Pour une sociologie transnationale de la laïcité dans l'ultramodernité contemporaine

Jean-Paul Willaime

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/21290>
DOI : 10.4000/assr.21290
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2009
ISBN : 978-2-7132-2216-0
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jean-Paul Willaime, « Pour une sociologie transnationale de la laïcité dans l'ultramodernité contemporaine », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 146 | avril-juin 2009, mis en ligne le 15 novembre 2012, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/21290> ; DOI : 10.4000/assr.21290

AUTOUR D'UNE SOCIOLOGIE DE LA LAÏCITÉ : 2

Jean-Paul Willaime

Pour une sociologie transnationale de la laïcité dans l'ultramodernité contemporaine

La discussion critique, engagée avec mon ami Jean Baubérot¹ (J. B.) à l'occasion de la publication en 2008 de mon ouvrage *Le retour du religieux dans la sphère publique* s'est surtout concentrée sur la leçon de laïcité qu'il a donnée à Nicolas Sarkozy suite à ses discours à Rome et à Ryad relatifs à la religion (2008). Bien que le pamphlet de J. B.² soit à mon sens plus un acte politique qu'un acte universitaire, il offre néanmoins les principaux éléments de ses analyses sur la laïcité, analyses que je connaissais à travers ses précédents ouvrages, mais qui apparaissent, ici, en décalage par rapport aux positions qu'il a développées en 2006 dans son ouvrage *L'intégrisme républicain contre la laïcité*. J. B. se serait-il laissé emporter par sa passion politique ? Sans doute. Il m'arrivera en tout cas de m'appuyer sur J. B. 2006 pour critiquer J. B. 2008.

Question de style et de cadrage intellectuel

Pour commencer, je crois qu'il est important de souligner préalablement nos différences de style et de cadrage intellectuels car elles ne sont pas étrangères à nos désaccords. J. B. articule depuis longtemps, dans ses études sur la laïcité, analyse scientifique et engagement militant ; il présente lui-même plusieurs de ses ouvrages comme des livres citoyens. Il nous dit non seulement ce que la laïcité a été à ses débuts et ce qu'elle est devenue aujourd'hui, mais aussi ce qu'elle ne doit pas être et ce qu'elle doit être. J. B. fait à la fois œuvre, et c'est un intérêt

1. Ami de longue date de Jean Baubérot, j'ai été, venant de l'Université de Strasbourg II, nommé en 1992 à la direction d'études « Histoire et sociologie du protestantisme » à la section des sciences religieuses de l'EPHE après que Jean Baubérot eut pris une chaire « Histoire et sociologie de la laïcité » nouvellement créée à l'EPHE en 1991. En 2002, j'ai succédé à Jean Baubérot à la direction du Groupe Sociétés, Religions et Laïcités (UMR EPHE-CNRS) avant de passer à mon tour, en 2008, la main à Philippe Portier, nouveau titulaire à l'EPHE de la direction d'études « Histoire et sociologie des laïcités » qu'occupait Jean Baubérot jusqu'en 2007.

2. Dans l'Avant-propos de *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, J. B. écrit : « je n'ai pu me résoudre à écrire un pamphlet » (p. 12). Dans *La laïcité expliquée à M. Sarkozy*, il s'y est résolu.

incontestable de ses analyses, d'historien et de sociologue. Cependant, c'est un pas supplémentaire que de prendre les choix faits en 1905 comme la norme indépassable pour le présent. J'ai peine à comprendre ce fondamentalisme historique. Ce n'est pas parce que la loi de 1905 a été, comme il le démontre, une loi libérale, qu'elle constitue forcément le dispositif juridique le mieux adapté à la configuration socioreligieuse de la France contemporaine. Je suis personnellement plus sensible à la synchronie qu'à la diachronie dans ce domaine, en particulier dans les comparaisons que je fais avec les autres pays d'Europe. Significativement, les comparaisons internationales de J. B. se polarisent surtout sur des pays qui, en matière de laïcité, ont développé des approches plus ou moins proches du modèle français : Turquie, Mexique, Québec. Je me suis toujours demandé pourquoi il n'avait pas développé d'analyses comparatives systématiques avec « la conception américaine de la laïcité »³, c'est-à-dire avec l'autre grande démocratie ayant mis en œuvre une stricte séparation des Églises et de l'État : les États-Unis. Sans doute parce que, dans ce cas, on sort beaucoup plus d'une problématique française. Carol J. Greenhouse, une anthropologue de Princeton explique ainsi de façon convaincante pourquoi le terme français de laïcité est difficilement traduisible en américain :

« La séparation des Églises et de l'État aux États-Unis est plus qu'une doctrine juridique protégeant la liberté religieuse individuelle ; elle est aussi un énoncé sur l'architecture morale des États-Unis. Cet énoncé a un caractère structurant en ce sens qu'il stipule que la source de l'ordre moral de l'État dérive des communautés locales conçues comme communautés morales – et est, par conséquent, une composante du système fédéral des “freins et contrepoids”. (...) La fracture entre l'Église et l'État est à la fois une garantie pour la liberté individuelle *et* la preuve d'une moralité chichement et seulement partiellement investie dans les pouvoirs publics. C'est cette implication structurelle de la fracture entre l'Église et l'État, et non la référence à la liberté, qui rend le terme “laïcité” difficile à traduire » (Greenhouse, 2005 : 210).

L'ancrage historique français des travaux de J. B. sur la laïcité limite, à mon sens, en dépit de leur valeur intrinsèque et leur incontestable mérite, la portée intellectuelle de sa sociologie des laïcités.

Alors que la Commission sur Les relations des cultes avec les pouvoirs publics, appelée Commission Machelon⁴, a été une commission juridique très technique, examinant comment adapter les dispositifs juridiques s'appliquant aux cultes à la configuration socioreligieuse de la France contemporaine, si possible sans toucher à la loi de 1905 elle-même, J. B. se permet de dénoncer les « propositions dangereuses de la Commission » (p. 210), notamment parce qu'elle remettrait en cause le principe de la non-reconnaissance des cultes. On aimerait que J. B. soit ici plus historien que militant pour rappeler que la formu-

3. *La conception américaine de la laïcité* (sous la direction d'Élisabeth Zoller).

