant se voir allouer des subventions particulières. En contrepartie, l'Église soutient l'État de ses ressources normatives. Elle intervient en particulier dans le dispositif de formation des élèves. Au Danemark, même si la Constitution de 1953 n'évoque pas la question, le cursus scolaire fait place à l'éducation religieuse, clairement luthérienne jusqu'à ces dernières années. L'état civil est confié à l'Église nationale, comme du reste la gestion des cimetières. Cette coopération comporte son versant juridictionnaliste : même si les paroisses bénéficient d'une large autonomie de gestion, la *Folkkirke* est soumise aux règlements du ministère de l'Église.

Le modèle de partenariat pluraliste caractérise la Belgique et les Pays-Bas (depuis le XIX^e siècle), et l'Allemagne. Ce dernier pays trouve ses principes d'agencement dans les dispositions de la Constitution de Weimar de 1919, que la Loi fondamentale de 1949 a globalement reconduites. D'abord, tout en précisant qu'« il n'y a pas de religion d'État », la Loi fondamentale rappelle le peuple allemand à sa « responsabilité devant Dieu et les hommes » et accorde aux Églises, en soulignant leur mission d'intérêt public, la possibilité d'accéder au statut de « corporation de droit public ». Ensuite, la puissance publique subventionne les institutions religieuses. Les cultes, lorsqu'ils bénéficient du statut de « corporation de droit public », disposent d'un pouvoir légal de taxation auprès de leurs membres. En outre, les *Länder* peuvent soutenir financièrement les manifestations qu'elles organisent, et subventionner la restauration ou l'entretien des édifices du culte. Surtout, les Églises sont convoquées à intervenir dans la formation de l'esprit public. Les communautés religieuses organisent dans les écoles publiques les cours de religion, que la Constitution, dans son article 7, a élevés au rang de discipline ordinaire dans le cursus de l'enseignement primaire et secondaire.

On a tenté de comprendre pourquoi, en sortant de l'âge de l'hétéronomie, certains pays ont choisi le modèle séparatiste, quand d'autres ont opté pour le modèle partenarial. Sans doute faut-il l'expliquer, au moins en partie, par l'influence des structures religieuses. En général, là où le catholicisme était hégémonique, s'est affirmé un régime de séparation stricte : la résistance de l'Église romaine à la modernité était telle qu'il fallait rompre le lien ; là, en revanche, où le protestantisme était puissant, l'État a, si l'on met à part les États-Unis où le paysage religieux était éclaté, maintenu une relation institutionnelle : les Églises étaient là, en effet, bien plus ouvertes à la négociation avec les idées de la civilisation nouvelle. Nul

besoin donc d'abolir la relation. Il importe de préciser cependant qu'au cours de la période récente, les régimes séparatistes, notamment le régime français, se sont ouverts à la publicisation du religieux, tandis que les régimes de confessionnalité ont connu, en vue de faire droit au principe d'égalité, des processus de déconfessionnalisation explicite (comme en Suède ou en Norvège) ou implicite (comme au Royaume-Uni ou en Grèce)⁷.

Exportation

Toute une sociologie a voulu saisir les régimes de régulation des cultes des pays du Sud comme des produits de la « rencontre coloniale ». L'analyse a de quoi se soutenir : les États non occidentaux ont souvent repris, en effet, les principes juridiques des puissances atlantiques. L'Afrique noire francophone a emprunté au modèle français de laïcité ; l'Asie – tel le Japon après la Seconde Guerre mondiale – au modèle américain ; les pays du Commonwealth au modèle anglais, dans certains de leurs traits au moins. Cette occidentalisation du monde ne s'est pas opérée cependant selon un processus de transfert sans reste ni ajout : la laïcité importée a toujours été une laïcité transformée, sous la pression des structures sociales et culturelles de la société d'accueil. Ce jeu croisé d'influences a conduit à l'engendrement tantôt de laïcités de contrôle, tantôt de laïcités de liberté.