4. Du nom de son président, Jean-Pierre Machelon, doyen de la faculté de droit de l'Université Paris V-René Descartes et directeur d'études associé à l'EPHE. J'ai participé aux travaux de cette commission qui se sont déroulés de fin 2005 à septembre 2006.

lation de 1905 est une façon de signifier qu'il est mis fin au système des cultes reconnus hérité du Concordat de 1801 et des Articles organiques de 1802. Quant à reprocher à la Commission Machelon d'avoir voulu étendre à l'ensemble de la France le système qui prévaut en Alsace-Moselle, c'est un pur procès d'intention. S'en prendre au juriste Jean-Marie Woehrling (1998 : 50) sous prétexte qu'il relativise l'opposition entre séparation et reconnaissance, n'est pas valable d'un point de vue académique. Le juriste de Strasbourg concluait ainsi l'étude très fouillée publiée à ce sujet dans les *Archives* :

« On peut s'interroger sur la pertinence aujourd'hui de l'opposition entre "reconnaissance" et "séparation". Le terme de "culte reconnu" n'a pris tout son relief que depuis la loi de séparation. Aujourd'hui, tous les auteurs admettent que si en Vieille France les cultes ne sont pas reconnus, l'activité religieuse fait l'objet d'une "réception" (Pierre-Henri Prélôt) par le droit français, que l'activité religieuse est "institutionnalisée" (Danièle Loschak), ou encore que la pratique cultuelle est prise en considération (Jean-Claude Maestre). On multiplie la recherche des synonymes à la "reconnaissance". Inversement, le système des cultes reconnus se veut en conformité avec les principes de neutralité de l'Etat et de l'autonomie des cultes par rapport à celui-ci. Au fond on entend affirmer une forme de séparation Eglise-Etat à l'intérieur d'un système de reconnaissance ».

J'ai soutenu, également dans un article des *Archives* (2005 : 67-82), que la France pratiquait en réalité une « laïcité de reconnaissance » des religions. Dans de nombreux pays d'Europe, comme l'ont montré divers juristes (Silvio Ferrari notamment), il y a à la fois séparation Églises-État et divers systèmes de reconnaissances des religions, dont des concordats. On pourrait aussi rappeler à cette occasion que, lors des débats de 1905, certains républicains (Charles Benoist, Alexandre Ribot notamment) estimaient que le Concordat n'était pas incompatible avec la séparation. Si relativiser l'opposition entre séparation et concordat est choquant et politiquement incorrect d'un certain point de vue français, cela ne doit pas l'être d'un point de vue universitaire. Le fait que la Commission Machelon se soit montrée favorable, dans le cadre de la séparation, à certaines formes de reconnaissance des religions ne peut être perçue comme incongrue que si l'on considère la loi de 1905 comme un dogme intangible. C'est aussi une position militante (et perçue comme jacobine à Strasbourg) qu'exprime J. B. dans ses diverses condamnations de la législation des cultes qui prévaut en Alsace-Moselle, alors que s'agissant des DOM-TOM, il interprète positivement le fait que, dans ces cas, la France « a tourné le dos à l'universalisme abstrait » et pratiqué, même sous une forme honteuse, un certain multiculturalisme⁵.

Par rapport à ce style et ce cadrage intellectuel de J. B., je suis plus réservé en matière d'engagement militant, convaincu que le travail intellectuel a quelque chose d'iconoclaste, en particulier par rapport aux évidences nationales. En matière de laïcité comme sur d'autres sujets, je ne vois pas pourquoi il faudrait penser français. Trente-trois années passées à Strasbourg, dont dix-sept années

5. Cf. le chapitre 2 « Laïcité et Outre-Mer » de *L'intégrisme républicain...*, *op. cit.*, p. 55 ss.

comme enseignant-chercheur à l'Université (de 1975 à 1992), des coopérations franco-allemandes intenses⁶, une expérience récente d'expert au Conseil de l'Europe (2007-2008)⁷ et le projet européen REDCo⁸ m'ont particulièrement sensibilisé à la diversité européenne et à la nécessité de développer des approches transnationales, c'est-à-dire des approches dépassant les cadrages intellectuels trop nationaux des objets considérés⁹. C'est avec cet arrière-plan de différences de style et de cadrage intellectuels que j'ai avec J. B. des points d'accord et quelques désaccords. Voyons tout d'abord nos importantes convergences.

Nos convergences

À bien des égards, J. B. rejoint, à sa façon, mon analyse caractérisant l'ultra-modernité contemporaine comme une radicalisation de la sécularisation. La sécularisation ne touche désormais pas seulement le religieux, mais les institutions séculières elles-mêmes qui, en affirmant leurs prétentions normatives et progressistes, ont contribué à la sécularisation du religieux. C'est ce que j'ai appelé la sécularisation au carré (la sécularisation puissance 2 : sécularisation²). De quoi s'agit-il ? Dans diverses contributions (2006a, 755-783 ; 2006b : 73-85), j'ai développé, m'appuyant sur les analyses d'Anthony Giddens et Ulrich Beck, la thèse de l'ultra-modernité comme sécularisation de la modernité. Alors que, dans un premier temps, la modernité occidentale, ce fut le mouvement plus la certitude – le changement accompli au nom de la croyance missionnaire au progrès – aujourd'hui, la modernité occidentale, c'est le changement plus l'incertitude. Alors que la modernité fut très liée à l'affirmation des sociétés nationales et aux projets civilisateurs (tant en interne avec l'éducation scolaire qu'en externe avec les colonisations), l'ultra-modernité relativise les cadres nationaux de l'exercice de la souveraineté politique ainsi que les magistères éducatifs et civilisateurs. Autant la modernité fut liée à l'affirmation des États-nations, autant l'ultra-modernité est liée aux dimensions transnationales des échanges de biens et de savoirs ainsi qu'à l'affirmation transnationale des droits de l'homme. Les logiques d'incertitudes et les dimensions transnationales, caractéristiques de l'ultra-modernité, s'opposent aux logiques de certitudes et aux dimensions nationales de la modernité. On passe des certitudes modernistes des sociétés nationales aux

6. Dont la dernière a débouché sur : Koenig, Willaime, (Hg.), *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*.

7. Dans le cadre de l'élaboration du *Livre blanc sur le dialogue interculturel « Vivre ensemble dans l'égale dignité »*.

8. Projet *Religion in Education. A Contribution to Dialogue or a Factor of Conflict in Transforming Societies of European Countries* qui s'est déroulé de 2006 à 2009 dans le cadre du 6^e PCRD de l'Union européenne.

9. C'est aussi l'expérience intellectuelle collective que je fais dans le cadre du programme de coopération franco-américain *Pluralisme, Politique, Religion* que j'ai engagé avec John Bowen (Washington University, Saint-Louis, Missouri) soutenu par le Partner University Fund.

incertitudes ultramodernes de la société-monde. L'ultra-modernité représente un processus de sécularisation de la modernité, de démythologisation des idéaux séculiers au nom même desquels la modernité a contribué à la sécularisation du religieux, c'est le désenchantement des désenchanteurs. Le mouvement même de modernisation critique qui avait frappé le religieux atteint désormais toutes les sphères d'activités et toutes les institutions, y compris la modernité elle-même. Dans la critique que J. B. m'adresse, en prenant notamment l'exemple de la famille et de la médecine, il fait un contresens par rapport à mon emploi de « société traditionnelle ». Je ne nie aucunement que la société moderne, dans les phases de « modernité ascendante » et de « modernité établie », constitue une rupture forte avec la « société traditionnelle » antérieure. La confusion vient du fait que, m'appuyant sur les analyses d'Ulrich Beck, je soutiens que c'est la société moderne elle-même, dans sa phase bourgeoise-industrielle qui, face aux radicalisations que représente l'ultra-modernité, devient une « société traditionnelle ». J'utilise donc l'idée de « société traditionnelle » de façon évolutive pour dire que le régime de l'ultra-modernité fait apparaître la société moderne elle-même comme « traditionnelle », bien que celle-ci ait représenté des ruptures importantes avec une société antérieure dite « traditionnelle ». Ainsi, le fait que la famille nucléaire ait représenté une rupture par rapport aux modèles familiaux antérieurs qui fut « en congruence avec la modernité ascendante », ne l'empêche pas d'apparaître aujourd'hui comme un modèle traditionnel face aux reconfigurations contemporaines des conjugalités et parentalités.

J. B. ne parle pas d'ultra-modernité, mais de « modernité tardive » reprenant l'usage de *late modernity*¹⁰. Mais, sur le fond, nous partageons la même analyse d'un transfert d'enchantement du religieux au séculier. J. B. mentionne, outre l'école et le politique, le domaine de la médecine. Qu'on en juge par ces affirmations tirées de *L'intégrisme républicain contre la laïcité* :

« La laïcisation s'opère à la fois par un reflux social de la religion et un transfert du religieux. Au niveau du politique, on parle du "sacré républicain". On devrait aussi parler de "sacré médical" » (p. 95) ;

« Dans les phases ascendante et hégémonique de la modernité, les institutions séculières possèdent donc de fortes capacités symboliques à donner normes, sens et espérances » (p. 235).

Les institutions séculières ont dans ce cas, explique J. B., un rôle de socialisation morale « pour déstabiliser l'institution religieuse » (p. 237). On est bien là dans ce que j'appelle la sécularisation-transfert. J. B. souligne en effet que ce processus de sécularisation, se traduisant par un transfert d'absolu du religieux au séculier, a été particulièrement accentué en France :

10. Le terme d'ultra-modernité a été notamment employé par Pierre Legendre. Dans *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, le sociologue des religions nord-américain Kevin J. Christiano a pris en compte, y compris dans le titre de sa contribution « Assessing Modernities: From "Pre" to "Post" to "Ultra" », mon analyse en terme d'ultra-modernité.

« Il semble qu'en France, le processus de laïcisation se soit fait, conjointement, par un reflux social de la religion (...) et un transfert de religieux plus important qu'ailleurs (cf. notamment la médecine) » (p. 208) ;

« En dialectique avec un processus de désenchantement religieux, la laïcisation-sécularisation française a maximalisé, dans l'attestation des "valeurs de la République", les éléments structurants d'enchantements séculiers. Des attentes sociales de sens, de normes, d'espérances ont eu nettement plus tendance qu'ailleurs à être transférées sur des institutions comme la médecine et l'école » (pp. 96-97).

Les travaux de J. B. m'incitent d'ailleurs désormais à ajouter la médecine pour expliciter mon schéma d'analyse.

Tout cela ne m'incline en rien, comme le prétend J. B., à identifier l'ultra-modernité avec une quelconque « fin de l'histoire ». Bien au contraire : l'immense ouverture des possibles que représente cette radicalisation de la modernité risque d'autant plus d'activer débats et conflits que les enjeux sont considérables (écologique et anthropologique tout particulièrement). Je n'ai donc aucune peine à dire avec J. B. qu'« il est possible que nous basculions progressivement vers un autre cadre socio-culturel ». C'est même ce que je soutiens : il y a un changement de paradigme.

J. B. et moi-même sommes d'accord pour reconnaître que, dans ce nouveau régime de la modernité, on peut parler d'un « temps où la sécularisation s'est elle-même routinisée et désenchantée », « d'une laïcité "sécularisée" » (p. 74). À juste titre, J. B. parle de « la dés-utopisation d'une sécularisation devenue établie dans les sociétés modernes » (p. 242). C'est une dimension de la sécularisation en ultra-modernité : après avoir parlé de « laïcisation de la laïcité », j'ai développé à partir d'Ulrich Beck, la thèse de la radicalisation de la sécularisation où la société réputée moderne apparaît elle-même comme une société traditionnelle dont les principales institutions (la famille, le travail, l'école et l'université, le politique, la médecine...) sont profondément bousculées par les évolutions en cours. « Après la domination par la religion, puis la domination institutionnelle, nous sommes maintenant à l'époque de la domination médiatique » (p. 101) écrit J. B. qui reconnaît que « la mondialisation met en crise tous les modèles » (p. 113). Y compris d'ailleurs les modèles de relations Églises-État qui se sont historiquement construits dans chaque société nationale. Quand, page 14 de mon ouvrage *Le retour du religieux dans la sphère publique*, je parle « des sociétés nationales, ayant, chacune pour leur part, réglé d'une certaine façon les relations État-religions », je fais simplement référence aux dispositifs historiques des relations Églises-État tels qu'ils se sont construits dans les différents pays d'Europe, dispositifs qui sont tous bousculés par le changement social, en particulier par l'euro-péanisation et la mondialisation. Je ne comprends donc pas pourquoi J. B. puisse penser qu'à travers une telle formulation, je considérerais que tout était réglé !

Baubérot admet également que la société massifiée de consommation « suscite aujourd'hui le besoin renouvelé d'appartenances culturelles et, à ce niveau, la religion peut être une ressource culturelle » (p. 156). Il combat l'universalisme

abstrait d'un certain intégrisme républicain allant jusqu'à parler de « la nécessité d'intégrer une dose de multiculturalisme pour que les différences culturelles soient reconnues et puissent être transmises, voire valorisées » (p. 127). Citant Sylvie Mesure et Alain Renaut (1999 : 30), il affirme que « la reconnaissance de la différence » est, en effet, « devenue la condition même de la reconnaissance de cet universel par quoi nous sommes identiques » (p. 128). De là la nécessité aujourd'hui, tout en gardant les acquis de la logique de l'émancipation (la liberté foncière de l'individu de s'engager ou de se désengager, d'adhérer ou de ne pas adhérer, de participer ou de ne pas participer), de s'orienter vers une certaine logique de la reconnaissance, donnant « à chacun, à chaque groupe, les moyens d'accéder à une visibilité sociale minimale, notamment médiatique » et impliquant que le politique « se fasse le médiateur de la société avec elle-même et cesse de se prendre pour son tuteur » (Roman, 1998 : 104-105).

Nos divergences

Nos divergences portent essentiellement sur la façon d'analyser les trois points suivants : 1- le concept de religion civile ; 2- les discours de Nicolas Sarkozy sur la religion ; 3- la place et le rôle des religions dans les sociétés démocratiques contemporaines.