Laïcité de contrôle, d'une part. On peut, de ce point de vue, faire référence aux États du monde musulman. Le cas le plus central est celui de la Turquie, étudié assez longuement. Un sentiment obsidional affecte le monde ottoman dès le XIX^e siècle : il ressent qu'il perd du terrain face à l'avancée des puissances européennes et estime qu'il faut, pour pallier le déclin, avoir recours aux ressources normatives de l'Occident. Des réformes (*Tanzimat*) adviennent dans le deuxième tiers du siècle. Elles touchent l'organisation du pouvoir politique, mais aussi le traitement du religieux : le gouvernement subordonne alors les ulémas au pouvoir politique, dissocie citoyenneté et confessionnalité, codifie certaines branches du droit comme le commerce, réorganise les communautés religieuses juives et chrétiennes (les millets). Il reste qu'on ne parle pas encore de laïcité : le pouvoir n'entend pas répudier sa relation à la transcendance.

Les choses vont bien plus loin après la Première Guerre mondiale. Mustafa Kemal, élu président de la République en 1923, reconduit l'argument des réformateurs du siècle précédent : pour résister à l'affaissement, il faut reprendre les armes doctrinales des puissants (la nation, le progrès, la laïcité) et se dissocier donc des tutelles religieuses. Cette analyse le conduit à s'engager dans une politique de sécularisation à marche forcée. En une décennie, des mesures radicales interviennent qui viennent bousculer l'identité de la société ottomane. Elles concernent le vêtement : le turban, le fez, le pantalon bouffant sont interdits, pas le voile cependant dans l'espace social. Elles touchent aussi la langue : on renonce à écrire en

7. ID., « L'avènement d'une laïcité européenne. Contribution à une critique de la théorie des "sécularités multiples" », dans P. COURTADE, I. SAINT-MARTIN (dir.), *L'expression du religieux dans la sphère publique*, La Documentation française, Paris 2016, p. 67 s.

caractères arabes ; l'alphabet latin est adopté. Par ailleurs, le gouvernement remise les unités de poids et de mesures traditionnelles, prohibe la polygamie, ferme les écoles coraniques, et instaure le dimanche en jour de repos. Ce dispositif laïcisateur s'inscrit dans un univers politique qui se place sous la souveraineté populaire (Constitution de 1921), dont la proclamation s'accompagne de l'abolition du califat en mars 1924. La laïcité (*Laiklik*) apparaît dans la Constitution en 1937.

On s'est interrogé sur le point de savoir s'il s'agissait d'une véritable séparation. La réponse est, en fait, ambivalente. La séparation est axiologique ; elle n'est nullement institutionnelle. Le gouvernement se montre en fait très intrusif : il entend transformer l'islam en une religion éclairée. Il s'agit de l'islam sunnite. À rebours des juifs ou des chrétiens arméniens ou grecs, les alevis ne sont pas reconnus en effet ; ils sont même persécutés. La politique religieuse à l'égard du sunnisme se déploie sous deux registres. Administrativement, le gouvernement, à travers le *Diyanet* (la présidence des Affaires religieuses), exerce un contrôle sur ses clercs : ceux-ci sont formés dans des institutions d'État ; leurs prêches font l'objet d'un contrôle du ministère. Financièrement, le gouvernement participe à la construction des mosquées et rétribue les imams. Cette politique s'accompagne d'un double rejet : le gouvernement marginalise l'islam des mollahs (au motif qu'il défend la primauté de la loi religieuse) et l'islam des saints (qui a le tort de fixer les croyances dans la « superstition »). Il restait à se demander si cette modernisation autoritaire relève bien de la définition que nous avons donnée plus haut de la laïcité. On peut hésiter. La liberté de conscience est ici très encadrée, et l'égalité des croyances peu respectée. Il reste que la politique d'Atatürk se réfère au projet de la modernité visant à rendre chacun à son autonomie de décision. Il rejoint, de ce point de vue, le courant combiste de la laïcité française.