Sur la question de la religion civile

Dans son ouvrage de 2006, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, Jean Baubérot reconnaissait *in fine* qu'existait en France « une religion civile rejetée dans l'impensé, inavouable, sans cesse travaillée par la critique laïque de ses effets, mais également sans cesse renaissante » (p. 228). Mais, dans son pamphlet anti-sarkozyste, il utilise le concept de la religion civile de façon assez contestable selon moi. Il prend le concept de religion civile beaucoup plus comme un concept philosophique que comme un concept sociologique. Il cite d'ailleurs plus Jean-Jacques Rousseau que Robert Bellah et ses épigones qui ont repris sociologiquement le concept (Bellah, 1967/1973 ; 1975 ; Bellah, Hammond, 1980 ; Kleger, Müller, 1986). Pour J. B., une société fait, ou non, le choix d'une religion civile et la laïcité française se caractérise précisément par le refus d'une religion civile, laquelle « invoque une "transcendance" qui dérobe au débat les fondements du lien social, qui le sacralise ». Selon lui, Jules Ferry ayant été un adversaire convaincu de la religion civile, la loi de 1905 étant plus démocratique et libérale que républicaine et anticléricale, le choix de la France, c'est le refus de la religion civile. Il présuppose donc qu'une société peut se passer d'une religion civile, qu'elle peut même décréter, par choix philosophico-politique, d'en faire l'économie. L'inconvénient, comme on le verra ci-dessous, c'est que la religion civile constitue un phénomène social lié à la dynamique collective des sociétés, à leurs dimensions imaginaire et affective, un phénomène qu'il est donc difficile d'abolir

de façon volontariste. Pour J. B., la religion civile est un cléricalisme d'État qui s'affirme à travers une République attestant sa transcendance et ses valeurs, soit indépendamment de toute référence religieuse, soit en la liant à des références à Dieu. Il considère que la laïcité en France peut être identifiée au refus de la religion civile car elle est celle d'une démocratie libérale qui a refusé aussi bien la « laïcité intégrale » de Combes et le culte autosuffisant de la République (version religion laïque de la République) que la référence à des fondements religieux du lien social et politique. Comme il l'écrivait, en 2004, évoquant Émile Combes, « l'attirance pour la religion civile se trouve donc ici en affinité avec une laïcité exclusive, une laïcité de combat. La laïcité contenue dans la loi de 1905 est, au contraire, une laïcité inclusive, un pacte laïque qui rompt avec la religion civile républicaine et ses aspects excommunicateurs » (2004 : 170). Après avoir identifié la religion civile avec une « laïcité intégrale » et un culte intransigeant de la République, J. B. peut alors dire que la laïcité française, c'est le refus de la religion civile. Le problème est qu'il y a toutes sortes de modalités d'expression de la religion civile, avec ou sans références religieuses explicites. La religion civile à la française ne se réduit pas à l'alternative de la France laïque ou de la France catholique, elle peut au minimum être un mélange subtil des deux. J. B. reproche au Président de « quitter le chemin de la laïcité pour prendre celui de la religion civile, qu'elle soit catho-laïque, œcuménico-laïque ou synchréto-laïque, peu importe » (p. 126). Selon lui, le président Sarkozy tomberait, parce qu'il a invoqué Dieu dans ses discours et parlé positivement des religions, dans « cette monstruosité : une religion civile américaine à la française » !

Mais qu'est-ce donc que la religion civile ? Pour ma part, j'ai toujours considéré que la religion civile était d'abord un outil de connaissance utilisé en sociologie et en sciences politiques pour étudier la façon dont les sociétés, organisées en collectivités politiques, avaient tendance à sacraliser leur être-ensemble. Parce que les sociétés sont des constructions historiques forcément révisables et précaires, elles éprouvent le besoin de référer leur existence à un imaginaire qui leur permet de mettre en scène leur fondation et de faire mémoire de leur histoire par divers symboles et rites. Par ces symboles et ces rites, elles magnifient leur unité et valorisent leur existence comme unité sociopolitique particulière. Le culte des origines joue ici un grand rôle, notamment l'évocation des luttes passées et du sang versé, ainsi que la référence à l'universel. Je désigne donc par le concept de religion civile les phénomènes de piété collective, le système de croyances et de rites par lesquels une société sacralise son être-ensemble et entretient une piété à l'égard d'elle-même. Il s'agit d'une forme non religieuse de sacré, même si des traditions religieuses peuvent nourrir ce sacré politique qui exprime un sentiment collectif d'unité. À mon sens, on observe des phénomènes de piété collective dans toutes les sociétés car ces phénomènes nous renvoient aux dimensions imaginaires et affectives des sociétés organisées en collectivités politiques. Comme l'avait bien vu Durkheim, la société produit la croyance en elle-même et la ritualisation de cette croyance. Ce phénomène prend des formes très variées selon les

États et évolue dans la manière même dont il se manifeste dans un même pays. Sébastien Fath a, par exemple, bien montré les évolutions de la religion civile américaine, une religion civile qui, selon les périodes, va s'articuler différemment avec des éléments du paysage religieux nord-américain et être « conservatrice » ou « progressiste » (2004). Quant à identifier la religion civile à un phénomène propre aux États-Unis, c'est bien réducteur. Non seulement parce que nombre d'auteurs ont prouvé la fécondité du concept en l'appliquant à d'autres sociétés, mais aussi parce que certains spécialistes des États-Unis, telle Elisabeth Zoller, vont jusqu'à soutenir que, précisément parce que la séparation des Églises et de l'État est beaucoup plus stricte aux États-Unis qu'en France, « la République n'a pu s'affirmer comme "association politique" de la France moderne qu'en construisant avec la laïcité, notamment à l'école, une religion civile dont les États-Unis n'ont jamais eu besoin » (2005b : 32). Camille Froidevaux-Metterie estime quant à elle qu'aux États-Unis, « la religion civile réalise la combinaison, fragile, mais suffisante, de l'*esprit de religion* et de l'*esprit de laïcité*, la religiosité publique par laquelle elle s'exprime comble la première aspiration, l'adhésion au modèle national et à son corpus constitutionnel remplit la seconde » (2009 : 110). En France, il est clair que la seconde dimension est la plus importante, l'*esprit de laïcité* et l'*esprit de religion* ayant été plus en rapport de concurrence qu'en rapport de complémentarité. Mais précisément, et c'est là qu'il est intéressant de voir comment la religion civile s'exprime et évolue en France, actuellement on peut faire l'hypothèse que l'*esprit de laïcité* et l'*esprit de religion* sont en train de réarticuler leur rapport en France, c'est en tout cas ce dont témoignent à mon sens les discours du président Sarkozy (*cf. infra*).