Ce modèle va faire souche dans les autres pays musulmans, en Iran avec les Palhévis, en Afghanistan avec le roi Amanollah (1919-1929), en Égypte avec Nasser, en Syrie et en Irak avec le Parti Baas⁸. Il n'affiche pas là cependant la même radicalité, sauf en Tunisie où Bourguiba introduit en 1956 un Code du statut personnel très occidental, assis sur l'interdiction de la polygamie, l'interdiction du mariage forcé, la proscription de la répudiation et la « rationalisation » du divorce. Un peu partout en terre d'islam, ces évolutions vont susciter l'opposition d'un courant islamiste qui, à l'instar des Frères musulmans constitués en Égypte par Al Banna en 1928, va s'employer à « réenchanter » l'ordre politique.

D'autres pays non occidentaux adoptent, en revanche, une laïcité de liberté. On a fait une incursion sur le terrain de la République indienne. Le père de l'indépendance, Gandhi, avait posé les premières pierres de l'édifice laïque, en affirmant vouloir arracher les intouchables à leur statut. Installé au pouvoir, le Parti du Congrès, avec Nehru à sa tête, fait aboutir le projet de *secular state*, dont il fait le symbole même de la modernité. Deux traits le caractérisent, que résume le concept, élaboré par Rajeev Barghava⁹, de *principled distance system*.

8. P.-J. LUIZARD, *Laïcités autoritaires en terres d'islam*, Fayard, Paris 2008.

9. R. BHARGAVA, *The Promise of India's secular democracy*, Oxford University Press, Dehli 2010.

La Constitution de 1950 refuse l'englobement du politique par le religieux. Elle accorde à tous les citoyens, par-delà leur statut social et religieux, les mêmes droits fondamentaux ; elle prévoit aussi que l'État puisse faire des réformes économiques et sociales, sans être entravé par le code religieux des conduites. Le docteur Ambedkar, président du comité de rédaction de la Constitution à l'Assemblée constituante, avait appelé du reste à restreindre l'expansion politique du religieux : « Les conceptions religieuses de ce pays sont si vastes qu'elles embrassent chaque aspect de la vie (...). Nous risquons de nous trouver dans une impasse dans le domaine social. Il n'y a rien d'extraordinaire à limiter la définition de la religion de façon telle qu'elle ne s'étende qu'aux croyances, cultes et pratiques, qui sont essentielles à son exercice ». L'article 25 de la Constitution donne corps à cette *diminutio capitis*. Il affirme que « toutes les personnes sont également titulaires de la liberté de conscience et du droit de professer, de pratiquer et de propager sa religion ». Il ajoute cependant que cette disposition ne doit pas empêcher l'État d'édicter des lois visant à réguler les activités séculières des religions, et à « ouvrir les institutions hindoues » à toutes les classes et sections de la société.

Ensuite, sous cette réserve, l'État refuse l'englobement du religieux par le politique. Si l'article 25 préserve la liberté individuelle de religion, l'article 26 garantit la liberté collective des dénominations religieuses : « Chaque confession a le droit d'établir des institutions religieuses et charitables, d'administrer ses affaires en matière de religion, d'avoir et d'acquérir la propriété de biens immobiliers et mobiliers, d'administrer ces biens selon la loi ». Il est prolongé par l'article 30, qui reconnaît aux minorités religieuses le droit de créer et d'administrer leurs institutions éducatives, et même de pouvoir, dans ce domaine, recevoir des aides de l'État. Cette reconnaissance du religieux vaut dans le domaine du statut personnel, qui, en l'absence du « code civil uniforme » prévu par l'article 44 de la Constitution, demeure de la compétence des différentes familles confessionnelles, pourvu qu'elles ne remettent pas en cause les droits fondamentaux.