Approfondissant le concept de religion civile en l'appliquant à la France (Willaime, 1993 : 571-580), j'ai proposé de distinguer entre une *religion civique* centrée sur la dévotion à l'unité de la collectivité politique et une *common religion* renvoyant à l'ensemble diffus des croyances, représentations et évaluations qui définissent l'univers philosophico-religieux et éthique d'une population. Cette distinction s'inspire d'une étude sur la religion civile en Israël où Charles Leibman et Eliezer Don-Yehiya distinguent une religion civile d'orientation *politique* et une religion civile d'orientation *sociale* (1985 : 169-209). Qui gère principalement l'imaginaire structurant d'une société et quelles sont les composantes de cet imaginaire ? La religion civile peut entretenir des rapports très variables avec les religions constituées et représenter un enjeu de luttes entre les forces agissantes d'une société, que celles-ci soient politiques, sociales ou religieuses. Dans cette perspective, la question n'est donc pas d'avoir ou de ne pas avoir une religion civile, mais d'observer et d'analyser comment la France exprime, comme toute société, une religion civile et quels sont les composants qui interviennent dans les ritualisations et symbolisations à travers lesquelles elle se manifeste. L'analyse des différentes séquences de la religion civile à la française permet précisément de déceler un syncrétisme laïco-chrétien dans la gestion de l'imaginaire national et l'évolution vers une recomposition éthique de la religion

civile autour d'un œcuménisme des droits de l'homme. Dans mon optique, la religion civile est un objet social évolutif et souvent conflictuel. Je me pose en particulier la question de savoir quel rôle jouent les cultures religieuses dominantes ou un mixte philosophico-religieux œcuménique dans l'affirmation d'une identité collective. Selon J. B., « la laïcité doit veiller à ne pas se transformer en religion civile qui tente de faire appel à une clôture transcendante du lien social. Deux versions de cette religion civile sont à éviter : la version dite républicaine, où la transcendance n'est rien de plus que la transcendance elle-même ; la version américaine, où cette transcendance surplombe les normes que la République prétend incarner » (p. 219). Peut-on dire que les discours du Président Sarkozy ne sont pas laïques parce qu'« ils se situent dans la droite ligne de la religion civile » (p. 62) ? Certes, ils expriment des éléments de religion civile, mais comme les discours de ses prédécesseurs de gauche ou de droite. Aussi faut-il analyser de façon comparative et diachronique un corpus de discours présidentiels pour examiner comment chacun a articulé la religion civile à la française. Il faut être particulièrement attentif à la façon dont chaque président s'est rapporté, de façon plus ou moins explicite, aux traditions religieuses présentes dans la société française. Même si ses prédécesseurs n'ont pas ignoré ces traditions, en particulier François Mitterrand, il est vrai que le président Sarkozy s'y est référé plus directement et explicitement, particulièrement dans ses discours du Latran et de Ryad. N'y aurait-il pas, en France, notamment depuis la Révolution française, une difficulté assez spécifique à symboliser l'unité nationale ? Dans cet exercice, les autorités publiques semblent ne pas savoir quoi faire avec les dimensions religieuses de notre culture et de notre histoire, notamment parce ces dimensions ont été liées à des conflits. Dès lors, et contrairement à beaucoup d'autres pays où ces dimensions, plus ou moins intégrées dans l'imaginaire national, évoluent au rythme de la sécularisation et des reconfigurations du paysage religieux, en France c'est toujours l'objet de discordes. La France a un rapport compliqué et conflictuel avec les dimensions religieuses de son histoire et de sa culture.

Sur l'analyse des discours de Nicolas Sarkozy

L'analyse que J. B. a faite des discours de Nicolas Sarkozy, tenus au Palais de Latran à Rome le 20 décembre 2007 et le 14 janvier 2008 à Ryad (Arabie Saoudite), est à mon sens partisane et politique. J. B. a vu dans ces discours la manifestation d'un « néo-cléricalisme » et d'une « remise en cause de la laïcité ». Cette analyse ne tient aucun compte des lieux et conditions d'énonciation de ces allocutions diplomatiques qui n'ont pas été prononcées à Paris, mais à Rome dans une basilique et à Ryad, en terre musulmane. C'est dans le cadre d'un discours s'adressant à des catholiques et dans un lieu catholique, que le Président Sarkozy a rappelé l'importance historique et culturelle des liens entre la France et le catholicisme. C'est en terre musulmane, qu'il a vanté « le Dieu unique des religions du Livre », valorisé la diversité des religions et des cultures et prôner un « islam ouvert ». Il s'agit de discours diplomatiques et politiques donnés en

des circonstances très précises. J'ai parlé de « théologie diplomatique ». Une des différences avec ses prédécesseurs, c'est qu'il y manifeste davantage une position personnelle à l'égard de la religion. Comparant les discours de N. Sarkozy avec les réflexions de François Mitterrand sur les questions religieuses, Paul Airiau note avec justesse : « ce que ses prédécesseurs faisaient comme individus alors qu'ils étaient présidents, et savaient donc que leurs positions personnelles ne resteraient pas sans suite, il le fait en tant que président assumant l'individu ». « Nicolas Sarkozy, interroge Paul Airiau, a-t-il rompu avec la laïcité comprise comme réalité juridique, comme idéologie, comme phénomène socio-historique ? Sans même faire appel à l'histoire, la réponse est déjà négative, dans les trois cas » soutient comme moi Paul Airiau (2008 : 86). Et si on veut faire appel à l'histoire, Paul Airiau indique que Nicolas Sarkozy s'inscrit dans la tradition d'une certaine pratique républicaine qui, par exemple en 1938-1939 (*ibid.* : 93)¹¹, a pratiqué la laïcité positive. Une tradition que Jacques Chirac a également mise en œuvre avec sa volonté de rencontrer les responsables religieux, en particulier catholiques, lors de son premier passage à Matignon (à l'époque, c'est du côté de l'Église catholique que s'exprimaient les réticences), initiative que Lionel Jospin mettra en œuvre en 2002.

Plutôt que de juger les discours de Sarkozy à l'aune d'une conception normative de la laïcité, je préfère les mettre en perspective comparative avec des discours de ses prédécesseurs. Recevant le pape Jean-Paul II à Lourdes, en 1983, le président Mitterrand s'était adressé au Souverain Pontife en ces termes : « Je veux saluer en votre personne l'institution qui a si profondément, si intimement marqué l'histoire de mon pays et qui reste une source vive, où tant des nôtres continuent de puiser leurs raisons d'espérer ». François Mitterrand qui, devant la montée de l'extrême droite, n'avait pas hésité, lors de sa campagne électorale pour le second tour des présidentielles, à solliciter explicitement le vote des chrétiens en rappelant, dans un discours à Lille le 29 avril 1988, « l'enseignement du Christ » qui était « l'égalité profonde des hommes et des femmes entre eux ». Le Président Chirac recevant à l'Élysée, le 23 juin 2003, les représentants de la franc-maçonnerie française, a souligné et vanté « l'indéfectible attachement des francs-maçons à la République ». Pourquoi d'autres familles spirituelles ne pourraient-elles pas bénéficier aussi de la reconnaissance de leurs apports dans la bouche d'un Président de la République ? On touche là, je pense, à l'évolution importante que représente le discours de Nicolas Sarkozy, évolution qui choque tous ceux qui n'ont pas compris que l'on est aujourd'hui dans une tout autre

11. Époque où le vice-président du Conseil, Camille Chautemps, se réjouissait d'une « large coopération volontaire » entre l'État et l'Église et où le président de la Chambre des députés Édouard Herriot réagissait en ces termes au décès du pape Pie XI le 10 février 1939 : « La Chambre des députés française (...) s'incline avec respect et reconnaissance devant le pontife (...) qui a protégé les titres de l'esprit contre les prétentions de la matière et qui demeure, suivant la tradition des grands papes, un des plus hauts et des plus purs représentants de cette puissance invincible : la conscience ».

conjoncture que celle du moment 1905 qui a apporté la séparation des Églises et de l'État. Non plus une conjoncture où la République, devant se fortifier devant les risques récurrents du cléricalisme, pratiquait une laïcité de méfiance vis-à-vis du religieux, mais une conjoncture où la séparation des Églises et de l'État étant définitivement assurée tant au plan juridique qu'au plan sociologique, il devient possible de prendre explicitement en compte, sans renier la laïcité, les apports spirituels, éducatifs, sociaux, culturels des religions. Dans la conjoncture ultramoderne où les espérances séculières ont elles-mêmes été sécularisées et où les citoyens sont en recherche de ressources convictionnelles, Nicolas Sarkozy a compris que l'on pouvait ouvertement pratiquer une laïcité de dialogue avec les religions, une laïcité qui les associe positivement au vivre-ensemble en démocratie. Il pouvait d'autant plus le faire que cette laïcité de reconnaissance et de dialogue se pratique déjà souvent sur le terrain, notamment à l'échelle locale, et que cette compréhension de la laïcité est au diapason de l'Europe. Inscrivant ces discours de Sarkozy dans le passage d'une laïcité de séparation à une laïcité de reconnaissance, Paul Airiau, qui fait également référence aux analyses de Philippe Portier, ne voit pas dans les discours présidentiels une remise en cause de la laïcité : le fond des choses n'a pas été modifié : « le religieux n'informe plus les règles de la vie en commun ». La « laïcité positive » de Nicolas Sarkozy ne l'empêche pas de heurter de front l'Église catholique sur différents sujets, comme, par exemple, à propos du travail le dimanche.

Dans un article de la revue *Esprit* consacrée à *Qu'est-ce que le sarkozysme ?*, Jean-Louis Schlegel (2007 : 159-161) avait analysé cette posture sarkozyste par rapport aux religions en pointant notamment son adéquation à la conjoncture religieuse et politique de la France contemporaine. C'est ce que fait également Philippe Portier dans un article de la même revue (2008 : 198). Quelles que soient les critiques que l'on peut faire aux discours de Sarkozy sur la religion, ce qui, d'un point de vue sociologique, est intéressant, c'est de constater que cette posture par rapport aux religions est en phase avec l'ultra-modernité et la laïcité de reconnaissance et de dialogue qui prévaut à l'échelle européenne. Derrière l'interdit de paroles positives sur la religion que J. B. signifie au Président de la République, il y a en fait la classique défiance française vis-à-vis de la croyance religieuse héritée de la Révolution¹². Or, en s'exprimant comme il l'a fait, Nicolas Sarkozy officialise le passage d'une neutralité de défiance à une neutralité de confiance, d'une neutralité plutôt négative à une neutralité plutôt positive : sans doute est-ce là qu'il manifeste une rupture relative par rapport à

12. Claude Langlois, après avoir fait remarquer que, dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, c'est au « bénéfice – si l'on peut dire – de la seule religion, que le trouble à l'ordre public fait retour », remarque que les Constituants « inscrivent donc, dans ce texte libérateur, une suspicion à l'égard de la religion qui vise immédiatement le “pouvoir de nuisance” du catholicisme mais qui va se révéler comme spécifique de la tradition française », « Révolution et religion, pratiques et principes », (Langlois, Willaime, Châtellier, 2009, p. 225).

ses prédécesseurs (beaucoup de ces derniers le pensaient, mais ne le disaient pas officiellement). Qu'un président d'une République laïque puisse considérer positivement le rôle de la religion en démocratie, qu'il puisse ne plus penser « le rapport du politique à la croyance dans les mêmes termes que les fondateurs de la Troisième République » (*ibid.* : 196), voilà ce qui dérange J. B.

Par rapport au religieux dans la vie publique

En 2005, j'ai été amené à faire quelques remarques critiques sur une *Déclaration internationale sur la laïcité*¹³, en particulier sur l'article 14 affirmant la nécessité de « déconnecter le religieux des évidences sociales ». Dans le cadre des démocraties libérales, la nécessité, également affirmée par cet article 14, de déconnecter le religieux « de toute imposition politique », se comprend, mais pourquoi le déconnecter « des évidences sociales » ? C'est l'État qui est laïque, pas la société. Celle-ci est ce qu'elle est, plus ou moins sécularisée, plus ou moins imprégnée par une culture religieuse majoritaire et des cultures religieuses minoritaires ayant marqué son histoire et son rapport au monde. Veut-on abolir la *common religion* des populations par décret et militantisme émancipateur ? En passant du politique au social, la Déclaration n'a pas, selon moi, totalement abandonné une dimension de lutte contre la religion.

L'autre point de désaccord avec mon ami J. B. porte sur l'interprétation qu'il fait de toute prise en compte publique des religions. Derrière la référence à des héritages religieux dans les Préambules de la Charte des droits fondamentaux et du Traité constitutionnel européen, J. B. voit le risque « que les institutions européennes doivent s'inspirer peu ou prou de cet héritage et que les normes religieuses ne [soient] pas tout à fait dissociées des normes civiles » (2004 : 183). Comme si reconnaître la contribution des héritages religieux était se soumettre aux pouvoirs de la religion et comme si les institutions européennes cessaient d'être laïques dès lors qu'elles reconnaissent que l'Europe est également redevable à des héritages religieux. Tout au contraire, j'ai estimé qu'en mentionnant les « héritages culturels, religieux et humanistes de l'Europe », l'Europe réalisait un véritable *compromis laïque*. J. B. a eu la même réaction pour ce qui concerne l'article du Traité constitutionnel européen, maintenu dans le Traité de Lisbonne : il conteste le fait que l'on ait réservé un article spécial aux religions : « mais pourquoi alors avoir dissocié Églises et autres associations, mentionnées à un autre article ? Si les Églises, si peu que ce soit, surplombent la société civile au lieu d'en être partie prenante, alors le cléricalisme pointe le bout de l'oreille » (p. 183). Comme si reconnaître la spécificité des religions et des organisations philosophiques dans les sociétés et proposer de maintenir avec elles « un dialogue ouvert, transparent et régulier » signifiait que ces organisations religieuses et

13. On trouve ces remarques, sans indication d'auteur, aux pages 262-264 du livre de Jean Baubérot : *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, *op. cit.*

philosophiques surplombaient la société civile et étaient en mesure d'imposer leurs normes ! Pourquoi refuser un article spécialement dévolu aux religions dans un texte européen alors même que la France, à travers la loi de 1905, ses associations culturelles puis diocésaines (sans parler d'autres textes et statuts concernant par exemple les congrégations) a, en toute laïcité, prévu des dispositions juridiques spécifiques pour les religions ?