Le *colonial encounter* n'a donc pas joué de manière isomorphe. Les États post-coloniaux ont développé leurs modèles sous une double pression : celle, exogène, du pays occidental de référence (le Royaume-Uni a laissé des traces plus libérales que la France républicaine), celle, endogène, de la culture locale (le code unitaire de l'islam n'est pas le monde polyphonique de l'Inde). On a rappelé que cette explication pouvait valoir aussi au sujet du confessionnalisme libanais : la puissance française a laissé subsister le système des millets hérités de l'empire ottoman, tout en l'insérant dans un cadre plus égalitaire.

Transformation

Ces trente dernières années nous ont confrontés, un peu partout dans le monde, au spectacle d'une véritable effervescence législative sur le terrain de la régulation du religieux. Trois facteurs, en lien avec l'émergence de la « deuxième modernité » (moins nationale, moins agnostique, plus incertaine que la « première »), ont joué. D'abord, la cosmopolitisation juridique : les déclarations internationales des droits ont donné à la liberté religieuse une légitimité renforcée. Ensuite, le renouveau

religieux : dans tous les mondes confessionnels, se sont affirmés des *revivals*, qui se sont traduits par l'expression, auprès des pouvoirs publics, de revendications inédites de reconnaissance. Enfin, l'incertitude historique : la plupart des sociétés ressentent, devant la globalisation, le sentiment d'une incomplétude qu'elles cherchent à combler par un recours au référent religieux.

Dans ce contexte renouvelé, se sont imposées deux dynamiques majeures, qui, sans unifier les expériences nationales, les ont, du moins, rapprochées. Première dynamique : l'extension de la liberté convictionnelle. Nombre de pays qui avaient limité la liberté de croire et la liberté de ne pas croire dans la période antérieure ont accepté des ouvertures, bien que, dans plusieurs États de l'aire musulmane, on ait assisté à une certaine rethéologisation de l'ordre politique, en rupture avec le nationalisme séculier de la période antérieure.

La logique des droits a fait son œuvre d'abord dans les anciens pays de confessionnalité catholique. On pourrait citer, de ce point de vue, l'Amérique latine : à mesure que les sociétés s'ouvraient à la présence évangélique, le « concordat moral » qui s'était noué, sous les régimes militaires du milieu du xx^e siècle, avec l'Église catholique a laissé place à un modèle plus pluraliste. Le cas de l'Espagne en Europe est également très significatif. Le franquisme avait, en rupture avec la Constitution « séparatiste » de 1931, restauré l'Église romaine dans son statut de « religion de la nation espagnole », le catholicisme s'était vu doté de prérogatives particulières (contrôle de l'enseignement public, subventions étatiques, participation à l'élaboration de la législation civile). Or, ce système, qui aboutissait à marginaliser les autres croyances et convictions, n'a pas perduré après la disparition du *caudillo*, et le concile Vatican II qui a reconnu le droit à la liberté religieuse. S'est imposée une nouvelle séparation, bien moins juridictionnaliste toutefois que celle qu'avait instituée la Deuxième République. Le législateur s'est employé, d'une part, à décatholiciser l'ordre politique. La Constitution de 1978 dispose que l'Espagne ne connaît plus désormais de « religion d'État ». L'élaboration des programmes scolaires, sauf pour l'enseignement religieux, se fait, à partir des années 1970, à l'abri de toute intervention ecclésiale ; quant à la législation sur la famille, elle connaît une évolution dans les années 1980 avec l'acceptation du divorce en 1982, de l'avortement en 1985, du mariage homosexuel en 2007. Le gouvernement s'est attaché, d'autre part, à promouvoir l'égalité religieuse. Les confessions minoritaires – protestante, musulmane et juive notamment (qui ont signé un accord avec l'État) – ont conquis des espaces inédits, en matière éducative (possibilité d'obtenir des cours d'éducation religieuse dans les écoles publiques), spirituelle (possibilité d'ouvrir des aumôneries dans les hôpitaux ou les prisons), ou même financière (elles peuvent recevoir des financements ponctuels pour leurs activités sociales ou la construction de leurs lieux de cultes). Ce schéma vaut aussi, globalement, pour l'Italie.