Dans sa *Laïcité expliquée à M. Sarkozy*, J. B. critique, dans la même ligne, le choix fait par Lionel Jospin en février 2002 de dialoguer chaque année avec les représentants de l'Église catholique. J. B. trouve cette initiative laïquement ambiguë en jugeant contestable, non pas le dialogue, mais son aspect institutionnel : « il induit un court-circuit très peu laïque » écrit-il. Mais ce qui m'intéresse ici c'est l'analyse sous-jacente à ces choix. Je peine à suivre J. B. lorsqu'il veut rabattre complètement les religions sur la société civile et ses associations, comme si les organisations religieuses, tout en participant pleinement à la société civile, n'avaient pas quelques spécificités et que la liberté religieuse et son exercice n'était pas une dimension spécifique explicitement reconnue par les États et les institutions européennes. Selon J. B. « les ressources symboliques et culturelles que donnent les religions, mais aussi les cultures, constituent une dimension de l'individu, elles ne doivent jamais englober l'individu » (p. 104). Pourquoi le fait qu'une société démocratique et laïque garantisse à chaque individu le droit d'avoir une religion ou de ne pas en avoir, le droit d'en disposer librement ou d'en changer, devrait-il impliquer une telle conception purement individualiste des religions ? Aussi bien l'article 4 de la loi de 1905, obligeant les associations culturelles à « se conformer aux règles générales d'organisation du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice », que l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme ne réduisent pas le phénomène religieux à ses dimensions purement individuelles. Dans son ouvrage de 2006, J. B. reconnaît que les règles évoquées dans l'Article 4 de la loi de 1905 « impliqueront donc, pour le catholicisme, le respect de la hiérarchie » (p. 150). Il ajoute : « Cette Église est donc bien envisagée comme une entité indépendante des membres qui la composent, un groupement intermédiaire entre les "fidèles" (individus citoyens) et l'État » (p. 152). Citant Philippe Lazar (2003 : 111 *sq.*), J. B. va jusqu'à reconnaître que « tout fait de culture – la catholicité, la judéité, l'islamité, la corsitude, etc. – peut être interprété comme un bien public global appartenant au patrimoine culturel de l'humanité » (p. 129) et que « les cultures possèdent leur consistance propre, et à ce titre constituent des ressources pour ne pas être victimes de la société marchande massifiée et standardisée, mais en même temps, elles ne restent pas figées, elles s'enrichissent elles-mêmes de l'apport des individus qui se les approprient » (p. 129). Les religions sont des cultures dans J. B. 2006, alors que J. B. 2008 ne voit plus que les individus. Son analyse et ses réactions percevant en termes de cléricalisme toute prise en compte publique des religions m'apparaît donc décalée par rapport à la conjoncture présente.

Oublierait-il, emporté par sa passion laïque, que les religions sont plutôt socialement affaiblies dans les sociétés européennes contemporaines et que les populations sont profondément sécularisées même si elles s'identifient à une religion ? Oublierait-il qu'on ne croit plus au politique comme au tournant des XIX^e-XX^e siècles et que la souveraineté nationale n'est plus ce qu'elle était ? Bien sûr, J. B. sait tout cela et en traite même dans certains de ses écrits. Mais pourquoi cela ne rejaillit-il pas plus sur son analyse et ses réactions en matière de laïcité ? C'est presque l'intangibilité d'un dogme forgé en 1905 qu'il veut maintenir. Peut-être est-ce dû aux allers et retours constants qu'il fait entre 1905 et 2005, comme si on pouvait passer aussi facilement du moment 1905 aux années contemporaines, deux périodes liées à des contextes politiques, religieux et socioculturels très différents. Même si cela suscite résistances et difficultés, la France est de fait engagée dans un nouveau régime de l'action publique où le rôle de l'État central est moins important. L'État est « en voie de "dédifférenciation", écrit Philippe Portier (2003 : 22). Porteur de la transcendance républicaine, il se plaçait hier en surplomb de la société, et reléguait, du coup, l'instance religieuse en dehors de la sphère publique. Or, ce modèle s'efface : le politique s'ouvre de plus en plus volontiers au social, et multiplie, de là, les zones de contact avec les Églises ». On aimerait que J. B. intègre dans ses analyses ce constat si juste de Pierre Manent : « Une fois la nation abandonnée comme communauté sacrée, l'État laïque est à son tour laïcisé et n'est plus qu'un des innombrables instruments de gouvernance » (2006 : 78). Dans une récente contribution (2009 : 47-63), Philippe Portier conclut que la France d'aujourd'hui, comme les autres pays d'Europe, « entend donner à la foi une place dans la sphère publique d'État que la République des origines lui refusait » (*ibid.* : 62)¹⁴. Il remarque à juste titre : « En dépit de sa constitutionnalisation en 1946 et, encore, en 1958, la laïcité n'a cessé de se transformer : conçue il y a un siècle pour reléguer le religieux dans l'espace privé, la voici qui lui fait accueil solennel, sous les conditions qu'on a dites, sous les ors du Palais de la République » (*ibid.* : 63). Je reste convaincu que J. B. juge trop les évolutions de la laïcité, qui sont ce qu'elles sont et que l'on a à décrire et analyser telles qu'elles sont, à l'aune d'un point de vue normatif ancré dans son analyse du moment historique 1905. Il oppose Jules Ferry et Aristide Briand à Nicolas Sarkozy comme si la fidélité à une certaine séquence historique et à ses éminents acteurs était la norme. Avec d'autres, je préfère resituer l'évolution de la laïcité française dans la conjoncture de l'ultra-modernité contemporaine. Quant à la critique que J. B. m'adresse dans ses considérations sur « sphère publique, espace public, sphère privée », je dirai ici simplement deux choses : 1- La sphère publique ne se réduit pas au domaine de la souveraineté et de la régulation étatique, elle inclut également les médias, les institutions et associations, tous les groupements intermédiaires de la société civile ; 2- comme l'a bien

14. Au chapitre des conditions, Philippe Portier note que « la République exige des religions dorénavant, et de plus en plus fermement, qu'elles demeurent dans le cercle des principes de liberté et d'égalité sur lesquelles repose la société démocratique » (pp. 61-62).

explicité Étienne Tassin (2008 : 113-134), il importe de distinguer entre « espace public » et « espace commun », le domaine public étant par définition hétérogène car « la communauté politique n'est pas la reduplication à une puissance supérieure du principe communautaire » (*ibid.* : 130).

J. B. me reproche de parler de deux « pouvoirs » à propos du politique et du religieux. En parler n'est en rien une position normative, c'est un constat et un principe d'intelligibilité bien mis en valeur par Max Weber : les diverses formes de domination spirituelles seront toujours en tension ou en conflit avec les dominations politiques. Comme je le rappelle en conclusion de mon ouvrage (Willaime, 2008 : 108), « La séparation des pouvoirs politiques et religieux implique en effet structurellement l'existence de tensions et de conflits. Ces derniers sont normaux en démocratie, ils sont même le ressort de la vie démocratique. Qu'ils portent aujourd'hui de plus en plus sur les limites signifiées par le politique aux pouvoirs religieux ou bien sur les limites signifiées par le religieux aux pouvoirs politiques, ces conflits manifestent des tensions significatives et productives en démocratie. Ils protègent la société aussi bien contre le risque de la domination spirituelle du politique que contre le risque de la domination temporelle du religieux ».

Même si le pamphlet contre le Président Sarkozy se termine par cette affirmation : « Une laïcité vivante ne peut plus être dans le “despotisme éclairé” de l'État-nation que privilégiaient les Lumières, elle doit être une laïcité par le bas, ancrée dans la diversité pluriculturelle de la société civile » (p. 246), Jean Baubérot n'intègre pas dans ses analyses ces mutations du rôle de l'État ni toutes les conséquences de l'ultra-modernité, notamment l'impact de la trans-nationalisation. Il a tendance à penser la laïcité de 2008 avec une projection trop directe du moment 1905 sur le XXI^e siècle et avec un schéma national ne prenant pas suffisamment en compte l'eupéanisation. Je le regrette d'autant plus qu'il a beaucoup milité en faveur d'une internationalisation de la laïcité et qu'il a fréquemment réagi et polémique contre le sectarisme et l'intégrisme de certains tenants de la laïcité. Il va pourtant jusqu'à parler d'une « sortie sociale du projet des Lumières », preuve manifeste qu'il a pleinement conscience qu'en ce début du XXI^e siècle, il y a bien un changement de paradigme.

Jean-Paul WILLAIME

EPHE-CNRS – Groupe, Sociétés, Religions, Laïcités
jean-paul.willaime@gsrl.cnrs.fr

Bibliographie

- AIRIAU Paul, « La difficile “laïcité positive” », *Liberté politique*, 43, décembre 2008, pp. 85-96.
- BAUBÉROT Jean, 2004, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil.
- , 2006, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- , 2008, *La laïcité expliquée à M. Sarkozy ... et à ceux qui écrivent ces discours*, Paris, Albin Michel.
- BECKFORD James A., DEMERATH III N.J., (eds.), 2007, *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, London, Sage Publications.
- BELLAH Robert N., 1967, « Civil Religion in America », *Dædalus, Journal of American Academy of Arts and Sciences* (Boston, Mass.), 96-1, 1967. [« La religion civile en Amérique », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 35, 1973, pp. 7-22, (trad. fr. de G. Terrenoire)].
- , 1975, *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, New York, The Seabury Press.
- BELLAH Robert N., HAMMOND Phillip E., 1980, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco, Harper & Row Publishers.
- CHRISTIANO Kevin J., 2007, « Assessing Modernities : From “Pre” to “Post” to “Ultra” », in Beckford J.A., Demerath III N.J., (eds.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, London, Sage Publications, pp. 39-56.
- FATH Sébastien, 2004, *Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la Maison Blanche*, Paris, Seuil.
- FROIDEVAUX-METTERIE Camille, 2009, *Politique et religion aux États-Unis*, Paris, La Découverte, coll. « Repères ».
- GREENHOUSE Carol J., 2005, « La séparation de l'Église et de l'État aux États-Unis : traduire ou trahir ? », in Zoller E., (dir.), *La conception américaine de la laïcité*, Paris, Dalloz, pp. 201-210.
- KLEGER Heinz, MÜLLER Alois, (eds.), 1986, *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München, Kaiser Verlag.
- KOENIG Matthias, WILLAIME Jean-Paul, (eds.), 2008, *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*, Hamburg, Hamburger Edition.
- LANGLOIS Claude, 2009, « Révolution et religion, pratiques et principes », in Langlois Cl., Willaime J.-P., Châtellier L., (dirs.), *Lumières, Religions et Laïcité*, Paris, Riveneuve Éditions, pp. 219-226.
- LAZAR Philippe, 2003, *Autrement dit laïque*, Paris, Liana Levi.
- LEIBMAN Charles S., DON-YEHIYA Eliezer, 1985, « The Dilemma of Reconciling traditional Culture and Political Needs: Civil Religion in Israël », in Krausz E., (ed.), *Studies of Israel Society* III, pp. 196-209.
- Livre blanc sur le dialogue interculturel, 2008, *Vive ensemble dans l'égale dignité*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 2008.
- MANENT Pierre, 2006, *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris, Gallimard.
- MESURE Sylvie, RENAUT Alain, 1999, *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Flammarion.

- PORTIER Philippe, 2003, « De la séparation à la reconnaissance. L'évolution du régime français de laïcité », in Armogathe J.-R., Willaime J.-P., (dirs.), *Les mutations contemporaines du religieux*, Turnhout, Brepols, pp. 1-24.
- , 2008, « Retour sur la “laïcité positive” de Nicolas Sarkozy. Néocléricalisme ou ultramodernité ? », *Esprit*, 5, pp. 196-198.
- , 2009, « La régulation étatique du religieux en France (1880-2008). Essai de périodisation », in Foret Fr., (éd.), *Politique et religion en France et en Belgique*, Bruxelles, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, pp. 47-63.
- ROMAN Joël, 1998, « Qu'est-ce qui fait lien ? », in Weydert J., (dir.), *Fragile Démocratie. Politique, cultures et religions*, Paris, Bayard Éditions, pp. 104-105.
- SCHLEGEL Jean-Louis, 2007, « La question religieuse : relier la politique et l'espérance ? », *Esprit*, 11, *Qu'est-ce que le sarkozysme ?* pp. 155-162.
- TASSIN Étienne, 2008, « Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité », in Dacheux E., (coord.), *L'espace public*, Paris, CNRS Éditions, pp. 113-134.
- WILLAIME Jean-Paul, 1993, « La religion civile à la française et ses métamorphoses », *Social Compass*, 40-4, pp. 571-580.
- , 2005, « 1905 et la pratique d'une laïcité de reconnaissance sociale des religions », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 129, pp. 67-82.
- , 2006a, « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue Française de Sociologie*, 47-4, pp. 755-783.
- , 2006b, « Religion in ultramodernity », in Beckford J.A., Wallis J., (eds.), *Theorising Religion: Classical and Contemporary Debates*, Aldershot, Ashgate, pp. 73-85.
- , 2008, *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon, Éditions Olivétan.
- WOEHLING Jean-Marie, 1998, « Réflexions sur le principe de neutralité de l'État en matière religieuse et sa mise en œuvre en droit français », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 101, pp. 31-52.
- ZOLLER Elisabeth, (dir.), 2005a, *La conception américaine de la laïcité*, Paris, Dalloz.
- , 2005b, « La laïcité aux États-Unis ou la séparation des Églises et de l'État dans la société pluraliste », in Zoller E., (dir.), *La conception américaine de la laïcité*, Paris, Dalloz, pp. 3-32.