Les pays de l'athéisme marxiste ont de même recomposé leur législation. Cela vaut certes pour ceux qui sont sortis du soviétisme. De la Roumanie dans sa Constitution de 1993 à la Russie dans sa Constitution de 1993 également, l'Est européen affirme clairement, dans le maintien de la séparation des Églises et de l'État, l'importance de la liberté religieuse, sachant cependant que, dans la pratique, elle vaut surtout pour les cultes « reconnus » et « centralisés » selon la formule de la

législation russe. Parmi les pays qui sont demeurés communistes, la Chine a connu aussi un tournant, même si l'évolution est ici moins nette. Le laïcisme qu'elle avait connu au début du xx^e siècle sous la République s'était clairement renforcé sous Mao, avec une acmé éradicatrice lors de la Révolution culturelle. Or, le panorama politico-juridique s'est transformé depuis lors¹⁰. Deux moments méritent attention. En 1982, le document 19 adopté par le Parti communiste chinois, intitulé « Les points de vue et les politiques fondamentaux sur la question religieuse dans notre pays au stade de socialisme », témoigne d'une première ouverture : il dénonce la politique antécédente, et rappelle la « nature de long terme » et « complexe » de la religion, ce qui conduit ses auteurs à valider le droit à la liberté religieuse, pour peu toutefois que la croyance soit « normale » et « patriotique ». En 1993, Jiang Zemin, alors Président de la République populaire de Chine, y ajoute un directoire dans lequel il demande au gouvernement d'accomplir « trois tâches » : « Mettre en œuvre intégralement la politique pour la liberté de la croyance religieuse, gérer les affaires religieuses selon les lois, diriger activement la religion à s'adapter au socialisme ». Ce texte indique certes des limites à la liberté de religion, dont sera victime le Falungong quelques années plus tard : les cultes ne peuvent œuvrer que si, reconnus par le pouvoir (cinq sont dans ce cas), ils agissent de manière « normale ». Il reste que, pour des raisons sociales (le développement des adhésions religieuses dans la population), économiques (la religion est considérée comme une activité rentable), et politiques (la religion est réputée apaiser les tensions), le pouvoir se montre plus accueillant que dans les années 1960-1970 à l'expression, même publique, de la croyance. Il ne s'agit là que d'une tendance, tant les décisions sont sur ce terrain, au niveau local qu'au niveau national, marquées par l'arbitraire.

Seconde dynamique : la spiritualisation de l'espace politique. S'il est un trait d'époque, c'est bien la redécouverte par l'État séculier de la valeur politique du religieux : il s'agit de répondre là, non point seulement, ainsi qu'il vient d'être noté, aux demandes de liberté des sujets, mais aussi aux exigences de cohésion des sociétés elles-mêmes. La lecture des textes des dirigeants politiques nous confronte à un discours assez communément partagé : les États contemporains sont dans une situation socio-éthique « embrouillée » qu'ils tentent de contrarier par le recours aux ressources intégratives du religieux.

On entend parfois réactiver la « religion civile ». C'est le cas, par exemple, dans certains pays de tradition séparatiste. Il ne s'agit pas d'éradiquer le religieux historique mais, comme dans *Le Contrat social* de Rousseau, de le subordonner à un corpus sacralisé de valeurs séculières. La France a connu ce type d'inflexion au cours de la période récente : confrontés à l'installation de l'islam et à l'affirmation de ses pratiques identitaires, ses gouvernements successifs se sont attachés à subsumer l'expression religieuse sous le dais de la raison. On l'a vu avec les législations sur le voile en 2004 et 2010 : elles ont été justifiées par l'argument

10. Ji Zhe, V. GOSSAERT, « Religions en Chine post-maoïste (1976-2016) : nouvelles conjonctures, nouvelles politiques », dans A. DIECKHOFF, Ph. PORTIER (dir.), *L'enjeu mondial. Politique et religion*, Presses de Sciences Po, Paris 2017.

positiviste selon lequel la République devait faire prévaloir le principe d'émancipation. Le Québec a connu une tentation analogue, en se prévalant d'ailleurs du concept français de laïcité. Depuis les années 1980 s'est imposée au Canada la pratique – agréée par le juge – des « accommodements raisonnables », qui permet à chacun de faire prévaloir, dans l'espace des entreprises et des administrations, les règles de conduite attachées à son appartenance religieuse. La commission Bouchard-Taylor en avait justifié le principe en 2008. Or le débat sur la question a resurgi en 2013, à la faveur d'une proposition de loi, déposée par le Parti québécois en vue de l'adoption d'une *Charte des valeurs de laïcité et de neutralité de l'État*. Son objet était d'interdire aux personnels de l'État le port des signes religieux ostentatoires, et la dissimulation du visage dans les services publics tant pour leurs agents que pour leurs usagers. La défaite électorale du mouvement indépendantiste, après une forte mobilisation du camp pluraliste, a entraîné l'abandon du projet. L'affaire a montré cependant le souci, face aux cultures exogènes, de marquer un enracinement dans la culture nationale. Sans doute faut-il ajouter que si celle-ci se trouve souvent – dans les exemples cités – rapportée à l'idée de raison, elle est aussi, dans certains segments de l'opinion mobilisée, liée aux racines religieuses du pays.

On touche là à la solution alternative, bien plus fréquente : les gouvernements n'hésitent plus à instrumentaliser la « religion nationale ». C'est aujourd'hui un phénomène massif, repérable sur tous les continents. On a évoqué l'Afrique noire plus haut : sa laïcité originelle laisse place désormais, dans le contexte d'appesantissement des politiques d'ajustement, à un couplage du politique et du religieux, marqué parfois par l'usage, comme en Côte d'Ivoire sous Gbagbo ou au Bénin sous Boni Yayi, d'une rhétorique évangélique et, toujours, par un transfert aux associations religieuses de la charge de mettre en sens et en œuvre un *welfare* que l'État ne parvient pas à construire seul. L'arrivée du BJP au pouvoir en Inde, sous la présidence de Modi, a de même altéré le sécularisme antérieur comme, du reste, la politique d'Erdogan en Turquie, ou même, de manière moins nette, celle de Netanyahu en Israël sous l'influence des partis religieux. Les pays de la zone européenne vont dans le même sens. C'est le cas en Pologne par exemple. Revenu au pouvoir en 2015, le parti Droit et Justice (PIS) produit actuellement tout un discours de la tradition nationale, qu'il relie aux racines catholiques de la Pologne, et qu'il oppose au monde décadent de l'Occident issu des Lumières. Cet imaginaire trouve à s'appuyer sur la référence au « Dieu, Source de la vérité, de la justice, de la bonté et de la beauté » évoqué dans le préambule de la Constitution de 1997. Des effets concrets s'attachent à ce réenracinement : dans le domaine de l'éducation notamment et, ce qui est souvent le cas lorsqu'il y a réattestation religieuse, dans le domaine de la politique familiale où s'opère une limitation des droits sexuels et reproductifs.

On a conclu ce cycle en posant le constat d'une certaine convergence des trajectoires laïques. Liées à la première modernité, les régimes initiaux de sécularité s'édifient à l'intérieur d'un cadre national qui détermine leur schéma régulateur : c'est alors le temps des idiosyncrasies institutionnelles. L'installation du monde dans la seconde modernité, globalisée et incertaine, rapproche les discours et les

règles : dans tous les États, s'opère une interaction inédite du politique et du religieux. Il ne s'agit pas, le plus souvent, de réinstaller le dogme dans sa fonction de puissance rectrice, mais, dans un univers qui demeure régi par le principe de différenciation des ordres, d'instituer la croyance dans un statut d'instance publique, capable d'alimenter la convivance sociale en ressources de sens et de lien.